Antônio Liberac Cardoso Simões Pires

MOVIMENTOS DA CULTURA AFRO-BRASILEIRA

A FORMAÇÃO HISTÓRICA DA CAPOEIRA CONTEMPORÂNEA

1890 - 1950

Tese de doutorado apresentada ao departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciência Humanas da Universidade Estadual de Campinas, sob orientação do Prof. Dr. Sidney Chalhoub

Campinas - SP
Abril de 2001

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL

Antônio Liberac Cardoso Simões Pires

MOVIMENTOS DA CULTURA AFRO-BRASILEIRA
A FORMAÇÃO HISTÓRICA DA CAPOEIRA CONTEMPORÂNEA
1890 - 1950

Tese de doutorado apresentada ao departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciência Humanas da Universidade Estadual de Campinas, sob orientação do Prof. Dr. Sidney Chalhoub

Este exemplar corresponde à redação final da tese de doutorado defendida e aprovada pela comissão julgadora em 20 / 04 / 2001.

Banca:

Prof. Dr. Sidney Chalhoub (orientador)

Prof. Dr. Cláudio H. Batalha

Prof. Dr. João José Reis

Prof. Dr. Livio Sansone

Prof. Dra. Sílvia Hunold Lara Silvia Hunold Lara

Prof. Dra. Maria Clementina Pereira Cunha (suplente)

Prof. Dr. Michael M. Hall (suplente)

Campinas - SP
Abril de 2001

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP

P 665 m

Pires, Antônio Liberac Cardoso Simões
Movimentos da cultura afro-brasileira: a formação histórica da capoeira contemporânea 1890-1950 / Antônio Liberac Cardoso Simões Pires. - - Campinas, SP : [s. n.], 2001.

Orientador: Sidney Chalhoub.
Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Capoeira. 2. Negro. 3. Intelectuais - Brasil. 4. Cultura popular. I. Chalhoub, Sidney . II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III.Título.

RESUMO

ESTE TRABALHO ABORDA A FORMAÇÃO HISTÓRICA DA CAPOEIRA COMTEMPORÂNEA, PARTINDO DO PRESSUPOSTO DE QUE A ATUAL TRADIÇÃO DA CAPOEIRA FOI UMA INVENÇÃO QUE OCORREU NO PERÍODO 1890-1950.

ABSTRACT

THIS STUDY APPROACHES THE HISTORICAL BUILT OF THE CONTEMPORANY "CAPOEIRA" STARDING BY THE SURMISE WHICH THE ACTUAL "CAPOEIRA" TRADITION WAS A INVENTION OCCURED IN 1890-1950.

AGRADECIMENTOS.

Sou jogador de capoeira, adoro as rodas e os amigos que por lá fiz. Parei de treinar assiduamente por falta de tempo e pela dedicação aos estudos e investigações históricas. Espero algum dia poder voltar. Por esse motivo, de certa forma, o trabalho de pesquisa sobre a formação histórica da capoeira contemporânea foi prazeroso. E do ponto de vista de um praticante e conhecedor da tradição oral da capoeira, consegui levar algumas novidades ao universo dos capoeiristas.

Iniciei o projeto de pesquisa que resultou nesta tese de doutoramento no ano de 1986. Nesse mesmo ano tinha me desligado de um projeto de estudos sobre setores da classe operária na cidade do Rio de Janeiro e fui estudar temáticas relacionadas à cultura popular. Considero este momento importante, principalmente porque posso agradecer aos meus colegas de trabalho nesta longa trajetória de pesquisa por diversos arquivos do Brasil. No Rio de Janeiro, às pesquisas foram feitas no Arquivo Nacional, Biblioteca Nacional, Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro e Arquivo do Estado do Rio de Janeiro. Fica minha eterna dívida para com Eliseu de Araújo Lima, aquele que me mostrou o caminho da documentação no Arquivo Nacional.

Na Bahia, onde estive em 1998, devo os agradecimentos à equipe do Arquivo Público do Estado da Bahia, que me facilitou em muito o acesso ao material, possibilitando o levantamento em tempo hábil. Agradeço também aos funcionários do Arquivo Municipal de Santo Amaro da Purificação.

Agradecimentos especiais à Paula Messias Costa pelas diversas contribuições no trabalho de pesquisa no Arquivo Público do Estado da Bahia. À Patrícia pelo trabalho de quantificação.

Agradeço ainda aos funcionários do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Unicamp, onde utilizei constantemente a biblioteca para consultar a bibliografia secundária.

Ao Sidney Chalhoub, orientador deste trabalho, agradeço as diversas leituras e ensinamentos. Apenas peço desculpas por não poder realizar o sonho de todo o mestre, que é o de fazer com que seus discípulos a si se igualem. Continuo a afirmar que é uma honra aprender o ofício de historiador com profissional de tamanho quilate.

Aos colegas da turma do doutorado deixo agradecimentos especiais, pois eles participaram em momentos importantes no desenvolvimento do trabalho. Agradeço aos professores Silvia Lara, Clementina Pereira da Cunha, Robert Slenes, e colegas da linha de pesquisa em historia social da cultura, pelas diversas contribuições. Agradeço ao professor Cláudio Batalha pela leitura do texto de qualificação. Aos professores João José Reis e Livio Sansone, por terem aceito participar da banca.

Aos membros do Cecult.

Aos colegas Antônio Luigi Negro, Robson, Paulinho, Marcus, Hélio da Costa, Leonardo e Henrique. À Silvia, Paulinha, Uliana, Luciana, Téia, Herminia, Lucilene, Cris, Luciana, Izabel, Adriana, Fátima, e Elce.

Aos colegas da "República Casa das Máquinas" pela temporada de moradia.

Agradecimentos especiais a Mariana Pantoja e Kênia Kemp, pelas diversas contribuições e pela temporada em que dividimos moradia em Campinas.

As contribuições de Flávio Gomes dos Santos foram importantes no decorrer de todo o trabalho, principalmente no incentivo à pesquisa documental.

Todos os pesquisadores da capoeira contribuíram bastante para que esse trabalho pudesse ser efetivado. Devo agradecimentos a Frederico de Abreu, Leticia Vidor e Luiz

Renato Vieira. Aos grupos de capoeira dirijo reverências especiais, pois me sinto um pouco parte de cada um deles.

Agradecimentos especiais à FAPESP pela bolsa de estudos concedida durante o período de doutoramento. Sem ela seria impossível realizar as investigações.

Dedico este trabalho:

aos meus irmãos do Alaketu.

aos meus irmãos Mauricio e Joaninha.

aos meus pais, Joana e Waldomiro

A minha companheira Rosy e a minha filha Alami.

ÍNDICE

INTRODUÇÃO 1

CAPÍTULO I - A CAPOEIRAGEM NO RIO DE JANEIRO E NA BAHIA DO SÉCULO XIX. 13

O Rio de Janeiro: início do século XIX e a aparição da capoeira urbana 13

O Rio de Janeiro: a capoeira na segunda metade do século XIX 18

A Bahia: pandeiros, violas, navalhas e cacetes 28

CAPÍTULO II – A CRIMINALIZAÇÃO DA CAPOEIRA. ASPECTOS DA POLÍTICA REPUBLICANA NO RIO DE JANEIRO 40

Introdução 40

As maltas 46

Capangas, capadócios e cabos eleitorais 53

Cultura popular e divisão territorial 58

Classe e cultura 63

Os capoeiras e os conflitos de nacionalidade 70

Habitações e família 78

Relações entre capoeira, samba e futebol 82

Análises sobre o aparelho jurídico e conclusões gerais 85

CAPÍTULO III - CARACTERÍSTICAS DA PRÁTICA DESPORTIVA DA CAPOEIRA. A INVENÇÃO CARIOCA 95

CAPÍTULO IV - CAPOEIRAS E REPRESSÃO POLICIAL NA BAHIA DE TODOS OS SANTOS (1890-1930) 138

Introdução 138

A geografia da capoeira na cidade de Salvador 149

Indícios históricos e aspectos gerais da cultura da capoeira 154

Conflitos entre capoeiras e policiais na cidade de Salvador 167

Capangas, capadócios e a capoeira baiana 178

Classe e cultura 185

Temáticas históricas e cultura da capoeira 197

Os "capitães da areia" e a capoeira 206

Sambas, batuques e candomblés 212

Besouro de Mangangá e a cidade de Santo Amaro da Purificação 219

Conclusões gerais 234

CAPÍTULO V- BIMBA E PASTINHA. ENTRE O PERFIL E A CRÔNICA 239

Introdução 239

Mestre Bimba e a invenção da capoeira regional baiana 243

Mestre Pastinha e a capoeira angola na cidade de Salvador 272

Bimba X Pastinha: um duelo de titãs 300

CAPÍTULO VI – POLÍTICA CULTURAL NO MUNDO DAS LETRAS E CONFLITOS SIMBÓLICOS NO BRASIL 312

Introdução 312

Educação Física e ideologia do corpo 313

A capoeira e os símbolos étnicos 318

O Congresso Afro-brasileiro 327

A capoeira e as festas populares 336

Imprensa, política e cultura nacional 341

CAPÍTULO VII – "AS ASSOCIAÇOES DOS HOMENS DE COR". POLÍTICA E CULTURA NEGRA NO BRASIL 353

Introdução 353

Nascimento e trajetória 363

Aspectos da política partidária e movimentos negros 372

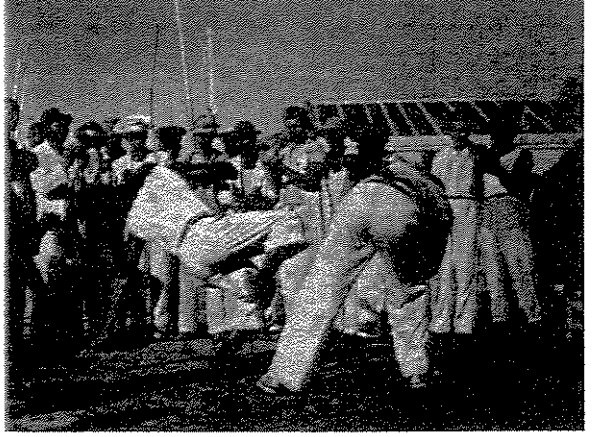
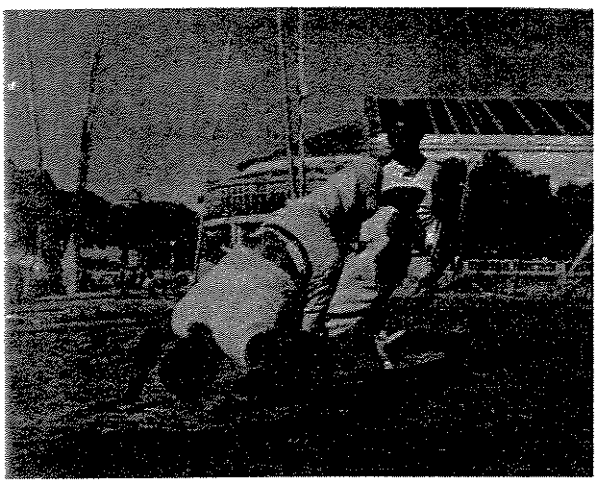
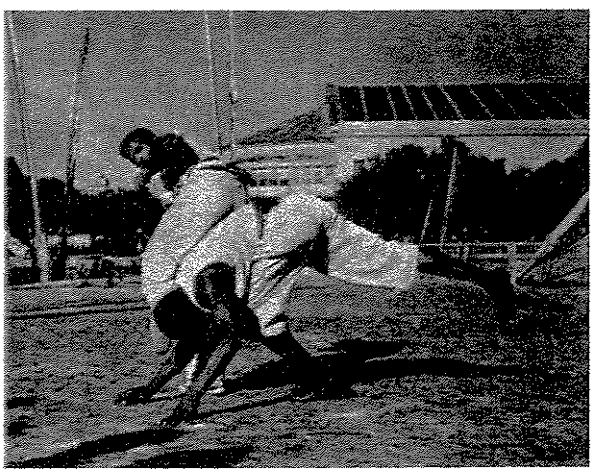
Ideologias raciais 378

Pátria, família e trabalho 384

Movimento antiimigrantista 384

Relações internacionais 387

As sociedades dos homens de cor e os eventos culturais 390

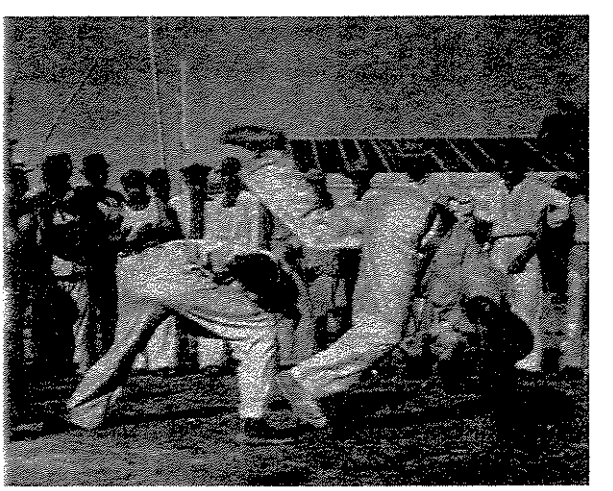
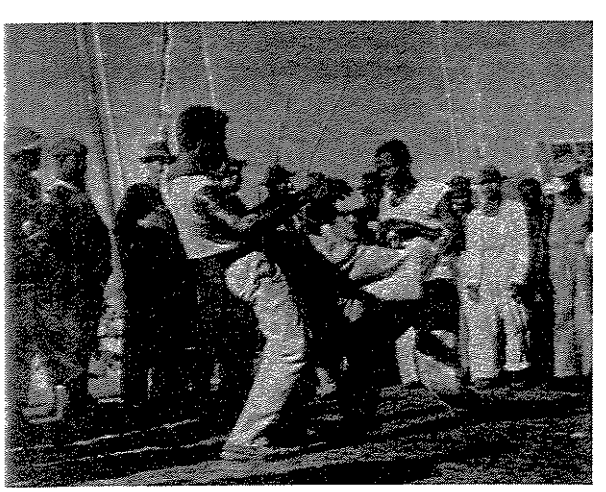
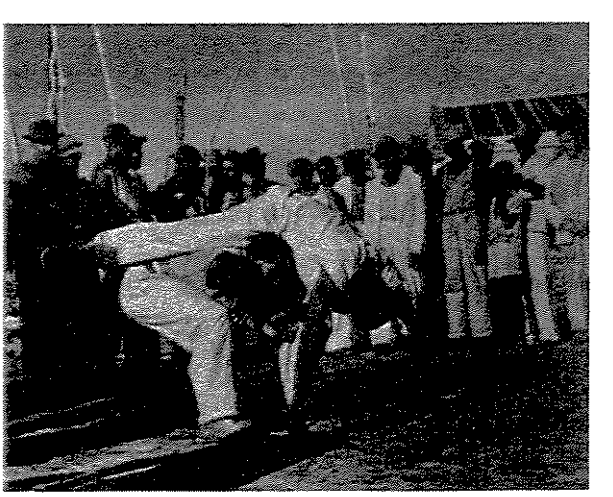




Foto: Pierre Verger
Fonte: O Cruzeiro, 10 de janeiro de 1948

INTRODUÇÃO:

I - Nos dias de hoje, passando por qualquer bairro de uma grande cidade brasileira, encontramos as academias de ensino de capoeira. Nelas circulam projetos que voltados para a educação física, as artes plásticas, o teatro, a dança, incluem as técnicas desenvolvidas por esses grupos culturais. O cinema, as revistas, jornais e televisão anunciam atividades realizadas pelos capoeiristas. Artigos, dissertações e teses surgem tendo como objeto de estudos a capoeira. Organizações governamentais e não governamentais selam convênios com os grupos de praticantes. As manchetes geralmente anunciam a prática da capoeira como símbolo da cultura nacional. Mas nem sempre foi assim e, por todo o século XIX e primeiras décadas do século XX, se ela não foi reprimida, esteve geralmente relacionada a uma visão negativa. Na década de 30 do século passado é que a prática cultural em destaque ganha visibilidade social positiva.

A capoeira é uma prática cultural enraizada na sociedade brasileira e vem alcançando uma grande projeção no mercado cultural internacional. Acredito que a conquista dessa visibilidade esteja, em parte, relacionada ao universo lúdico ao qual a prática da capoeira remete os indivíduos: a arena, o círculo de luta, os músicos e a participação marcante da assistência formam o panorama geral. A charanga[1] é composta por tocadores de berimbaus, atabaques, pandeiros, reco-recos e agogôs; os cantos cortam o ar, os ritmos podem ser lentos ou rápidos; a objetividade dos golpes varia conforme as condições e o desejo dos jogadores.

Acredito que a maioria dos leitores já tenha visto ou praticado a capoeira. Por isso me ausento, momentaneamente de maiores apresentações do objeto em seu referencial

real, ou seja, o jogo, o canto, a arena de luta posta em prática e me debruço sobre os aspectos metodológicos deste estudo.

II - Este estudo envolve discussões muito próximas das apresentadas nos trabalhos organizados e publicados por Eric Hobsbawm e Terence Ranger em uma famosa coletânea intitulada A invenção das tradições[2], simplesmente, porque trata-se de um estudo que problematiza a questão do papel das tradições na história contemporânea do Brasil. Hugh Trevor-Roper, ao estudar aspectos da identidade nacional dos escoceses, sugeriu que certas tradições são inventadas em determinados contextos e mesmo que tais tradições, muitas vezes, se sustente em sólidos argumentos históricos, apontando para origens distantes, estudos especializados acabam evidenciando lendas e raízes remotas falsificadas. Assim, também foi descoberto o grande golpe dos Macphersons que, ao falsificarem indícios, possibilitaram pensar em uma genuína tradição cultural escocesa desvinculada da irlandesa.[3] Este estudo, de forma semelhante, quebra mitos, aponta falsificações, reconhece as lendas. Ele também se assemelha, em outros aspectos, aos estudos desenvolvidos por David Cannadine ao investigar o significado dos símbolos e rituais da monarquia inglesa ao longo dos séculos XIX e XX.[4] Mas, fundamentalmente, trata-se de uma investigação

---

[1] Conjunto de músicos que tocam instrumentos e entoam cantos.
[2] Eric Hobsbawm e Terence Ranger. A invenção das tradições. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1997.
[3] Hugh Trevor-Roper. A invenção das tradições: a tradição das terras altas (Highlands) da Escócia. In Eric Hobsbawm e Terence Ranger. A invenção das tradições. Op. Cit., pp. 25-52.
[4] David Cannadine "Contexto, Execução e Significado do Ritual: a Monarquia Britânica e a "invenção da tradição", 1820 a 1977. In Eric Hobsbawm e Terence Ranger. A invenção das tradições. Op. Cit., pp.111-174. O autor realiza uma análise dos rituais da monarquia inglesa sob uma perspectiva diacrônica, comparativa e contextual. Espero ter alcançado o mesmo feito nos estudos sobre os rituais da capoeira.

inserida em um contexto de produção em massa de tradições. Fenômeno que parece ter ultrapassado as fronteiras européias, alcançando terras americanas.[5]

Os estudos sobre as ditas tradições culturais no Brasil ganharam relevância com as discussões mais gerais sobre a formação de uma cultura popular nacional. Mello Morais Filho, Sílvio Romero, Joaquim Manoel de Macedo, Luiz Edmundo, além de Nina Rodrigues, Manoel Querino e Afonso Arinos foram os precursores desses estudos. Nas décadas de 30 e 40, Edson Carneiro, Arthur Ramos, Gilberto Freyre e outros também se dedicaram aos estudos das tradições culturais. Alguns entre esses autores escreveram sobre a capoeira, buscando suas raízes distantes e seus aspectos tradicionais. [6] A partir deles a capoeira foi relacionada ao conceito de cultura popular. Na verdade este conceito foi cunhado no século XIX e surgiu vinculado à valorização das tradições e ao nacionalismo. Esse tipo de concepção foi particularmente forte em países europeus, em processo de unificação. [7] No Brasil, o mesmo processo ocorreu desde meados do século XIX e cresceu nas primeiras décadas do século XX, quando estudiosos da cultura nacional se dedicaram a analisar as formas e origens de diversas tradições culturais. O conceito de cultura popular, com o passar das décadas, vem sendo lapidado por diversas matrizes teóricas em um infinito debate.

Sustento a tese de que o processo de construção de uma cultura popular brasileira foi semelhante ao processo europeu de construção das culturas nacionais, quando as culturas populares foram vinculadas à idéia de tradição nacional. Obviamente, os estudos sobre o Brasil guardam formas peculiares à nossa formação social, na qual se misturam

---

[5] Eric Hobsbawm. "A produção em massa de tradições: Europa, 1879 a 1914. A invenção das tradições. Op. Cit., p. 271.

[6] Luiz da Câmara Cascudo. Dicionário do folclore brasileiro. Belo Horizonte, Itatiaia, 1988. No sexto capítulo busquei reconstruir o contexto de produção dos trabalhos dos folcloristas e culturalistas.

estratos culturais de diversas procedências. Nesse contexto, o país passava por transformações sociais radicais, como a troca do sistema político e do modo de produção social, demarcadas pela abolição da escravatura e a implantação do regime republicano. Foi nesse cenário que ocorreram mutações nas práticas culturais, quando foram impressos novos símbolos e significados sociais. Este estudo sobre a capoeira revela aspectos dessas transformações, a que me refiro como um fenômeno social de invenção de tradições populares.[8]

A tradição da capoeira aparece como uma linguagem formulada a partir de práticas e comunicações simbólicas. Procurei estudar o processo de estabelecimento dessa tradição no cenário cultural nacional, delimitar sua existência e aprofundar diversos aspectos de suas práticas de natureza ritual e simbólica. Este estudo sobre uma invenção da tradição possue um caráter interdisciplinar e encontra-se integrado a estudos mais amplos sobre a sociedade brasileira. Finalmente, busquei perceber a cultura da capoeira, não somente em seus significados e valores, mas também por dentro das relações sociais de poder, envolvendo diversos ambientes, ou seja, contextualizada em determinado lugar material.

Este trabalho busca demonstrar que a capoeira contemporânea (angola e regional)[9] é uma tradição inventada nas primeiras décadas do século passado em um contexto específico de construção de identidades nacionais. Tal obra envolveu diversos grupos sociais, como

---

[7] Ver Peter Burke. Cultura Popular na Idade Moderna. São Paulo, Cia das Letras, 1990 e Eric Hobsbawm. Nações e Nacionalismo desde 1780. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1990, pp.11-22.

[8] Para um melhor entendimento das discussões sobre tradição e cultura popular ver Maria Clementina Pereira Cunha. "A tradução da tradição. Cultura popular, tradições e folclorismo no Brasil do século XIX". Campinas, Unicamp, Centro de Pesquisa em História Social da Cultura (CECULT), mímeo, sd; Jaques Revel, Michel de Certeau e D. Júlia."A beleza do morto: o conceito de cultura popular". A invenção da sociedade. Lisboa, Difel, 1989, pp. 49-75, Mikhail Bakhtin. A cultura popular na Idade Média e no Resnascimento. São Paulo, Hucitec/Editora UNB, 1997 e Gerd Bornheim e outros. Cultura brasileira. Tradição. Contradição. Rio de Janeiro, Jorge Zahar/Funarte, 1987.

[9] A capoeira contemporânea encontra-se dividida em dois estilos básicos: angola e regional, que foram inventados na cidade de Salvador e tem como principais precursores mestre Bimba (regional) e mestre Pastinha (angola). Descrevo essas ramificações no quinto capítulo.

os praticantes do samba, do candomblé, intelectuais de diversas filiações filosóficas, empresários, governantes, membros dos movimentos negros e principalmente os capoeiras. A comprovação dessa tese resultou em um grande trabalho de levantamento de fontes de natureza diversa. O período de abordagem é difuso, apesar de estar centrado entre o final do século XIX e os anos 50 do século passado (1890-1950).

III - Segundo as fontes disponíveis, uma aparição histórica da capoeira se inicia no século XVIII. Mas somente no século XIX foi que ela alcançou uma visibilidade social de grandes proporções. Podemos encontrá-la em diversas cidades do Brasil. Belém do Pará, Manaus, Maranhão, São Paulo, Belo Horizonte, Pernambuco, Bahia e Rio de Janeiro.[10] Os dois últimos locais foram os de maior importância para o desenvolvimento da cultura da capoeira e foi para onde dirigi os esforços da pesquisa.

Para construir uma história da capoeira parti de uma comparação entre os diversos aspectos da prática e dos praticantes nas cidades do Rio de Janeiro e Salvador no século XIX e nas primeiras décadas do século XX, entendendo tal procedimento como um recurso em busca de singularidades e semelhanças. Para isso organizei uma série documental de natureza policial e jurídica. Agreguei dados que pudessem esquadrinhar um padrão social dos acusados no artigo 402 do código penal de 1890 na cidade do Rio de Janeiro. Para a cidade de Salvador o trabalho foi árduo e nervoso, já que não tinha certeza de encontrar as fontes necessárias. Contudo, consegui reunir material equivalente à cidade do Rio de

[10] Ver Antônio Liberac Cardoso Simões Pires. A capoeira no jogo das cores. Criminalidade, cultura e racismo na cidade do Rio de Janeiro (1890-1937). Campinas, dissertação de mestrado, Unicamp, 1995, introdução.

Janeiro e aplicar o método comparativo em história. A análise desse material representa a principal parte do trabalho e ocupa diversos capítulos. [11]

Nas primeiras décadas do século XX a prática da capoeira, antes cerceada e punida, passa a ser inserida entre modalidades esportivas, folclóricas, ganhando *status* de símbolo étnico.[12] Foi desencadeado um processo de significado ambíguo, no qual colocou-se em jogo a inclusão ou exclusão da prática no cenário cultural brasileiro. A capoeira mais uma vez persistiu e sobreviveu a partir de novas propostas, ou seja, a partir uma nova tradição que foi inventada, principalmente nas cidades do Rio de Janeiro e Salvador. Entretanto, essa tradição surgiu dividida em dois estilos - angola e regional - entre dois homens – mestre Bimba e mestre Pastinha. Contudo, dessa invenção fizeram parte diversos grupos sociais, entre eles localizei intelectuais e membros dos movimentos negros. Para realizar as análises sobre a participação desses grupos reuni um grande acervo de fontes sobre a capoeira. Diversos títulos de periódicos, fotografias, iconografias, documentos de cartório, memórias, relatos orais, escritos de viajantes e a bibliografia formam o quadro referencial das abordagens.[13]

Outra discussão, de cunho metodológico, relativa à inclusão de relatos orais e memórias inclui elementos peculiares à história oral. Realizei diversas entrevistas com praticantes da capoeira e outras pessoas que, apesar de não terem sido praticantes, mantiveram relações próximas a eles. Conversei com indivíduos relacionados a contextos

---

[11] Sidney Chalhoub. Trabalho, Lar e Botequim: o cotidiano dos trabalhadores no Rio de Janeiro da Belle Époque. São Paulo, Brasiliense, 1986 e Visões da liberdade. Uma história das últimas décadas da escravidão na Corte. São Paulo, Cia das Letras, 1990. Ver esses trabalhos para uma discussão sobre utilização de fontes jurídicas e policiais.

[12] A capoeira foi classificada como modalidade esportiva, artística e relacionada aos símbolos representativos da bralilidade, da mestiçagem e negritude.

[13] Reuni fontes jornalísticas referentes a diversos estados do país com intuito de analisar as visões dos intelectuais ao escreverem sobre a capoeira. Grande parte do material sobre os movimentos negros foi publicado no estado de São Paulo.

e gerações diferentes. A história oral entrou neste trabalho como um recurso metodológico, me indicando como tratar as fontes orais. Apesar de coletar, sistematizar, criticar, situar e analisar tais fontes, não me considero um praticante da história oral. Optei por trabalhar com diversas fontes disponíveis para os estudos sobre o tema. Também não sou contra aos que fazem uma história fundamentada em relatos orais. Contudo, apenas chamo a atenção para o fato de que o uso único de fontes orais pode prejudicar os procedimentos de construção do contexto da própria tradição oral de um grupo, gerando análises anacrônicas.[14] A discussão dos problemas mencionados pelos historiadores orais me ajudaram a explorar reminiscências individuais e coletivas, relações entre memória e identidade e os procedimentos nas entrevistas.[15] Outra perspectiva metodológica que aparece nesse estudo se refere aos usos da biografia . Nesse sentido, a ênfase recai sobre a vida de um personagem, a fim de interpretar a rede de relações na qual ele se insere. Apresento as possibilidades de escolha dos indivíduos frente a sistemas normativos[16] Enfim, o arcabouço teórico e metodológico abarca uma perspectiva que engloba os procedimentos básicos do ofício do historiador. Mas daquele que se preocupa constantemente com as visões de mundo dos indivíduos e suas experiências sociais.[17]

IV - Os procedimentos metodológicos em busca dos indícios históricos esclarecedores das ações dos capoeiras apontaram para uma série de mudanças de escala nas análises históricas. Foi necessário reconstruir o contexto micro e o contexto macro, chegando a uma

---

[14] No caso, a tradição oral presente entre os praticantes da capoeira confunde tradições passadas com presentes, criando histórias e contextos imaginários.

[15] Alistair Thomson, Michael Frisch e Paula Hamilton "Os debates sobre memória e história: alguns aspectos internacionais". In Marieta de Morais Ferreira e Janaína Amado (organizadoras). Usos e abusos da história oral. Rio de Janeiro, Fundação Getúlio Vargas, 1998, p.69

[16] Geovani Levi. "Usos da Biografia". In Marieta de Morais Ferreira e Janaína Amado. Usos e abusos da História Oral. Op.Cit., pp 167-182.

variedade de visões sobre o objeto.[18] Estabeleceu-se uma abertura, um diálogo entre esses níveis, levando os problemas do macro para o micro e do micro para o macro. Entender os contextos históricos de repressão e reabilitação da capoeira a partir de um enfoque nos indivíduos, abrindo a possibilidade de conhece-los de um ponto de vista dos padrões sociais, creio eu, somente enriqueceu a análise. Esse procedimento facilitou entendimentos sobre relações de autoridade, resistência e negociação. Na verdade, o trabalho apresenta uma filiação epistemológica bastante clara. O caminho escolhido foi o da história social, e as experiências da microanálise[19], de forma geral, orientam as abordagens. Contudo, a análise em muitos momentos tenta buscar uma ponte entre o micro e o macro, trabalhando também com dados agregados que respondem a diversos tipos de questões históricas, principalmente as relacionadas às condições de existência dos indivíduos, e ao teste de possibilidades.

Contudo, o fundamental da investigação parte do que diz respeito ao comportamento e à experiência humana em contextos sociais diversos. A reconstrução das identidades sociais aparece como tarefa obrigatória, e o enfoque está nas relações entre os indivíduos, nas situações vividas (de concorrência, de aliança, de solidariedade, de conflito etc.) e em seus símbolos sociais.[20] Nesta história dos capoeiras busquei conhecer os recursos materiais, cognitivos e culturais dos indivíduos. Esquadrinhei comportamentos sociais e busquei generalizações a respeito da cooperação e da competição. Dessa forma, as ações humanas

---

[17] E. P. Thompson. A formação da Classe operária inglesa. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1987.

[18] Jacques Revel. "Microanálise e construção do social". In Jacques Ravel (organizador). Jogos de escalas: a experiência da microanálise. Rio de Janeiro, Editora Fundação Getúlio Vargas, 1998, p.38. Aqui o contexto não aparece como algo estático.

[19] Ver Carlo Ginzburg. A Micro-História e outros ensaios. Lisboa, Difel, 1989. A micro-história apresenta diversas tendências internas: sisões que se refletem nas formas de analisar o objeto em seu contexto, ou mesmo nas formas de reconstrução do contexto.

[20] Jacques Revel (organizador). "Microanálise e construção do social". In Jogos de escalas: a experiência da microanálise. Rio de Janeiro, Editora Fundação Getúlio Vargas, 1998, p.17.

aparecem como fruto de um processo, em parte consciente, revelador dos usos que os indivíduos fazem de situações experimentadas. Obviamente, este estudo representa uma diversidade de formas de vida social e de pontos de vista dos atores. Esses procedimentos me levaram ao acesso e à análise de certas regularidades nas ações humanas, ao meu ver, fundamentadas em valores culturais.[21]

Demonstrei fundamentalmente que a capoeira angola e regional fazem parte de um sistema cultural inventado na primeira metade do século XX. Revelei seus vínculos reais com a tradição passada, comparei rituais e métodos. Verifiquei que, como próprio das tradições inventadas, esses estilos procuraram laços com o passado e a invariabilidade, mas enfrentam uma luta constante frente ao livre costume de jogar-se a capoeira. Essa tensão entre tradição e costume[22], no universo dos capoeiras, criou uma grande diversidade de estilos dentro dos estilos principais. A nova tradição da capoeira já surgiu esfacelada, sob signos e representações diferentes. E é uma tradição diversificada, que revela a pluralidade da sociedade estudada. Os praticantes da capoeira desenvolveram discursos ideológicos que impulsionaram a invenção de tradições para a prática. Eles criaram poderes de natureza cultural, dispondo de um capital material feito de informações, conhecimentos e realizações. Os capoeiras foram ativos no trabalho de articulação dessa tradição à idéia de cultura popular. Para isso eles fizeram as adaptações necessárias à prática da capoeira, recebendo de forma elaborada as influências da tradição escrita, transformando a cultura em símbolo de comunidade e nação. A seguir apresento um resumo dos capítulos.

---

[21]Paul-André Rosental."Construir o macro pelo micro: Fredrik Barth e a microstoria". In Jaques Revel (Organizador). Op.Cit, pp.149-172.

[22] Ver E.P. Thompson. Costumes em Comum. Estudos sobre a cultura popular tradicional. São Paulo, Cia das Letras, 1998. Para o autor os costumes estão em permanente transformação e cabe ao historiador descrever como eles se apresentam na cultura dos indivíduos. O termo "cultura" surge desprovido de um valor holístico ou ultraconsensual. Pelo contrário, a cultura humana aparece como agente revelador de interseções ou contradições profundas, com propriedades descritivas.

V – No primeiro capítulo, analiso aspectos da prática da capoeira na cidade do Rio de Janeiro e na cidade de Salvador no século XIX. A documentação coligida para o período constitui-se de um grande número de registros policiais, militares, fontes governamentais, literatura de época, iconografia, fotografias, relatos de viajantes, etc. O cerne do capítulo tenta apontar o lugar social da capoeira nessas cidades. Para a cidade do Rio de Janeiro, os recursos historiográficos foram maiores. Já para a cidade de Salvador, tive de buscar material "inédito". Este capítulo propiciou não somente a comparação como a análise do "vazio histórico" existente sobre a capoeira baiana no Oitocentos.

No segundo capítulo, me detive somente nos estudos sobre a cidade do Rio de Janeiro no período de proibição legal da capoeira (1890 –1937). Reuni duzentos e quarenta processos pelo artigo 402 do código penal de 1890 e os tratei de forma quantitativa e qualitativa, mudando as escalas de análise, tentando entender o material a partir de diversos enfoques. A essa documentação ainda se juntam fontes literárias e jornalísticas. Neste capítulo, reconstruo o contexto de repressão à capoeira. Busquei entender o processo de um ponto de vista dos capoeiras, descobrir como eles se relacionaram com a repressão, como eles revelam os procedimentos da repressão e os tratamentos dados à cultura da capoeira pelas diversas partes. As relações de conflito e de solidariedade ocupam lugar de destaque nos enfoques.

No terceiro capítulo, continuo analisando a capoeira na cidade do Rio de Janeiro, só que, desta vez, procuro elucidar o processo de reabilitação. As fontes jornalísticas e os relatos orais foi a documentação privilegiada. As discussões sobre a capoeira aparecem projetadas nacionalmente. Descrevo os procedimentos dos praticantes da capoeira carioca para reabilita-la em um universo desportivo, bem como os confrontos com outras

modalidades de luta, as conquistas, derrotas e os embates filosóficos com as alternativas apontadas pelos praticantes baianos.

O quarto capítulo foi dedicado aos estudos sobre a capoeira na cidade de Salvador no período de repressão (1890-1937). Segui os mesmos procedimentos adotados para os estudos da capoeira na cidade carioca e reuni uma série de fontes jurídicas e policiais que possibilitaram descrever os praticantes soteropolitanos naquele período. Realizei um cruzamento entre fontes escritas e relatos orais. Esse recurso me possibilitou encontrar os capoeiras baianos e realizar uma série de comparações com os capoeiras cariocas. Apresento semelhanças e singularidades; elementos comparáveis e não comparáveis e reconstruo aspectos peculiares à capoeira baiana.

No quinto capítulo descrevo o processo de reabilitação da capoeira na Bahia a partir de uma abordagem biográfica. As vidas de mestre Pastinha e mestre Bimba, respectivamente os "inventores" da capoeira angola e regional, aparecem como alternativa na revelação dos procedimentos dos indivíduos na invenção de uma tradição para a capoeira contemporânea. As fontes que fundamentam o capítulo são de uma grande diversidade. Busquei demonstrar o lugar social ocupado pelos personagens, seus laços sociais, desejos, frustrações e, principalmente, suas ações e visões de mundo.

No sexto capítulo, tratei dos intelectuais que escreveram sobre a capoeira na primeira metade do século. Obviamente, as fontes analisadas foram seus próprios escritos. Sílvio Romero, Manoel Querino, Edson Carneiro, Jorge Amado, Arthur Ramos, Roger Bastide e muitos outros intelectuais que escreveram sobre a capoeira tornaram-se objetos de análise. Neste capítulo descrevo os conflitos simbólicos entre os intelectuais ao realizarem a transformação dos símbolos étnicos em nacionais. Intelectuais comunistas, socialistas,

fascistas, sociais democratas, liberais e indivíduos dos mais diversos matizes ideológicos são os personagens principais das abordagens.

Finalmente, no sétimo e último capítulo, investigo o que as organizações dos negros no período entendem por cultura negra. As respostas foram variadas e o trabalho de pesquisa projetou a descrição de inúmeros agrupamentos divergentes em relação às perspectivas de construção de uma cultura étnica. Utilizei como fontes diversos jornais da "imprensa negra", editados em São Paulo na primeira metade do Século XX. Busquei descobrir quem foram os negros que se organizaram em "associações de homens de cor", suas práticas, suas escolhas...

CAPÍTULO I - A CAPOEIRA NO RIO DE JANEIRO E NA BAHIA DO SÉCULO XIX.

1) O Rio de Janeiro: início do século XIX e a aparição da capoeira.

Para a realização deste estudo sobre a formação histórica da capoeira contemporânea, foi imprescindível uma grande volta no tempo, buscando os primórdios da capoeira urbana que se consolidou ao longo do século XIX.

A literatura e a documentação policial acabaram deixando pistas fundamentais que marcam as identidades sociais dos capoeiras em diversos momentos da história. Aqui, apresento ao leitor algumas dessas identidades a partir dos agentes sociais. Assim, busquei observar o lugar social da capoeira enquanto elemento da cultura escrava, os processos de transformação dessa cultura, as visões sobre ela e seus agentes.

A historiografia produziu precisamente cinco referências importantes no que diz respeito à reunião de material sobre o assunto. Temos um primeiro grande achado nas pesquisas de Leila Mezan Algranti, em O Feitor Ausente, 1988.[1] Além disso, há ainda a reunião de fontes policiais para o período feita por Thomas H. Holooway, 1988.[2] Em 1994, surge a dissertação de mestrado de Eugênio Libano Soares, A Negregada Instituição[3] abordando a capoeira no período entre 1840 a 1890. Em 1998, o mesmo autor apresenta como trabalho de doutoramento uma história social dos capoeiras na primeira metade do

---

[1] Leila Mezan Algranti. O feitor ausente: estudos sobre a escravidão urbana no Rio de Janeiro. 1808-1822. Petrópolis, Vozes, 1988.

[2] Ver Thomas H. Holloway. "O Saudável terror" Repressão policial aos capoeiras e resistência dos escravos no Rio de Janeiro do século XIX. Rio de Janeiro, Revista do centro de estudos afro-asiáticos, 16, 1989.

[3] Carlos Eugênio Libano Soares. A negregada Instituição. Os capoeiras no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, Ed. Secretaria Municipal de Cultura, 1994.

século XIX.[4] Por fim, enfatizo meus estudos, por ocasião da minha dissertação de mestrado.[5]

No início do século XIX, os capoeiras já eram bastante conhecidos, na cidade do Rio de Janeiro, pois tais personagens aparecem nos relatos que remontam ao final do século XVIII, época do "major Vidigal" , um policial que ficou famoso por usar a capoeira em suas contendas com escravos fugidos, feiticeiros e com os próprios capoeiras.[6] Mas foi após a fundação da polícia civil e militar, que encontramos, com maior constância, registros dos capoeiras em fontes históricas. No período de 1810 a 1821, entre as 4853 prisões efetivadas pela polícia na cidade do Rio de Janeiro, 438 (9%) foram por acusação de prática da capoeira.[7] Nesse período, os capoeiras formaram grupos e interferiram na relações de poder no espaço urbano da cidade do Rio de Janeiro, assim como nas relações entre escravos e senhores e entre os próprios escravos.

A tese de doutoramento de Carlos Eugênio Libano Soares revela de forma mais aprofundada algumas características da capoeira nas primeiras três décadas do século XIX. O autor percebeu que, nesse período, os capoeiras se encontravam divididos em grupos formados, em sua maioria, por africanos, mas havia também a presença de escravos nacionais (crioulos).[8]

No ano de 1832, a polícia militar também registrou a atuação dos capoeiras:

---

[4] Carlos Eugênio Libanio Soares. A capoeira Escrava no Rio de Janeiro 1808-1850. Campinas, Tese de doutorado, Unicamp, 1998.

[5] Ver Antonio Liberac Cardoso Simões Pires. A Capoeira no jogo das cores. Criminalidade, cultura e racismo na cidade do Rio de Janeiro (1890-1930). Campinas, Dissertação de mestrado, Unicamp. 1996.

[6] Ver Manoel Antonio de Almeida. Memórias de um sargento de milícias. Rio de Janeiro, Ed. Crítica, 1978.

[7] Leila Mezan Algranti. Op. Cit., pp.156,157 e 210.

[8] Carlos Eugênio Libano Soares. Op. Cit. (1998), pp. 48-51. O autor esclarece que 77% dos presos "por capoeira" ou "jogando capoeira" eram africanos. Em um total de 316 presos capoeiras, 91% eram escravos, sendo a maioria da África Centro Ocidental.

"os pretos capoeiras e outros indivíduos de semelhante ordem costumam a trazer sovelões e outros instrumentos desta natureza ocultos dentro de marimbas de pedaços de cana-de-açúcar, e no cabo de chicotinhos pretos feitos no país".[9]

Os capoeiras estiveram organizados em grupos específicos na sociedade carioca, e uma das características fundamentais desses capoeiras era seu caráter de agrupamento armado. Esse registro da polícia militar é revelador por apontar algumas das armas utilizadas pelos capoeiras, como o "sovelão".[10] Quatro anos depois, o juiz de paz da freguesia de Santana pedia providências ao comandante da polícia militar para reforçar as patrulhas no Campo de Honra, onde os capoeiras costumavam se reunir armados de ferros e provocando desordens.[11] Os capoeiras mantinham verdadeira fixação pelos locais onde se concentravam as forças militares, como foi o caso do Campo de Honra (atual praça da República no centro da cidade do Rio de Janeiro), onde as tropas faziam as manobras e apresentação de armas. Acredito que as relações entre os grupos militares e capoeiras se deram pela própria existência de capoeiras nas fileiras militares.

Os grupos de capoeiras eram formados por africanos de diversas etnias.[12] Eles já tinham desenvolvido símbolos próprios, sendo fitas coloridas e chapéus a marca distintiva dos agrupamentos. Também aparecem os "pretos nacionais", os chamados crioulos. Os grupos eram formados por escravos armados, focos de resistência atuando por dentro do sistema. Esse aspecto será algo que irá diferenciar o caráter político dos grupos de capoeiras - enquanto foco de resistência à escravidão - do caráter político dos grupos de quilombolas. Os embates eram abertos e a tomada de espaços nas freguesias era uma

---

[9] AGPMERJ – Correspondências recebidas – 16/11/1932.
[10] Instrumento de ferro em forma de haste cortante e pontiaguda que os sapateiros e correeiros usam para furar o couro a fim de coser.
[11] Ver Thomas H. Holloway. Op. Cit., p.131.
[12] Carlos Eugênio Libanio Soares. (1998) Op. Cit. P.493. O autor acusa a presença de escravos entre as etnias Congo, Angola, Canbinda, Calabar, Benguela, Cabunda, Rebolo e Mina.

forma de exercer poder, o que ameaçava as autoridades constituídas, as quais não tiveram como impedir de forma eficiente a aparição dos grupos de capoeiras. Eles se impuseram no cenário carioca na primeira metade do século XIX. Os grupos sociais dominantes tiveram que "negociar" com os capoeiras. As elites imperiais mantinham laços com os capoeiras desde os anos 20 do século XIX. Isto pode ser comprovado pela clamorosa recepção aos capoeiras após a expulsão do batalhão de irlandeses sublevados na capital do Império.[13]

A organização do poder imperial passou pela organização das forças militares e as estratégias de controle social surgiram das instituições normalizadoras da sociedade da Corte. Enquanto o Estado começava a ser organizado no país, os grupos de trabalhadores escravos e livres também intensificaram os laços de socialização. A atuação dos capoeiras preocupava as autoridades:

"havendo nesses últimos dias os capoeiras desenvolvido um atrevimento que chega ao último ponto, até cometendo alguns ferimentos, e convindo a bem do sossego público refrear tal audácia, oficiei hoje ao sub-delegado da cidade para que todos os escravos presos por esse motivo fossem remetidos à Casa de Correção, para serem castigados com 100 açoites. Oficiei igualmente ao administrador da dita Casa para que, além desse castigo fossem empregados nos trabalhos por um mês, a ver se com esta providência se consegue chamá-los à ordem"[14]

As medidas contra os capoeiras foram aprovadas pelo ministro da justiça e os escravos presos por esta prática foram remetidos à casa de Correção para receberem os devidos castigos.

Uma estatística feita por Holloway, nos primeiros anos da década de 50, demonstra como cresceu de intensidade a repressão aos capoeiras em toda a primeira metade do século XIX. Holloway demonstra que dos 81 presos por capoeira no Calabouço, no período entre os anos de 1852 e 1858, 66 (81.5%) foram açoitados, na média de 81 açoites por pessoa, e

[13] Carlos Eugênio Libano Soares. (1998) Op. Cit. P. 263.

dois receberam palmatoadas na média de 42 cada.[15] Entretanto, os senhores de escravos protestaram por várias vezes contra o excesso de castigos e principalmente contra os trabalhos forçados, prática que impedia temporariamente a utilização da mão-de-obra em proveito próprio.[16]

O castigo de açoites, no entanto, não atingia os trabalhadores livres que passam a constar na documentação policial, o que dificultou e tornou mais complexa a repressão à cultura da capoeiragem na cidade do Rio de Janeiro.

A organização dos grupos de capoeiras em maltas aparece no início da segunda metade do século XIX. Os capoeiras que eram presos e identificados como pertencentes a uma malta estavam sujeitos a punições mais severas. A denominação de "maltas" tornou-se a cristalização de uma linguagem das instituições policiais no trato com grupos "marginais" ou "marginalizados". "Marginais" levando-se em conta a possibilidade da existência de um agrupamento organizado e consciente, ou seja, um grupo de bandidos, que possuía conhecimento sobre as leis impostas e que as transgrediram. "Marginalizados": no sentido da extensão, por parte da fala policial, de estigmas sociais a determinados agrupamentos de trabalhadores livres e escravos no século XIX. Tudo indica que no início do século XIX a capoeira já estava estabelecida enquanto uma forte cultura escrava, disseminada pelas diversas etnias africanas, sendo ainda um importante instrumento de mobilização dos escravos no espaço urbano da cidade do Rio de Janeiro.

---

[14] NA IJ6 203 Registro de ocorrências policiais. Chefe de polícia. (OCP-C). 08/04/1845.
[15] Ver Thomas H. Holloway. Op. Cit., p.134. Calabouço era o nome da prisão para escravos desde o século XVIII..
[16] Ibidem, p.135.

2) O Rio de Janeiro: a capoeira na segunda metade do século XIX

Na segunda metade do século XIX, a quantidade de registros disponíveis sobre a capoeira é assombrosa para qualquer historiador que não esteja acostumado ao árduo trabalho de coleta nos arquivos públicos. As fontes de estudos são variadas e os capoeiras aparecem na literatura em geral, em fontes jornalísticas, nos Anais da Câmara dos Deputados e principalmente na documentação policial. Frente a essa documentação, creio que o melhor caminho é o de investigar a constituição e as características das maltas.

Plácido de Abreu explica que, na segunda metade do século XIX, os capoeiras estiveram divididos em dois grandes grupos denominados de nações Nagoa e Guaiamu.[17] Na verdade, cada nação era formada por diversos grupos de capoeiras que se organizaram geralmente por bairros ou seja, uma nação significava a aliança entre um conjunto de grupos, representando um certo domínio sobre áreas específicas da cidade A historiografia ainda não chegou a uma definição categórica dos termos que denominaram essas duas grandes nações. As informações de Plácido de Abreu apontam, entretanto, para diversas características desses grupos e possuem uma importância singular, pois revelam a linguagem interna. A partir daí, temos um olhar de dentro, de um indivíduo que participou ativamente dessas organizações, tendo sido um "amador".[18]

O autor deixou, sem dúvida, o relato mais fascinante sobre os capoeiras no século XIX e escreveu que os Nagoas e Guaiamus estiveram divididos em diversos "partidos". Ele esclarece que guaiamu é o capoeira que pertence aos partidos de São Francisco, situado

[17] Ver Antonio Liberac Cardoso Simões Pires. Op Cit. O segundo capítulo foi dedicado a descrição dos capoeiras da cidade do Rio de Janeiro no século XIX.

[18] Sobre Plácido de Abreu ver Antonio Liberac Cardoso Simões Pires. Op. Cit., p.58. Segundo Plácido de Abreu", Amador" foi, na segunda metade do século XIX, o termo classificatório dos praticantes da capoeira

no grande centro da cidade do Rio de Janeiro, Santa Rita, Marinha, Ouro Preto, São Domingos de Gusmão, além de outros grupos menores. Os nagoas seriam os pertencentes aos partidos de Santa Luzia, São José da Lapa, Santana, Moura, Bolinha de Prata, além de outros.[19] Esses grupos denomidados de "partidos" por Plácido de Abreu estiveram divididos por freguesias e áreas específicas no interior das freguesias da cidade. Esses partidos também estariam demarcados a partir de símbolos, principalmente os que faziam referências às cores: o vermelho dos Guaiamuns e o branco dos Nagoas. Segundo Plácido de Abreu, eles emitiam "gritos" de guerra:

"E lapa. E espada. Quando é daquela província. E a senhora de cadeira quando é de Santana. E velho carpinteiro. Quando é de São José. E assim por diante".[20]

Os aspectos que marcam as autoclassificações dos grupos[21] são muito reveladores dos referenciais lógicos das divisões espaciais entre os grupos de capoeiras. Flor da Gente era o grupo da freguesia da Glória, local de "gente fina", zona sul da cidade, moradia dos mais abastados. Já as outras denominações foram criadas a partir de uma característica do santo católico correspondente à freguesia. A citação acima expressa uma cultura assentada na divisão espacial das freguesias; os indivíduos assumiam para si e para o grupo os limites de áreas geográficas e davam sentido social e simbólico a elas, identificando a sua comunidade. 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

---

que não eram vistos enquanto profissionais, ou seja, aqueles que dominaram os elementos constitutivos da prática da capoeira e tornaram–se seus principais referenciais.

[19] Plácido de Abreu, Os capoeiras. Rio de Janeiro, Tipografia da escola de Serafin José Alves, sd, pp. 21-22. A expressão "partido" como referência para esses agrupamentos pode ter surgido das relações políticas que esses grupos mantiveram na sociedade monarquista, ou simplesmente, teria sido uma referência a seu sentido arcaico: parte de alguma coisa, neste caso, cada grupo de capoeira como parte da nação

[20] Ibidem p.2

[21] Em nenhum momento Plácido de Abreu se refere a esses grupos utilizando a denominação de maltas de capoeiras, o que diferencia sua fala da linguagem originariamente policial.

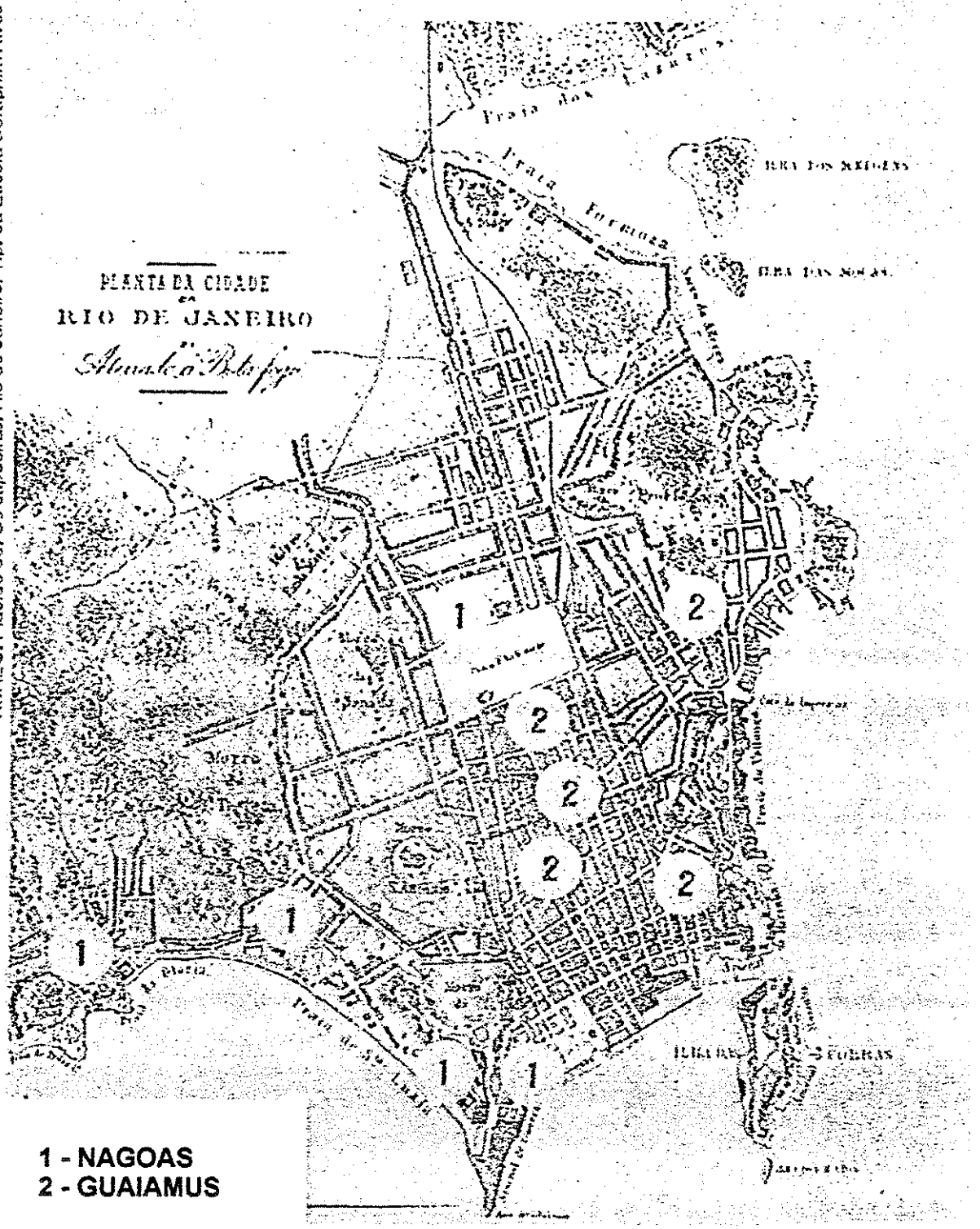
políticas, filosóficas. Para ser capoeira tinha que se ter uma série de atributos pessoais que preparavam os indivíduos para os tipos de relacionamento produzidos na e para a manutenção da cultura da capoeiragem.

Para uma melhor visão das informações de Plácido de Abreu, utilizarei dois mapas e algumas análises do trabalho de Carlos Eugênio Líbano Soares, intitulado A negregada instituição. Os capoeiras no Rio de Janeiro, (1994). Soares elaborou dois mapas representativos da geografia das maltas, a partir das informações coletadas por Plácido de Abreu. Eles nos ajudam a visualizar a distribuição dos grupos nagoas e guaiamus. No mapa 1 (página seguinte), temos as divisões espaciais entre os nagoas e guaiamuns. Assim, podemos observar que os pontos da cidade pertencentes ao guaiamuns se estendiam desde a atual praça XV até os limites do Campo de Santana (atual Praça da República). Já os nagoas, habitavam o que denominamos hoje áreas do centro da cidade e parte da zona sul. No mapa 2 (página seguinte), podemos ver a classificação dos grupos nagoas e guaiamuns na cidade do Rio de Janeiro.

Dessa maneira, grupos de capoeiras estiveram divididos e presentes em toda a cidade do Rio de Janeiro, ocupando as áreas centrais. Veremos a seguir o que pode explicar essas divisões em grupos, ou seja, alguns aspectos dos conflitos e rituais.

Alguns estudiosos da capoeira já arrolaram uma série de hipóteses para explicar as divisões entre estes grupos. Uma delas busca sua origem nas etnias escravas, o que fundamentaria a formação das nações Nagoas e Guaiamuns.[22] Em um primeiro momento, a divisão se fundamentaria no conflito entre as etnias e num segundo, passaria a compor um campo de divisão entre africanos e crioulos. Entretanto, cabe ressaltar que as pesquisas em

MAPA 1
Nagoas e guaiamus

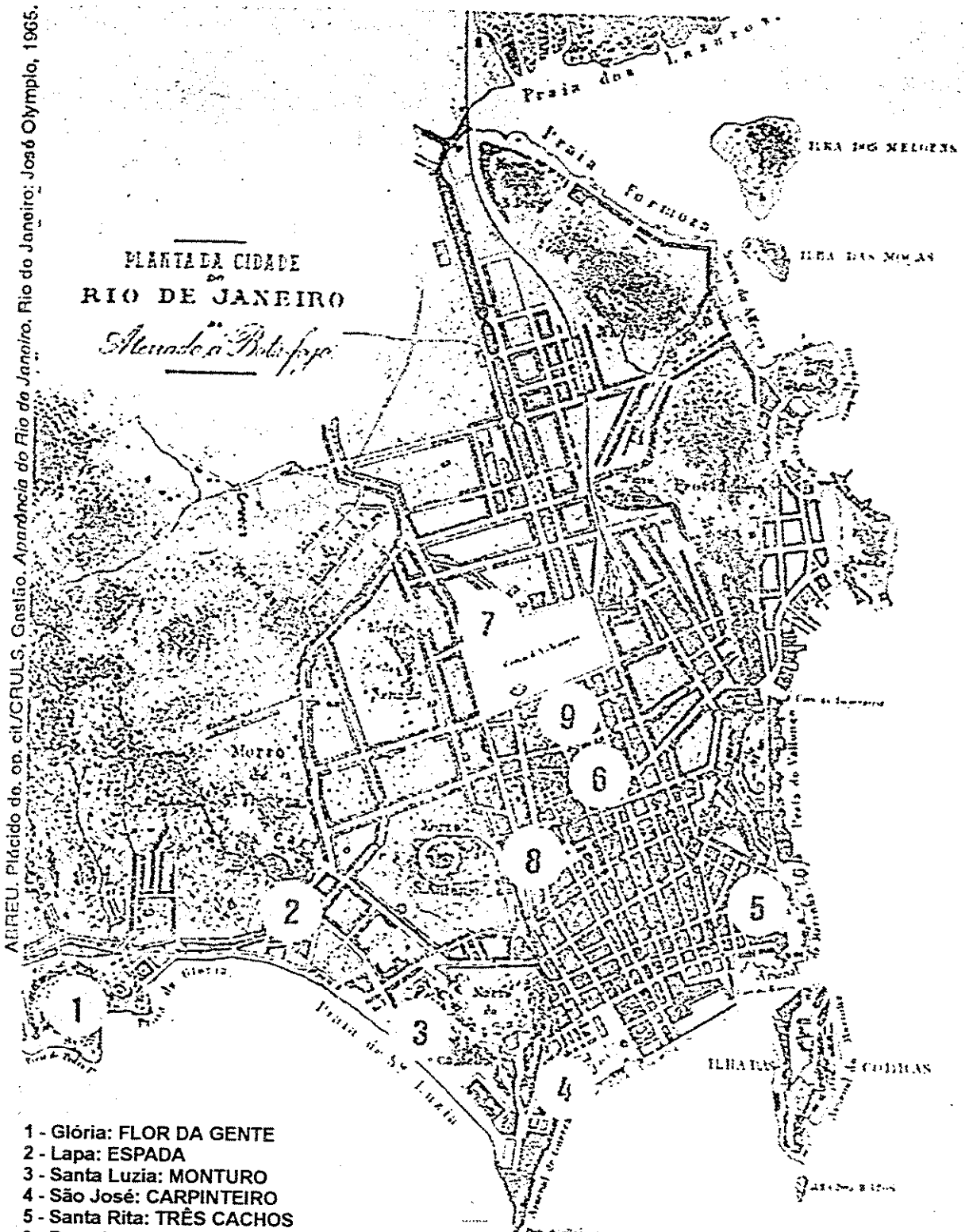


ABREU, Plácido de, *Os capoeiras*. Rio de Janeiro: Tip. da Escola Seraphim Alves de Brito, (1886).

Mapa arquitetural da cidade - parte comercial. Rocha Fragoso, 1874.

MAPA 2

Maltas de Capoeira no Rio de Janeiro



ABREU, Plácido de, op. cit/CRULS, Gastão. *Aparência do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1965.

1 - Glória: FLOR DA GENTE
2 - Lapa: ESPADA
3 - Santa Luzia: MONTURO
4 - São José: CARPINTEIRO
5 - Santa Rita: TRÊS CACHOS
6 - Bom Jesus do Calvário: DOS OSSOS
7 - Campo de Santana: CADEIRA DA SENHORA
8 - Largo de São Francisco: FRANCISCANOS
9 - São Jorge: LANÇA

Mapa arquitetural da cidade - parte comercial. Rocha Fragoso, 1874.

andamento ainda não chegaram a encontrar dados comprobatórios de tais possibilidades. A partir da segunda metade do século XIX, as relações sociais que fundamentaram as divisões entre os grupos de capoeiras ficaram mais complexas do ponto de vista do historiador, uma vez que tem de lidar com os diversos grupos sociais que compõem o mundo da capoeiragem.

"Quando, por exemplo, a banda de música sai do centro da cidade, isto é, a terra dos Guaiamuns, e dirige-se para os lados da Lapa, ou Cidade Nova, os capoeiras que pertencem àqueles partidos acompanham o batalhão, prevenidos para o encontro com os Nagoas, visto irem em terra alheia".[23]

Plácido de Abreu sugere que a divisão entre os grupos de capoeiras também esteve referenciada ao ambiente militar. Como ele mesmo explica, os capoeiras costumavam se apresentar frente aos batalhões e suas bandas de música. Nesses momentos, os capoeiras expressavam seu arquétipo de guerreiros associando-se aos soldados do exército. A capoeira representava o confronto entre os batalhões militares de cada região, cultura militar mantida até os dias de hoje, com as disputas esportivas e de outra natureza que fazem parte da formação da personalidade militar. Assim, os capoeiras se colocavam à frente das bandas realizando saltos e exercícios de agilidade que compuseram o teatro de luta desses grupos.

As divisões entre os grupos estiveram certamente pautadas em rituais de conflito, pois, mesmo na literatura da época, há referências a aspectos de tais regras, como no caso de Aluízio de Azevedo, que reproduziu um confronto entre dois partidos, os cabeças-de-gato e os carapicus:

---

[22] Ver o trabalho de Luiz Sérgio Dias. Quem tem medo da capoeira? 1890-1906. Rio de Janeiro, tese de mestrado no departamento de história da UFRJ, 1993, p.110, Muniz Sodré. O terreiro e a cidade. Petropolis, Vozes, 1988, p.54.

[23] Plácido de Abreu. Op. Cit. p.3.

"Houve nas duas maltas um súbito espasmo de terror . Abaixaram-se os ferros e calou-se o hino da morte. Um clarão tremendo ensangüentou o ar que se fechou de fumaça fulva (...) Os cabeças-de-gato, leais nas suas justas de partido abandonaram o campo, sem voltar o rosto, desdenhosos de aceitar o auxílio de um sinistro e dispostos até a socorrer o inimigo, se assim preciso fosse. E nenhum dos carapicus os feriu pelas costas. A luta ficava para outra ocasião."[24]

No entanto, creio que Aluizio de Azevedo reproduziu este confronto entre nagoas e guaiamuns mudando o nome dos grupos. Um confronto possível, já que muitos capoeiras moraram em cortiços na cidade do Rio de Janeiro. Essa fonte literária apresenta a linguagem policial no tratamento dos grupos, classificando-os de maltas. A descrição de Aluízio Azevedo sugere também a existência de regras de confronto, uma moral própria dos grupos que não poderia ser quebrada. O ritual da capoeiragem organizava o conflito entre capoeiras, o qual, segundo Plácido de Abreu, poderia ser suspenso quando aparecia a polícia, para que os capoeiras organizassem as manobras de defesa e ataque contra a polícia.[25] Existia uma preparação física e psicológica para as lutas a partir de treinamentos individuais ou em grupo. Os Guaiamuns costumavam ensaiar os iniciantes no Morro do Livramento, em um lugar denominado Mangueira:

"Os ensaios faziam-se regularmente nos domingos de manhã e constavam de exercícios de cabeça, pé e golpe de navalha e faca. Os capoeiras de mais fama serviam de instrutores àqueles que começavam. A princípio os golpes eram ensaiados com armas de madeira e por fim serviam-se de próprios ferros , acontecendo muitas vezes ficar ensangüentado o lugar dos exercícios. Os Nagoas faziam os mesmos ensaios, com a diferença que o lugar escolhido por eles era a praia do Russel, para os partidos de São José e Lapa, e o Morro do Pinto para o de Santana"[26]

Os treinamentos geraram métodos preciosos para a reprodução da capoeira, alcançando uma expansão impressionante por toda a cidade. Acredito que os métodos de

---

[24] Ver In Aluizio de Azevedo. O Cortiço. Belo Horizonte, Itatiaia, 1980, p.155.
[25] Plácido de Abreu. Op. cit., p.4.
[26] Ibidem.

repetição intensiva dos movimentos e a divisão em fases de aprendizado foram os aspectos mais importantes na formação do que poderíamos chamar de movimento de reprodução da cultura da capoeira naqueles dias e que permanecem até os dias de hoje.

Os grupos ensaiavam um movimento de ocupação da cidade, suas fronteiras estavam nitidamente demarcadas. Os locais escolhidos para treinamento mantinham certa distância uns dos outros, em espaços reservados, ou seja, a prática foi concentrada em terrenos baldios, que, nesse movimento de ocupação, tornavam-se, pelo menos circunstancialmente, comunitários, ocupados pelos capoeiras da região. A existência dessas delimitações espaciais fez parte de relações complexas entre diversos agentes que ocuparam diferentes lugares sociais. Políticos, policiais, moradores, comerciantes e capoeiras teceram teias próprias ao contexto, muitas vezes não inteligíveis a um primeiro olhar.[27]

Plácido de Abreu, nosso informante e "capoeira amador", em seus passeios pelo ambiente da capoeiragem, nem só sangue viu, pois menciona diversos aspectos lúdicos da capoeira no século XIX:

"Os guaiamuns cantavam:
Terezinha de Jesus
Abre a porta apaga luz
Quero ver morrer nagoa
A porta do Bom Jesus
Os nagoas respondiam:
O castelo içou bandeira
São Francisco repicou
Guaiamu está reclamando
Manoel preto já chegou".[28]

Os cantos da capoeira faziam parte dos rituais de conflito entre os grupos. O que podemos perceber neste canto, o qual o próprio autor chamou de "toada", é a representação

[27] Sobre a aprendizagem ver: Antonio Liberac Cardoso Simões pires. Op. Cit., pp.64-65. Nessa parte da dissertação referi-me de forma minuciosa a diversos aspectos do ensino da capoeira no século XIX no Rio de Janeiro, com base em fontes iconográficas e policiais.

de um desafio entre grupos de capoeiras: momento em que o conflito é amenizado e regrado pelo aspecto lúdico. A musicalidade da capoeira deve ter sido um aspecto constantemente presente na prática cultural. As fontes mais variadas demonstram a presença da ludicidade na capoeira; temos o trabalho iconográfico de Rugendas "Folguedo Guerreiro", no qual há o registro de um grupo de capoeiras em uma esquina. (ver página seguinte). Nesse quadro, pode-se ver a presença marcante de diversos instrumentos musicais, como o tambor, berimbau[29], palmas de mãos, gestos que sugerem a existência do canto e várias armas. O lúdico esteve presente nos rituais de conflito e talvez os capoeiras estivessem próximos ao que Rugendas[30] definiu e chamou de guerreiros. Segundo ele, era uma dança de guerra, um treinamento quase militar, se não fosse o próprio aspecto lúdico que amenizava os confrontos. A iconografia sobre a capoeira no século XIX é rica e ainda registra outros instrumentos musicais e movimentos que misturam luta e dança.[31]

Os capoeiras reuniam-se geralmente em tavernas, de suas respectivas freguesias, além de igrejas, praças, festividades públicas variadas e em seus lugares de treinamento. Adolfo Moralles de Los Rios informa que os capoeiras tinham o hábito de fazer malabarismos nas torres de igrejas e que provavelmente mantinham relações com grupos católicos[32] Os capoeiras também costumavam aparecer, como já mencionado, frente aos batalhões do exército. Eles estiveram em diversos momentos da vida pública e participaram de outras manifestações como das folias de reis, sambas, batuques e das festas do bumba-meu-boi,

---

[28] Plácido de Abreu. Op.Cit., pp.3.
[29] A presença do berimbau fica mais clara nos esboços da obra.
[30] Jean Baptiste. Viagem pitoresca e histórica ao Brasil. São Paulo, Livraria Martins, tomo I, vol. I e II, sd.
[31] Antonio Liberac Cardoso Simões Pires. Op. Cit., pp.68-71. Nessa oportunidade apresento diversos trabalhos iconográficos que ilustram a ludicidade da capoeira na cidade do Rio de Janeiro.
[32] Ibidem, P.71. Os capoeiras apareciam nas festas de N.S. da Glória, realizada no Outeiro da Glória, na festa da Penha e em praça pública de diversas freguesias da cidade.

Johan Moritz RUGENDAS - Jogo de capoeira

deixando sempre características da capoeira nessas outras manifestações culturais e certamente também trazendo características delas para si.[33]

Como já tive a oportunidade de mencionar, na primeira metade do século XIX, os grupos de capoeiras eram geralmente formados por uma grande diversidade de etnias escravas. Depois essa cultura foi se expandindo pelos espaços urbanos, formando grupos que englobaram não só escravos, mas diversos outros segmentos da sociedade escravista imperial. A partir do material sobre prisões de capoeiras, localizado por Thomas H. Holloway, ao estudar a polícia carioca, e as estatísticas feitas por Carlos Eugênio Soares sobre registros de presos em diversas estâncias policiais, podemos desenhar para o leitor um quadro mais aprofundado da composição dos grupos.[34] Soares demonstra que, na metade do século XIX, a faixa etária dos presos capoeiras variou de 15 a 35 anos; entre os africanos é que as faixas etárias são superiores a 35 anos. Pode-se perceber uma grande presença de menores muito conhecidos na época pela denominação de "carrapetas" ou "caxinguelês", os quais em muitas ocasiões cumpriram o papel de carregar armas e provocar o inimigo.[35]

A partir da segunda metade do século XIX, a presença da cultura da capoeira chegou a ser uma marca das relações culturais na cidade do Rio de Janeiro e os registros policiais apontam a presença de escravos, homens livres, libertos, imigrantes, sertanejos, caboclos, portugueses, espanhóis, norte-americanos e nordestinos, ou seja, uma longa série de classificações dos indivíduos que existiram na organização social do século XIX.[36] Em 1881, 40% dos capoeiras presos eram escravos e 60% eram livres. Entre os livres 61%

---

[33] Ibidem P.72-73.
[34] Ver Carlos Eugênio Soares (1986) Op.Cit., pp.105.
[35] Sobre a presença de menores nos grupos ver relatório dos Negócios do Ministro da Justiça de 1878. Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro (AGCRJ)
[36] Carlos Eugênio Soares. (1986)Op. Cit., pp.117.

exerciam ofícios artesanais e os demais se constituíam de trabalhadores de rua (10%) e domésticos (4,8%). Já entre os escravos, a presença majoritária foi das ocupações domésticas, representando 40% entre os presos e, em segundo lugar, aparece uma grande porcentagem de escravos sem especialização (26,7%). Os escravos que trabalhavam na rua aparecem em terceiro lugar, mas isso pode ser uma armadilha dos dados estatísticos. Se 26% dos escravos não possuem funções especializadas, é muito grande a probabilidade de trabalharem nas ruas, como escravos ao ganho. Creio que naquele contexto social a cultura da capoeira esteve no cotidiano dos indivíduos que trabalharam nos ofícios de rua de forma mais importante do que os dados estatísticos tendem a apontar. Os artesãos estão em último lugar (12%) enquanto presença nos grupos de capoeiras .[37]

Já mencionei em diversos momentos as relações entre capoeiras e militares. Segundo Plácido de Abreu, os capoeiras utilizaram padrões militares em suas classificações hierárquicas. Essa característica de grupos paramilitares fica mais acentuada pelo extensivo uso de armas na prática dos capoeiras. Seus laços sociais parecem ter se estendido também pelas organizações políticas partidárias do sistema monarquista, estando os capoeiras presentes de forma estrutural nas contendas eleitorais. Os capoeiras aparecem na documentação tanto literária, quanto policial com uma série de identidades relacionadas às práticas políticas do período. Eles exerceram funções de guarda-costas, cabos-eleitorais e capadócios, chegando a ser comparados aos *boxers* na Inglaterra, que teriam exercido tais funções políticas.[38]

Manduca da Praia, foi um capoeira famoso por suas atividades políticas. Ele teria sido cabo eleitoral do Partido Conservador, este defendia, em época eleitoral, armado de

---

[37] Ibidem, pp.142.
[38] Antonio Liberac Cardoso Simões Pires. Op.Cit., pp.77.

facas, navalhas e células de votação.[39] A participação dos capoeiras no sistema político eleitoral monarquista parece ter dificultado a repressão aos grupos. Assim, conforme os conflitos entre as tendências políticas, diminuía ou aumentava o nível da repressão policial.[40]

Outro momento revelador deu-se a partir da eclosão da Guerra do Paraguai, quando o governo imperial realizou uma grande campanha de recrutamento de indivíduos nas camadas subalternas da população. Diversos capoeiras do Rio de Janeiro e de outras províncias do Brasil foram para a guerra, ficando famosos pelos seus feitos.[41] Mas, após a Guerra do Paraguai, esses soldados capoeiras voltaram à Corte com status de militares, aumentando os laços de solidariedade entre o exército e grupos de capoeiras, o que lhes deu relativa imunidade frente à repressão policial:

"É pois evidente a dificuldade que encontra a autoridade de proceder contra eles principalmente por não poderem ser em generalidade considerados como vagabundos, por serem guardas nacionais, praças escusas, ou reformados do Exército e Armada, artífices do Arsenal de Marinha e Guerra, e nesta qualidade reclamados pelos seus respectivos comandantes."[42]

A dificuldade de repressão aos capoeiras nesse contexto de pós-guerra ainda aumentou com as cisões políticas entre liberais e conservadores e o surgimento do movimento republicano. As eleições de 1873, ficaram conhecidas pela violência desencadeada pelos grupos políticos e pela participação efetiva das maltas de capoeiras, principalmente a da "Flor da Gente", a malta da freguesia da Glória, vinculada ao deputado Luiz Joaquim Duque Estrada Teixeira, do partido conservador. Os conflitos políticos envolvendo os capoeiras da Flor da Gente acabaram originando a instituição chamada de

---

[39] Ibidem.
[40] Ver Eugênio Libanio Soares. (1994) Op. Cit., pp.187. Segundo o autor os grupos de capoeiras sofreram as maiores represálias na era da conciliação entre os partidos liberal e Conservador.
[41] Ver Antonio Liberac Cardoso Simões Pires. Op. Cit., pp.78-79.
[42] Ver Ministério dos Negócios da Justiça. Relatório do chefe de polícia da Corte. 1870.

Guarda Negra, que teve importante papel no combate aos republicanos.[43] A utilização do poderio das maltas de capoeiras pelos políticos baseou-se principalmente nas influências desses grupos sobre as diversas freguesias da cidade do Rio de Janeiro.

No final do século XIX, a capoeira já sofria um processo de grande repressão por parte das instituições policiais, o que cresceu de intensidade com a queda do sistema monárquico e a chegada da República no Brasil. Vamos ver a partir de agora alguns aspectos da capoeira na Bahia do século XIX.

3) A Bahia: Pandeiros, violas, navalhas e cacetes.

A bibliografia que trata a capoeira como um objeto de estudo apresenta um grande vazio no que concerne aos trabalhos que revelem as práticas dos capoeiras na Bahia do século XIX. Temos, porém, duas importantes menções feitas a esses grupos na cidade de Salvador, escritas por Manoel Querino e Antônio Vianna.[44]

Manoel Querino (1864-1923) foi um indivíduo que viveu a sua juventude na segunda metade do século XIX, sendo o seu depoimento o de alguém que, se não participou, presenciou a cultura da capoeira desenvolvida por alguns grupos sociais. Em seu trabalho Costumes Africanos no Brasil, ele descreve um encontro entre grupos de capoeiras:

"O domingo de Ramos fora sempre o dia escolhido para as escaramuças dos capoeiras. O bairro mais forte fora o da Sé; o campo de luta era o Terreiro de Jesus. Esse bairro nunca fora atacado de surpresa, porque os seus dirigentes, sempre prevenidos, fechavam as embocaduras, por meio de combatentes, e um tulheiro de pedras e garrafas quebradas, em forma de trincheiras, guarnecia os principais pontos de ataque, como fossem: ladeira de São

[43] Sobre a Guarda Negra ver: Flávio Gomes dos Santos. "No meio das águas turvas (racismo e cidadania no alvorecer da república: a Guarda Negra na Corte 1888-1889)". Rio de Janeiro, Revista do Centro de Estudos afro-asiáticos 21, 1991 e Carlos Eugênio Libanio Soares. (1994)) Op. Cit. Ver capítulo "Da Flor da gente a Guarda Negra"., pp. 185 -237.

[44] Neste momento do trabalho, busco mostrar ao leitor alguns aspectos da capoeira no século XIX, mas o vazio, por parte da historiografia, se estende até 1930, quando cresce o volume de informações disponíveis.

Francisco, São Miguel e Portas do Carmo, na embocadura do Terreiro. Levava cada bairro uma bandeira nacional e ao avistarem-se davam vivas à sua parcialidade. Terminada a luta, o vencedor conduzia a bandeira do vencido". [45]

Manoel Querino registrou a capoeira a partir de confrontos espaciais entre os grupos representativos dos bairros da cidade de Salvador, algo como um grande espetáculo que se consagra nos conflitos de rua e projeta seus símbolos e rituais. O autor afirma que os capoeiras possuíam uma cultura corporal própria, que revelava sua identidade social, e apresenta dois tipos de capoeiras: os profissionais e os amadores.[46] Estes não usavam sinais característicos, mas exibiam-se nas contendas entre os grupos. Manoel Querino fez menção à existência dos cantos e dos instrumentos musicais. Ele finaliza sua descrição sobre a capoeira baiana, afirmando que somente no Rio de Janeiro o praticante "constituía-se como um elemento perigoso".[47] Manoel Querino presenciou os capoeiras em Salvador, local em que nasceu, e no Rio de Janeiro, onde tornou-se vereador. Através da leitura de seu texto, percebe-se que existe diferenças entre as culturas da capoeiragem carioca e baiana, embora apresente uma visão similar as maltas de capoeiras na cidade do Rio de Janeiro, ou seja, a cultura da capoeira sendo desenvolvida por grupos rivais que administravam diversos rituais, inclusive os de conflito. Um dos desafios, aqui, é encontrar as diferenças entre essas "estruturas culturais" da capoeiragem, algo que Manoel Querino apenas insinuou. Nesse caso, optou-se por conhecer as experiências de alguns indivíduos que vivenciaram as relações pertinentes à capoeiragem, tentar saber o que eles fizeram com a cultura que perpassou seus corpos, suas mentes, seus sentimentos. Enfim, como eles a concebiam.

---

[45] Ver Manoel Querino. Costumes africanos no Brasil. Recife, Fundação Joaquim Nabuco, 1988, p.195.
[46] O autor não deixa claro a diferença entre os capoeiras profissionais e amadores. Ele somente menciona o fato de os profissionais usarem marcas características nas indumentárias e os amadores não apresentarem tais marcas.
[47] Ibidem, pp. 195-199.

Os relatos de Manoel Querino não revelam os sujeitos da cultura da capoeiragem, mas deixam importantes pistas para buscarmos os indícios sobre os grupos de capoeiras. Ele faz menção à existência de gazetas manuscritas que serviam de comunicação entre os grupos, documentos que infelizmente não foi possível encontrar.

Outro relato importante sobre os grupos de capoeiras é o de Antônio Vianna (1883-1952), que escreveu Quintal de nagô, um livro de crônicas que faz menção à capoeira por diversas vezes:

"Os valentes de ontem (...) recordo-me daqueles tipos populares de capoeiras e brigões, muito destros e muito temidos, nas réplicas violentas (...) Os capoeiras de minha infância possuíam, desde o berço, aquelas qualidades resolutas e matreiras que os tornavam invencíveis nos mais renhidos prélios da força bruta. É de ontem a memória dos sarilhos tremendos do Cais do Ouro, Terreiro, Baixa dos Sapateiros, Portas da Ribeira, Pilar, Santo Antônio".[48]

De certa forma, Antônio Vianna fortalece a visão construída por Manoel Querino sobre os capoeiras baianos, deixando pistas a serem seguidas na documentação, principalmente sobre os locais de concentração desses indivíduos. Vianna revela as noções de identidade pelas quais a sociedade reconhecia os capoeiras: valentões, brigões, pessoas populares e respeitadas.

Mencionando, ainda sobre os aspectos comparativos entre Rio de Janeiro e Bahia, diversos estudiosos acadêmicos e praticantes da capoeira sustentam a idéia de que a capoeira, na Bahia do século XIX e início do XX, não se encontrava organizada de forma peculiar, apresentando um modelo similar à organização dos grupos cariocas. Essa idéia, na verdade, vai ao encontro das visões deixadas por Manoel Querino e Antônio Vianna, que apontam diversas características de ações dos capoeiras baianos muito próximas às dos

[48] Antônio Vianna. Quintal de nagô e outras crônicas. Salvador. Centro de Estudos Baianos, UFBA, 1979, pp7-8. Ver também Casos e coisas da Bahia. Salvador, Fundação Cultural do Estado da Bahia, 1984.

capoeiras cariocas. Há indícios de que as diferenças estão como um pano-de-fundo e devem ser percebidas pela forma como se apresentam as características formadoras da expressão cultural, que se dividem em práticas lúdicas (cantos, instrumentos musicais movimentos corporais) e identidades sociais (capadócios, valentões, bambas, navalhistas, cacetistas etc), as quais podem ser observadas enquanto referências produzidas pelas visões dos diversos grupos sociais sobre a "cultura da capoeiragem". No trabalho de coleta de dados, consegui reunir a documentação que se aproxima dessas características apontadas por Manoel Querino e Antônio Vianna, pertinentes aos capoeiras da época.

No ano de 1883, o soldado José Raimundo de Souza, estando de patrulha na Baixa dos Sapateiros, avistou Celestino, um estivador, que teria se envolvido em conflitos na localidade. Raimundo caminhou ao encontro de Celestino e lhe dirigiu a voz de prisão. Raimundo, ao aproximar-se de Celestino, recebeu "uma cabeçada que lhe causou a morte quase instantânea".[49] No século XIX, a capoeira aparece como uma arma eficiente no combate corpo a corpo com os agentes policiais, um elemento decisivo nas negociações cotidianas entre representantes da lei e possíveis transgressores.[50] No caso dos capoeiras baianos, a transgressão ocorria no universo das "maltas":

"Ao Sr subdelegado da Sé, comunicando-lhe que os "badernistas" que ultimamente pareciam querer dar alguma trégua a essa freguesia (...) neste último sábado juntaram a malta havendo até confronto defronte da própria porta de V.S., cacetadas e cabeçadas."[51]

Essa nota saiu na coluna "expediente" do jornal O Alabama em novembro de 1864. A classificação do agrupamento nas ruas por "malta" é bastante claro; assim como a presença dos movimentos de corpo, característicos da capoeira. Ainda podemos encontrar

---

[49]Oséas Moreira dos Santos. Notícias sobre a polícia militar da Bahia no século XIX. Salvador, Polícia Militar da Bahia, 1949, capítulo XXV, p.117.
[50] Ver Antônio Liberac Cardoso Simões. Op.Cit., pp.141.

no jornal O Alabama menções a grandes conflitos de rua entre os grupos de São Pedro, Rua do Paço e Santo Antônio.[52] Outra menção às maltas refere-se aos "moleques" que "organizados em batalhão (...) fizeram uma perfeita guerra no Campo da Pólvora, Mouraria.".[53] Essa forma de registro na imprensa é bastante similar à forma como os capoeiras cariocas apareciam nos jornais da Corte. Seguindo a documentação baiana, podemos perceber que o perfil das maltas foram construídas - pelo menos no noticiário desse jornal - enquanto um agrupamento de indivíduos "desclassificados".

A política de recrutamento tornou-se uma das formas de as autoridades afastarem das cidades uma série de indivíduos "indesejáveis". Acredito que esta pratica política tenha levado centenas de capoeiras para o *front*. Eles se destacaram na Guerra do Paraguai como heróis nacionais. O caso disso foi o Quinto Batalhão de Infantaria "Os Slavos Baianos" formado em sua maioria, por capoeiras, como mencionado por Manoel Querino.[54] Em nota publicada na coluna de expediente do jornal O Alabama, em 4 de janeiro de 1865, o redator pedia para que "capadócios e vadios" fossem recrutados pelas instituições militares.[55] Em 1867, o mesmo jornal traz um artigo contando um episódio interessante por ocasião dos recrutamentos. Era uma sexta feira, um rapaz "creoulo", morador da rua do Beco dos Sete Pecados. Ele saiu de sua casa para comprar cigarros na venda, quando foi abordado por dois policiais que o intimaram e lhe deram "voz de prisão". Disse-lhes o recrutado que era guarda nacional, mas os policiais não acreditaram e o "guarda nacional adestrado na capoeira calcou o pé e plantou na testa de um, estendendo-o no chão". A esposa do

---

[51] O Alabama, Bahia, 20 de novembro de 1864, p.2. Reuni uma série de informações sobre a capoeira nesse periódico que se encontra localizado no Instituto Geográfico e Histórico Brasileiro e no acervo particular de Frederico de Abreu na cidade de Salvador.
[52] Ibidem, 30 de abril de 1865, p.1.
[53] Ibidem, 30 de maio de 1865, p.1.
[54] Ver Manoel Querino. Op.Cit., p.194.
[55] O Alabama, Bahia, 4 de Janeiro de 1865, p.1.

guarda nacional, observando o marido em apuros, entregou-lhe sua baioneta, somente dessa maneira "os policiais foram obrigados a capitular e a fazer as pazes".[56] Este fato revela que a capoeira constituía-se uma cultura importante, inclusive no interior das forças policiais na cidade de Salvador e esclarece que a presença da prática da capoeira entre os membros da Guarda Nacional não era algo peculiar ao regimento carioca. A penetração, da cultura da capoeira nas fileiras policiais e militares acabou tornando-se uma característica geral da prática cultural nas diversas cidades brasileiras, já a capoeira era uma arma eficaz nos embates individuais ou grupais. A capoeira também aparece entre os agentes da Guarda Municipal e, segundo o artigo no Alabama, alguns deles tiravam a farda para jogar capoeira na via pública.[57]

Na segunda metade do século XIX, a capoeira parece encontrar-se bastante difundida na cidade de Salvador, pois, segundo o noticiário do Alabama: "- A cabeçada já não é privilégio da classe molecal. Esta éadotada pela fidalguia até na praça pública. Antes usasse do soco que é mais civilizado por ser do sistema inglês".[58]

O jornal O Alabama esclarece que, na segunda metade do século XIX, indivíduos pertencentes às classes dominantes também dominavam os códigos básicos da cultura da capoeira. Mas nessa citação, a capoeira aparece menos discriminada, de certa forma, proposta enquanto uma luta marcial, porém bárbara, tribal e, para o autor da nota, muito aquém do "soco inglês".[59]

---

[56] O Alabama. Salvador, 9 de abril de 1967, p.4.
[57] O Alabama. Salvador, 12 de setembro de 1967, p.1.
[58] O Alabama. Salvador, 17 de março de 1867, p.4.
[59] O soco inglês é uma modalidade de luta marcial daquele país.

As diversas evidências confirmam a presença dos capoeiras na cidade de Salvador, organizados em grupos. No entanto, a noção de "malta" classificou não somente os capoeiras, mas também os praticantes do samba e do candomblé:

"Vá até ao sítio de Campinas para recrutar uma malta de capadócios e vadios que ali se acham reunidos desde domingo em companhia (...) de mulheres perdidas na prática do candomblé.".[60]

No trecho acima nota-se à repressão a socialização "religiosa" dos negros. O candomblé[61], em conjunto com o samba e a capoeira, esteve sempre presente nas manchetes do jornal O Alabama, e, muitas vezes, na cultura de um mesmo indivíduo.

"Quotidianas desordens que há em alguns becos da rua do Castanheda, provenientes dos costumados sambas que há todas as noites ali, não só privando os pacíficos moradores de poderem dormir pelos toques de pratos e pandeiros como trazendo sobressaltadas as famílias pelos repetidos alarmas , gritos (...) bordoadas etc, sendo de notar que sempre tem parte na festa algum agente da força pública.".[62]

Nesse caso, o jornal reflete a busca do controle da ludicidade dos grupos sociais pela repressão ao samba, o que aparece constantemente na imprensa baiana e na documentação policial, pelo menos até os anos 20 do século XX, evidenciando que o samba tornou-se um dos mais importantes elementos de socialização no Brasil. O samba reunia homens livres e escravos, crioulos e africanos, portugueses e nacionais, desordeiros e policiais.[63] Ir atrás de indícios dos pratos, pandeiros, ganzás, atabaques e berimbaus é estar

---

[60] O Alabama, Bahia, 4 de Janeiro de 1865, p.1

[61] A repressão aos candomblés tornou-se registro cotidiano no jornal O Alabama. O noticiário sempre alerta para os ajuntamentos de africanos com seus "batuques e candomblés". Outras vezes refere-se aos candomblés como locais de "bruxarias". Ou notifica casos pitorescos, como o caso de uma iniciante que ao faltar às "obrigações de santo" foi repreendida pela comunidade. Ver O Alabama. Bahia, 7 de abril de 1864, p.1; 14 de abril de 1864, p1. e 18 de abril de 1864, p.4.

[62] O Alabama. Bahia, 26 de janeiro de 1864, p.1.

[63] O jornal O Alabama registra a presença de africanos no samba do Boqueirão na Freguesia de Santo Antonio. Ver o jornal O Alabama de 7 de abril de 1864, p.7.

seguindo a história de indivíduos de diversos segmentos sociais, dos produtores da cultura popular e de uma história social dos capoeiras.[64]

A capoeira na cidade de Salvador também aparece enquanto "cultura escrava", revelando aspectos da identidade de indivíduos que se encontravam em uma das camadas sociais mais baixas, de um ponto de vista das relações de produção material.

"Fugiu em 1864, do Rio de Janeiro, de Antônio Moreira Bittencurt o seu escravo Romualdo, que antes de batizado, chamava-se Eusébio, crioulo bem retinto, 22 anos, dentes muito claros, ladino e de boa proeza, costuma gingar, e andar muito , e dizer que é forro, procurando trabalhar, é culto, sabe ler, escrever e tocar viola...".[65]

No texto pode-se perceber a presença da cultura da capoeira no costume de gingar do escravo fugitivo. O próprio aviso no jornal alerta para a esperteza de identidade de um indivíduo dotado de proezas e conhecimento dos códigos que facilitariam seu trânsito enquanto escravo fugido, que, segundo seus "perseguidores", procurava se situar no mundo do trabalho, escondendo sua identidade escrava participando das relações de produção. O domínio da leitura e da escrita facilitava a troca de identidade social de escravo para livre. Romualdo, na aventura da fuga da escravidão na cidade carioca, talvez tenha conseguido chegar a Bahia e com certeza continuou gingando, pois provavelmente os movimentos da capoeira serviram como canais de comunicação, possibilitando ao escravo fugido interagir com seus pares. A capoeira foi muito importante na construção de uma cultura de resistência à escravidão.

A capoeira ainda pode ser encontrada na sessão poética do jornal O Alabama :

---

[64] Sobre o samba ver ainda: O Alabama. Salvador, 26 de janeiro de 1864, p.5, 28 de janeiro de 1865 e 26 de outubro de 1865, p.2.
[65] O Alabama, Bahia, 7 de junho de 1866, p.6.

"Que bixo é aquele que vem enfezado?
É meu come-barbas xixi estourado
Que joga a cabeça que é capoeira
Que diz desaforos por brincadeira"[66]

Na poesia, os capoeiras aparecem como figuras ímpares, desafiadoras, possuidoras de um semblante social singular, próprio das pessoas que formaram os grupos de capoeiras. Assim o poeta, quando brinca com o capoeira, apresenta-o de forma individualizada, o que na realidade, constituiu-se em um traço marcante da imprensa soteropolitana, ao tratar dos capoeiras, como o leitor poderá continuar observando em outro documento jornalístico importante. Trata-se de uma carta publicada no jornal A Verdadeira Marmote, de 19 de novembro de 1851:

"repetidas queixas têm subido a este governo contra um barbeiro, cuja tenda fica contígua a outra de funileiros à rua do Gravatá, que não obstante o curto espaço de sua tenda, ou antes casebre, pois que não excederá de 10 palmos quadrados, aí exerce a qualquer hora do dia, ou noite toda casta de imoralidades, ofendendo ao decoro das famílias, que por aí moram, e sem respeito às pessoas que por aí transitam, com descontínuas alterações, e torpes descomposturas com uma chusma de negras suas amásias que para ali afluem chegando, às vezes, às vias de fato, tornando-se credor da mais severa punição; ordeno a um que sem perda de tempo mande intimar a esse rimpado capoeira que no prazo de oito dias mude o seu quilombo para o Bate Folha, ou para as matas do Cabula, podendo conservar a sua tenda no Beco do Grêlo, onde melhor poderá dar largas a seu gênio."[67]

Essa carta é de autoria do vice-diretor do jornal A Verdadeira Marmote, dirigida ao subdelegado da freguesia de Santa Anna. A carta possui o intuito de denúncia contra as posturas deste barbeiro anônimo, apontando seu espaço (tenda, casebre, quilombo) como um local de concentração de pessoas "mal vistas pela sociedade", no caso, as mulheres negras, "suas amásias". A existência desse ponto comercial seria uma ofensa às famílias moradoras no Gravatá, e por isso o reclamante propôs que o barbeiro fosse para os lados do

[66] Ibidem, 21 de dezembro de 1863, p.3.
[67] A Verdadeira Marmote, Salvador, 19 de novembro de 1851, número 90, p.1. Agradeço a historiadora Adriana Dantas Reis pela indicação dessa fonte.

Cabula e do Bate Folha, locais afastados do centro da cidade de Salvador. As atitudes "insolentes" do barbeiro são apresentadas, na carta, como típicas dos capoeiras, daqueles que desrespeitam a ordem de forma aberta, no próprio espaço da ordem. Nessa carta, o espaço do capoeira é comparado a um quilombo e visto como lugar social de desordem.[68] Essa nota de reclamação, além de revelar aspectos da identidade social dos capoeiras, também demonstra que a repressão contra os trabalhadores escravos e livres esteve voltada para o controle das práticas culturais desses grupos. Dessa maneira, capoeira, candomblé, samba e quilombos urbanos eram formas culturais de socialização, espaços de negociação e conflito, homogeneizados enquanto referenciais para a repressão às classes trabalhadoras livres e escravas, principalmente no que concerne ao controle dos grupos sociais de cor não-branca.

Os relatos sobre a capoeira, nos jornais da época, também confirmam os locais onde se concentraram os diversos grupos na cidade, servindo como um guia para buscarmos os indícios na documentação jurídica e policial. O código de posturas da cidade de Salvador revela que em 1831, a Câmara Municipal de Salvador proibia os "batuques, danças e ajuntamentos em qualquer hora e lugar, sob pena de oito dias de prisão". A expressão "batuque", repleta de significados, podia representar diversas expressões culturais. Em 1837, as autoridades aumentaram a pena para quinze dias e oito mil réis de multa pela prática do "batuque". Essas portarias municipais se repetem por diversas cidades do interior como Santa Sé, Santo Antônio do Jequiriça, Monte Santo, Xique Xique, Cachoeira, Vitória e Canavieiras, apresentando a repressão aos ajuntamentos e às diversas práticas culturais dos negros enquanto um procedimento generalizado em toda a Província da Bahia.

---

[68] Nessa comparação me parece que o quilombo está representado como algo urbano, um "ajuntamento de negros" fora do controle senhorial, um enclave na cidade, algo fora da ordem.

Assim, a repressão se dirigia principalmente aos grupos que utilizassem movimentos de corpo, cantos e instrumentos musicais, características representadas na noção de "Batuque" presente no código de posturas municipais da cidade de Salvador, no século XIX.[69]

Pode-se perceber, através dos indícios documentais, que a capoeira também foi alvo da repressão em Salvador, mas aqui, não possuía grande visibilidade, quanto no Rio de Janeiro, onde haviam diversas posturas municipais voltadas à repressão direta dos grupos de capoeiras. Em Salvador, os ajuntamentos específicos de capoeiras não tiveram a mesma atenção que na sociedade carioca, o que justifica, a princípio, uma possível inexistência de documentação policial relativa à prisões de capoeiras. Tive a oportunidade de consultar centenas de registros de entrada de presos na Casa de Detenção, da cidade de Salvador e em delegacias distritais, mas não encontrei sequer um registro de presos tendo como causa a prática da capoeira. No entanto, encontrei os registros de presos por "desordens", e através deles acredito ser possível encontrar os presos por capoeira na Bahia do século XIX. Em um relatório policial, da cidade de Cachoeira, encontrei excelente pista: "dois indivíduos, Felix escravo e Luiz, jogando a braços uma luta que lhes pareceu desordem".[70] O registro indica que a prática da capoeira foi classificada como "desordem" .[71]

---

[69] Ver Código de Posturas Municipais da cidade de São Salvador. Portarias de número: 88-99-102-103-113-132-136-141-145-159-172-180-198. (Fonte Arquivo Público do Estado da Bahia -Arquivo Municipal da cidade de Salvador). Realizei algumas investigações nas cidades de Santo Amaro e Cachoeira no período pós 1900. Sobre o século XIX as investigações se limitaram à cidade de Salvador.

[70] Presidência da Província. (1870- 1877. Delegados). Cidade de Cachoeira, 4 de março de 1877. Arquivo Público do Estado da Bahia.

[71] Investiguei diversos mapas de presos que formam uma série documental cobrindo várias décadas do século XIX, não encontrando sequer uma menção aos capoeiras. Essa documentação se encontra no Arquivo Público do Estado da Bahia. Talvez a partir de uma investigação mais aprofundada possa vir a ser encontrado, em algum relatório de caráter jurídico e policial, uma listagem de capoeiras, permitindo assim a produção de um conhecimento estatístico sobre os praticantes do século XIX. Creio que o melhor caminho a ser seguido pelos estudiosos da Bahia do século XIX que queiram encontrar os capoeiras, é o de investigar os processos crime disponíveis nos arquivos. Os capoeiras também foram classificados de desordeiros, então creio que esse fato explique a ausência do termo capoeiras na documentação policial. Isto também pode ser entendido enquanto uma diferença crucial entre o lugar e o papel da capoeira enquanto cultura escrava na sociedade carioca e na sociedade baiana. Essas questões ficarão mais claras com o andamento das análises documentais.

A ausência de registros dos capoeiras na documentação jurídica e policial também é em decorrência do fato de que os códigos de posturas municipais da cidade de Salvador, no século XIX, não fazem nenhuma referência direta aos capoeiras. Uma possibilidade de encontrar estes registros dos capoeiras desse período seria recorrer à tradição oral, mas essa comportaria apenas até aos indivíduos que nasceram nas últimas décadas do século XIX. Portanto, podemos tentar conhecer quem foram os capoeiras do início do século, o que faziam, talvez até o que pensaram em certas circunstâncias da vida. Esses indivíduos podem ser vistos como representativos da capoeiragem do final do século XIX na cidade de Salvador; eles aprenderam o jogo, os rituais, a ludicidade e certas formas organizativas a partir da capoeiragem do século passado. Voltaremos a este assunto estudos em outro momento do trabalho, quando trato da capoeira no período republicano.[72]

[72] Procurei demonstrar através dessas abordagens que a capoeira ocupou um certo papel cultural na sociedade soteropolitana do século XIX. Podemos até afirmar que, apesar de demostrar traços de semelhança com as chamadas "maltas de capoeiras" do Rio de Janeiro, não apresenta a mesma visibilidade histórica. Entretanto, pelo que tudo indica, as procedências sociais do jogo da capoeira são as mesmas, tendo também sido disseminadas por escravos africanos e nacionais na cidade de Salvador.

CAPÍTULO II - A CRIMINALIZAÇÃO DA CAPOEIRA. ASPECTOS DA POLÍTICA REPUBLICANA NA CIDADE DO RIO DE JANEIRO (1890-1937).

1) Introdução

Após a tomada do poder político pelas forças republicanas e a conseqüente derrubada do sistema monárquico no Brasil, no ano de 1889, surgiu a necessidade de consolidação do novo regime político. Neste contexto ocorreu uma grande campanha de repressão aos capoeiras. Como pudemos constatar, ao tratar da capoeira no Brasil escravista, os capoeiras mantiveram relações políticas de diversos tipos. Pelo menos a malta Flor da Gente, situada na área da Glória, esteve profundamente relacionada às forças monarquistas, inclusive tendo formado importante contingente da Guarda Negra, braço armado dos grupos monarquistas. Creio que o posicionamento político de alguns grupos de capoeiras e a orientação por parte dos republicanos de minar algumas relações próprias ao sistema eleitoral do regime passado, tenham sido importantes razões para o novo regime deflagrar guerra aos capoeiras. Contudo, houve outros motivos, principalmente o de "limpar" a cidade, de dar a ela um lugar na civilização, na modernidade e de colocá-la como uma grande capital nos modelos da destacada Paris. Em abril de 1890, Antônio Rodrigues de Morais, intelectual republicano, cita as diretrizes que o governo deveria tomar para alcançar seus objetivos de instalar definitivamente a República no Brasil. Antonio R. de Morais aconselhava o Governo Provisório a deportar: "gatunos de altos coturnos, gravatas lavadas, luvas de pelica, freqüentadores assíduos de imundas tascas, casas de tavolagens, homens perigosos e tão temíveis como os célebres capoeiras, que no tempo da monarquia tanto nos envergonharam".[1] A fala republicana ataca moralmente a monarquia

[1] Jornal Diário de Notícias, 9 de abril de 1890, p.8

através da crítica ao importante papel que os capoeiras desempenharam na composição política do regime. Morais critica a existência de vadios, mendigos, prostitutas, "frades, padres e toda a casta de religiosos que infestam a República dos Estados Unidos do Brasil". Morais não poupou ninguém; segundo ele, o regime deveria deportá-los para limpar a cidade, mandá-los para a África Central! [2]

O homem escolhido para dirigir as instituições policiais na capital carioca foi um célebre republicano:

"Coube ao Dr. João Batista Sampaio Ferraz a prebenda de iniciar, no regimen republicano, o espinhoso serviço de polícia da capital da República, e não podia ir parar em melhores mãos este alto cargo, por se tratar de um cultor do direito já consagrado em nosso foro, onde exerceu com brilhantismo o cargo de promotor público, sendo além disso um dos maiores propugnados do advento do novo regimen pelo qual se bateu galhardamente, numa propaganda memorável ao lado de Lopes Trovão, Silva Jardim..." [3]

Sampaio Ferraz destacou-se nas crônicas policiais por suas ações contra os capoeiras, quando exerceu o cargo de chefe de polícia da antiga capital. Republicano ativo, participou das diversas contendas contra os monarquistas, inclusive a Guarda Negra, da qual grupos de capoeiras faziam parte. Sem dúvida, o ataque aos grupos de capoeiras possuía um teor político, de combate às forças monarquistas. [4]

A primeira medida tomada pelo governo provisório republicano foi intensificar a repressão e, mesmo antes da aprovação do novo código penal de 1890, Sampaio Ferraz já tinha começado um forte ataque aos capoeiras, prendendo centenas deles. Acompanhando os registros de presos capoeiras no ano de 1890, pode-se constatar que ocorreram no

---

[2] Ibidem.

[3] Ver In Revista Vida Policial, março de 1925.

[4] Essa afirmação não significa que os republicanos não tivessem mantido laços políticos com capoeiras. O que é comprovado pela identidade social de Plácido de Abreu: republicano e capoeira. A diferença talvez possa ser encontrada na maior intensidade das relações entre monarquistas e capoeiras.

mínimo a prisão de 297 pessoas.[5] Essa documentação é de relevante de base estatística, pois são os registros de presos na Casa de Detenção. É uma documentação suscita que proporciona informações sobre a classificação básica dos sujeitos, e que serviram para delinear diversos padrões sociais dos capoeiras por todo o século XIX.[6]

Quando a campanha de repressão aos capoeiras movida por Sampaio Ferraz estava no ápice aprovou-se o novo código criminal de 1890, que criminalizou a capoeira através do artigo 402:

"Artigo 402 – Fazer nas ruas e praças públicas exercícios de agilidade e destreza corporal, conhecidos pela denominação de capoeiragem: andar em correrias, com armas ou instrumentos capazes de produzir uma lesão corporal, provocando tumulto ou desordens, ameaçando pessoa certa ou incerta, ou incutindo temor, ou algum mal:
Pena: prisão celular de dois a seis meses".[7]

Na visão das instituições jurídicas e policiais, os capoeiras aparecem caracterizados de forma bem detalhada e abrangendo um grande espectro. Os movimentos de agilidade eram algo fundamental e classificavam o grande número de situações em que os capoeiras praticavam o jogo, demonstrando golpes e diversos outros movimentos. "Andar em correrias" era algo das maltas, das suas ações de ruas, durante as quais eles invadiam outras áreas ou mesmo a própria freguesia correspondente ao grupo. Naturalmente, o artigo 402 visa eliminar os capoeiras enquanto grupos armados, proibindo assim o uso de qualquer instrumento que possa gerar morte ou lesões. O simples ato de produzir tumulto ou desordens poderia caracterizar os envolvidos enquanto membros da capoeiragem, mas

---

[5] Ver Antonio Liberac Cardoso Simões Pires. Op. Cit., pp. 84-86. O leitor poderá encontrar aí informações mais detalhadas sobre Sampaio Ferraz.

[6] Ver Antonio Liberac Cardoso Simões Pires. Op. Cit., p.86 . O padrão ocupacional se apresentava da seguinte forma: t. artesãos (38.1%), sem profissão (23.5%), t. rua (22.5%), t. domésticos (11.4%), T. comércio (4.5%) No texto o leitor poderá encontrar outras informações sobre os padrões retirados dos registros de prisões na Casa de Detenção do Rio de Janeiro no ano de 1890.

[7] Ver Código Penal brasileiro de 1890.

fundamentalmente os elaboradores do artigo 402 não esqueceram de punir a possibilidade de coerção física por parte dos capoeiras.

Em parágrafo único, o artigo entende como forma agravante "pertencer o capoeira a algum bando ou malta. Aos chefes ou cabeças se imporá a pena em dobro".[8] Assim a ação policial sobre os líderes estava fortalecida e minava a organização em grupo, pois no simples ato de reunir-se poderia estar caracterizada a existência de uma "malta de capoeiras". Contudo, o conceito de capoeira enquanto matéria crime não se limita ao artigo 402 do código penal de 1890:

> "Artigo 403 – No caso de reincidência será aplicada ao capoeira, no grau máximo a pena do artigo 400, pena de um a três anos em colônias penais que se fundarem em ilhas marítimas, ou nas fronteiras do território nacional, podendo para esse fim serem aproveitados os presídios militares existentes.
> Parágrafo único – Se for estrangeiro será deportado depois de cumprir a pena."[9]

No artigo 403, que trata da reincidência no crime de prática da capoeira, é que foi estabelecida a ligação direta com a questão da vadiagem a partir da aplicação do artigo 400. O artigo 400 que dizia respeito à reincidência da "vadiagem" que era tratada no artigo 399 do código penal. Mas os elaboradores do artigo sabiam que reprimir os capoeiras e os "vadios" não era a mesma coisa, pois os capoeiras além de apresentarem uma certa cultura própria, estavam profundamente envolvidos com os procedimentos sociais do trabalho. Na reincidência é que os agentes jurídicos e policiais acabam sugerindo a comparação com os vadios. Entretanto foi a imagem de vadios, em relação aos capoeiras, que se cristalizou enquanto verdade.[10] Os agentes não esqueceram de um item importante, no que se refere aos estrangeiros: o conhecimento sobre a existência de uma grande presença de indivíduos

---

[8] Ibidem
[9] Ibidem

de outras nacionalidades, principalmente portugueses, levou à inclusão desse parágrafo. O item de deportação era importante para uma efetiva "limpeza" da cidade, pois, no que diz respeito aos de nacionalidade brasileira, já estava garantida sua retirada para ilhas marítimas nas fronteiras do país.

Ainda temos a extensão da capoeira enquanto matéria crime até o artigo 404:

"Artigo 404 - Se nesses exercícios de capoeiragem perpetrar homicídios, praticar lesões corporais, ultrajar o pudor público e particular, e perturbar a ordem, a tranqüilidade e a segurança pública ou for encontrado com armas, incorrerá cumulativamente nas penas cominadas para tais crimes."[11]

Dessa forma, o sistema de repressão poderia alcançar os capoeiras por qualquer comportamento que quebrasse a ordem estabelecida. A repressão aos capoeiras se pautou em algumas estratégias: a primeira, buscar cercear as atividades da capoeiragem de forma individual ou em grupo; a segunda, desarmar os capoeiras[12]. Produziu-se enfim a imagem dos capoeiras fora do mundo do trabalho: eles eram considerados vadios, malandros, desordeiros, cafajestes, capadócios etc. Todavia é necessário entender essas categorias de identidade dos capoeiras também por fora da visão policial, sob outro ponto de vista. A própria repressão jurídica e policial deixou material suficiente para uma crítica a suas próprias ações.

Consegui reunir 240 processos referentes à utilização do artigo 402, do código penal de 1890, localizados no Arquivo Nacional do Rio de Janeiro Esse material é

---

[10] Isso não significa que minhas constatações sobre os capoeiras não sirvam, em muitos casos, para os vadios. O que afirmo é que no ponto de vista das forças policiais e jurídicas os capoeiras eram vadios que apresentavam uma certa cultura própria.

[11] Ver código Penal de 1890.

[12] As estatísticas mostram um crescente uso de armas pelos grupos de capoeiras no correr do século XIX. Os estudos de Carlos Eugênio Líbano demonstram que, na primeira metade do século XIX, 71.6% dos registros de prisões por capoeira não apontavam a existência de armas. O leitor poderá constatar mais a frente que nas primeiras duas décadas do século XX, quando do auge da aplicação do artigo 402 do código penal, aparecem armas das mais variadas em 60% dos processos por capoeira.

fundamental para entendermos o significado dos conflitos, os laços de solidariedade, os momentos de negociação, dos embates de vida ou morte entre outros aspectos da capoeiragem.

Antes de partirmos para a análise desse material é necessário esclarecer ao leitor que os processos-crime decorrentes do artigo 402, enquanto documentos históricos, apresentam diferenças cruciais com o material do século XIX: uma de natureza geográfica, pois as áreas que se referem, em geral, são do subúrbio do Rio de Janeiro[13]; a outra é que os processos trazem os mesmos dados dos registros policiais (com a exclusão das indumentárias e dos traços físicos) e ainda possibilitam chegar, em alguns casos, à natureza do problema, aos motivos dos conflitos que envolveram a cultura da capoeira.

A condução dos processos de presos por capoeira obedecia a certas regras estipuladas pelo código criminal de 1890. O escrivão de polícia, ao representar os fatos e construir os autos processuais, buscava seguir uma orientação dada pelo artigo 402 , o qual demarcava a prática dos capoeiras enquanto crime. Expressões como "fazer nas ruas e praças públicas exercícios de agilidade"[14], "andar em correrias, com armas" e outros termos que o leitor vai descobrir no decorrer do texto, aparecem enquanto estruturas caracterizadoras do ato criminal, ou seja, como forma de incriminar o acusado.[15]

Os processos que analisarei a seguir referem-se a casos julgados em diversas pretorias da cidade do Rio de Janeiro.[16] Como já tive a oportunidade de mencionar anteriormente, esses casos correspondem a uma documentação proveniente de área

---

[13] A documentação depositada no Arquivo Nacional do Rio de Janeiro referente às freguesias centrais ainda não foram catalogadas.

[14] O termo "exercícios de agilidade" aparece na linguagem jurídico policial do século XX. No século XIX o termo era "jogar capoeira" "praticar capoeiragem" etc.

[15] Ver Antonio Liberac Cardoso Simões Pires. Op.Cit., pp.90-95. Nesse ponto faço uma discussão mais metodológica sobre o uso dos processos no oficio do historiador.

geográfica, de maior extensão, diferente daquela das maltas de capoeiras no século XIX. As maltas de capoeiras do século passado estiveram concentradas nas freguesias centrais: freguesias da Glória, da Lapa, Santa Luzia, São José, Santa Rita, Sacramento, Santana, Candelária e Santo Antonio, principalmente. Já o material coligido para meus estudos refere-se às freguesias do Espirito Santo, Engenho Velho, Engenho Novo e São Cristóvão (próximas ao centro); Inhaúma, Irajá , Jacarepaguá, Campo Grande, Guaratiba e Santa Cruz (freguesias suburbanas com características rurais).[17]

2) AS MALTAS.

A documentação jurídica mostra que a repressão à capoeira se estendeu por um longo período, pois encontramos processos contra os capoeiras até o ano de 1935, sendo que 57% deles estão concentrados no período entre os anos de 1901 e 1910. Os outros 38%, estão localizados entre 1911 e 1920. Nos anos entre 1890 (surgimento do artigo 402) e 1900, aparece apenas 2% dos processos[18], sendo um índice menor do que o do final do período da repressão, entre 1931 e 1937 onde aparecem 8% dos processos,[19] ou seja, esta

---

[16] Local para onde os processos eram distribuídos após sorteio. Aos juizes das pretorias cabia a decisão jurídica a ser tomada.

[17] Em Antonio Liberac Cardoso Simões Pires Op. Cit., pp.97 o leitor poderá encontrar um gráfico de distribuição de processos por Pretoria: na pretoria referente à freguesia do Engenho Velho ocorreram 35 processos, na pretoria de Inhaúma 82, na de Irajá-Jacarepaguá- Inhaúma (pretorias unificadas) ocorreram 70 processos, na pretoria de São Cristóvão 13 processos, na de Campo Grande Santa Cruz e Guaratiba 8 processos e na pretoria de Engenho Nove e Espírito Santo 16 processos em cada. O conjunto totaliza 240 processos que serão trabalhados neste texto, excluídos cerca de 40 processos que se encontram em péssimas condições, (caso contrário o total seria de 280 processos). Certamente nas pretorias referentes às regiões centrais da cidade do Rio de janeiro também passaram processados no artigo 402 , mas esse material ainda encontra-se em fase de catalogação no Arquivo Nacional do Rio de Janeiro. Quando estiver finalmente classificada essa documentação servirá como um importante material de pesquisa para uma história social dos capoeiras.

[18] Ainda não tenha maiores explicações para o fato desse período não aparecerem processados no artigo 402. Talvez os processados estivessem relacionados as freguesias centrais.

[19] Ver gráfico no final do capítulo.

documentação é representativa da repressão aos capoeiras na cidade do Rio de Janeiro no século XX e aponta a continuidade das maltas durante um longo período do regime republicano.

As maltas de capoeiras constituíram um traço de continuidade proveniente do contexto do século passado, isso porque a capoeira, através de seus agentes, já tinha se imposto enquanto cultura dominante nas estruturas de funcionamento da sociedade escravista. Com as mudanças no regime político, os agrupamentos de capoeiras receberam aquele primeiro ataque desferido por Sampaio Ferraz, que prendeu grande parte dos líderes entre os capoeiras, nas principais freguesias centrais da cidade. Sustentado pelo código penal de 1890, inicia-se a fase de abrir processos contra os capoeiras. No ano de 1893, por exemplo, Otávio Carlos, cozinheiro do Circo Novo Mundo, instalado no Campo de São Cristóvão, foi preso. Isto teria acontecido quando "fazia exercícios de agilidade e destreza corporal conhecidos pela denominação de capoeiragem"[20] Ele defendeu-se dizendo ter sido agredido por um grupo de "vadios", por isso utilizou-se de uma navalha. Ao que tudo indica, Otávio teria entrado em confronto com indivíduos de outra malta e havia se defendido com navalhadas e golpes de capoeira, demonstrando seu envolvimento com a cultura. Contudo, ele foi absolvido.

Outro processo de 1901, tem como réu Manoel Martins Coutinho. Acusado de ser chefe de malta, Coutinho exercia a profissão de caldeireiro e também foi absolvido.[21] No ano de 1902, temos o caso do célebre Bexiga, famoso chefe de um grupo de capoeiras. Ele foi preso em uma área central da cidade do Rio de Janeiro, correspondente ao atual bairro

[20] Processo crime de Otávio Carlos (réu) 7C.0115 Ano 1893. AN
[21] Processo crime de Manoel M. Coutinho (réu) 7C. 358. Ano 1901. AN

do Estácio de Sá , na rua Frei Caneca, que até hoje possui o mesmo nome. O policial, condutor de Bexiga, informa que:

"... prendeu em flagrante o réu presente, Vicente Pereira da Silva, vulgo Bexiga, o qual ainda há pouco, cerca de oito horas da noite na rua Frei Caneca, promovendo desordens, que conhece e sabe ser navalhista , destro na capoeiragem, ameaçando as pessoas, infundindo terror (...) que Bexiga é até chefe de malta..."[22]

Bexiga alegou, nos autos de defesa, ser carregador e muito estimado por seus vizinhos da Praia Formosa. Disse também que sofria perseguição policial, principalmente do inspetor Bairão, por intrigas de moradores. Esse caso destaca, sem dúvida, um conflito entre pessoas moradoras na mesma área residencial, o que justifica as explicações de Bexiga ao delegado, afirmando ter também aliados entre os moradores. Assim, Bexiga possuía uma da maiores folhas penais que pude encontrar entre os 240 processados por capoeiragem. Ele era certamente um chefe de malta. Sua prisão revela um conflito entre "sua malta" e os indivíduos que provavelmente não aceitavam tais grupos e/ou tinham motivos políticos para combatê-los. Esse caso demonstra que as maltas não tinham obrigatoriamente total domínio em suas freguesias e que por diversas vezes tiveram que se defrontar com a oposição em seu próprio terreno.

Um outro processo no artigo 402 foi movido contra outro dos mais famosos chefes de malta. Trata-se de Otávio José da Silveira, vulgo "Peixe frito". Peixe Frito era chefe de uma malta na freguesia do Espírito Santo, tendo sido preso em dezembro de 1902, por causa de uma briga familiar. Ele teria mandado sua enteada realizar a limpeza de alguns objetos. A ordem, como acabou não sendo cumprida, gerou uma grande confusão que alarmou a vizinhança e conseqüentemente a polícia. Uma das testemunhas, o Sr Antonio, disse que conhecia o acusado como membro de um grupo de capoeiras do Estácio e que

havia sido preso várias vezes na Casa de Detenção. Peixe Frito nasceu no ano de 1871. Era um líder remanescente das maltas de capoeiras dos grupos Nagoas e foi condenado a dois meses de prisão pela junta correcional. Mas sua condenação não foi somente por ter agredido a enteada mas também por sua fama de chefe de malta, pelas diversas prisões anteriores e por causa de diversos vizinhos que compareceram à delegacia para testemunhar contra ele.[23]

Muitos processos poderiam servir para descrever a presença das maltas na cidade do Rio de Janeiro, principalmente na primeira década do século XX. Mas existe um processo ímpar, do ano de 1904, tratando da prisão de um grupo de sete capoeiras:

"recebendo denúncia de que na estrada do Porto de Inhaúma os acusados presentes se entregavam a exercícios de capoeiragem, e promoviam desordens, imediatamente partiram para ele, o inspetor Sá e praças dessa delegacia, que foram juntos à venda de Tomaz de tal, encontraram os respectivos acusados presentes no exercício da capoeiragem no meio da estrada , os mesmos acusados refugiaram-se na venda de Tomaz de tal".[24]

O processo é bastante extenso e abre a possibilidade de acompanharmos uma "marcha" realizada por uma agrupamento de capoeiras. Marcha, para relembrar, era o termo utilizado, pelos capoeiras, para designar uma ida ao local de domínio de grupos adversários. O grupo tinha como um dos chefes João Ferreira, vulgo "Patu". O grupo foi preso em flagrante portando navalhas e facas, que foram logo atiradas no chão na hora da prisão. O delegado Damião Martins Bernardes disse que eles eram conhecidos como um grupo de desordeiros. O grupo dos sete capoeiras não se rendeu à voz de prisão do delegado e investiu contra o grupo de policiais, sendo que Patu tentou ferir um inspetor.

---

[22] Processo crime de Vicente R. Pereira (réu) T7.0224. Ano 1902. AN
[23] Processo crime de Otávio José da Silveira (réu) vulgo "Peixe frito" T7242. Ano 1902. AN
[24] Processo crime de João Ferreira (vulgo Patú) e outros (réu) MW.995, Ano 1904. AN

Segundo o delegado, eles, mesmo dominados e cercados de policiais, "vinham no meio da praça exercitando capoeira".[25]

Esse grupo de capoeiras não aceitou a intromissão dos policiais em sua ordem social, na qual as áreas eram divididas e demarcadas por critérios que não eram os do Estado. A capoeira já representava, nesse momento histórico, uma "ordem popular"[26] enraizada nas relações de vizinhança.

Na verdade, essa malta de capoeiras, como tudo indica, foi de encontro a um outro grupo. Antonio, um funcionário público, morador na área de São Cristóvão, observou a passagem do grupo:

"Viu os acusados presentes agarrarem um menor e ameaçarem-no de facadas (...) foram {os acusados} ao Porto de Inhaúma, ameaçando a todos que encontravam, e exercitando capoeiragem".[27]

O grupo teria saído de São Cristóvão, área Guaiamum, para o Porto de Inhaúma, entrando no espaço inimigo, e atacou um jovem capoeira, na linguagem da capoeiragem, um caxinguelê. O grupo estava decidido ao confronto com determinados moradores do local, provocando, esperando aparecer o grupo adversário. O grupo teria chegado à venda de José de Souza Lopes, dono do botequim, situado na área da estiva, parando para beber.

Por fim, destaquei o grupo de processados de acordo com o artigo 402 do código penal de 1890. Comecemos com a identificação de João Ferreira, vulgo Patu, filho de Fátima Campos Liberta, sobrenome que devia estar associado à condição social de sua mãe no período escravista . Ele era oficial de bombeiro, nascido em 1882, portanto tinha 22 anos na época da prisão e morava em São Cristóvão, local onde o grupo iniciou a "marcha".

---

[25] Ibidem

[26] Chamo de ordem popular certas regras oriundas das relações entre pessoas físicas, que por muitas vezes entram em conflito com as regras dos órgãos governamentais.

[27] Ibidem

Outro preso foi Manoel Saul, cozinheiro, 19 anos de idade, brasileiro e analfabeto. Outro menor de idade que fez parte do grupo, foi o servente de pedreiro José Antonio dos Santos. Em suas defesas, foi escolhido um curador. No grupo também se encontrava o espanhol Antonio Martins Gonçalves, trabalhador no terceiro distrito de obras públicas, 25 anos e morador da rua de O Globo. O quinto acusado Valentim Ferreira, pedreiro e morador no Morro de São Carlos. O sexto, Manoel de Oliveira, empregado no comércio, com 34 anos, morador na rua XV de Novembro e, finalmente, José Carlos Vieira, de 34 anos, pedreiro, natural de Alagoas, morador na rua Pedro Ivo, 15. O perfil do grupo é variado e mostra de maneira excepcional a formação social de uma malta de capoeiras, confirmando as visões transmitidas pelos estudos quantitativos realizados sobre os praticantes no século XIX. Nesse grupo de capoeiras podemos encontrar a presença de menores e de adultos na faixa de 34 anos. Em relação ao padrão ocupacional, cinco deles trabalhavam em obras, outro era cozinheiro e um funcionário no comércio. Nenhum morava na freguesia de Inhaúma (local da ocorrência) e sim entre a área da freguesia de São Cristóvão e do Espírito Santo (que abrangia o atual bairro do Estácio de Sá). Esse aspecto demonstra uma solidariedade espacial entre os membros desse grupo, laços construídos por proximidade de moradia e pacto de interesses sobre atividades variadas, desenvolvidas nas freguesias. A malta foi absolvida frente aos comprovantes de trabalho e moradia. Todos exerciam atividades produtivas, principal argumento para o juiz absolver os réus.[28]

Poderia citar diversos processos que confirmam a presença das maltas de capoeiras, pelo menos até os anos 30, do século XX, nos subúrbios da cidade do Rio de Janeiro.[29]

---

[28] Ibidem. Uma análise mais detalhada desse processo encontra-se em Antonio Liberac Cardoso Simões Pires. Op. Cit., pp. 98 -111.

[29] No trabalho de dissertação de mestrado inclui uma série de processos envolvendo maltas de capoeiras, ver Antonio Liberac Cardoso Simões Pires. Op. cit., pp.98-111.

Mas creio já ter deixado comprovada essa presença que, em bases estatísticas, chegou a 40% dos processos, tendo como critério de caracterização de conformação de malta o dado de prisões em grupo. Um fator muito importante nessas constatações sobre as maltas é o padrão etário dos presos, o que comprova a possibilidade de diversos presos terem vivenciado experiências a partir das práticas culturais das maltas de capoeiras do século XIX. A observação das faixas etárias demonstra que 59% tinha entre 21 e 30 anos; 15% entre 15 e 20 anos; 14% entre 31 e 40 anos; 6% entre 41 e 50 anos e 1% entre 51 e 60 anos.

Mais de 50 % dos processados, segundo o artigo 402 do código penal de 1890, tiveram a oportunidade, pelo menos na quantificação de gerações, de ter tido contato com a cultura da capoeiragem na cidade do Rio de Janeiro do final do século passado. Ainda sobre a análise das faixas etárias dos presos por capoeira, outro indício importante é que parte dos portugueses presos apresentam faixas de idade elevadas: 44% dos presos portugueses possuíam idade entre 21 e 30 anos, 25% de 31 a 40 anos e 19% de 41 a 50 anos. Os portugueses foram importantes na manutenção da cultura da capoeira no Rio de Janeiro e acredito que os imigrantes europeus tenham desempenhado papel singular nas relações entre os capoeiras, mesmo porque, talvez tenham sido alvo menos visado na repressão desencadeada pelo governo provisório republicano, já na mencionada campanha dirigida pelo chefe de polícia Sampaio Ferraz.

As análises qualitativas demonstraram que diversas faixas etárias compunham as maltas de capoeiras, existindo assim uma troca de experiências entre as diversas gerações, caracterizando na cultura da capoeira uma forma de transmissão da tradição. Os antigos remanescentes das nações Nagoas e Guaiamuns invadiram o século XX republicano e mantiveram a capoeiragem enquanto prática cultural importante nas relações sociais da

cidade do Rio de Janeiro até a década de vinte, já que segundo a divisão de processos por ano, 95% dos casos ocorreram entre 1900 e 1920.

No próximo item convido o leitor a um passeio pelos problemas sociais revelados a partir da leitura dos processos crime pelo artigo 402. Talvez esse tenha sido o maior achado sobre a história da capoeira no período, isto é, a possibilidade de sabermos os motivos das prisões, as relações sociais entre diversos grupos sociais, laços de conflitos e de solidariedade que permearam o cotidiano da cidade do Rio de Janeiro.

3) Capangas, capadócios e cabos eleitorais.

Neste item descreverei alguns aspectos das relações políticas desenvolvidas pelos capoeiras no período da República Velha. Como já pudemos demonstrar, os capoeiras exerceram papel importante no que concerne às relações político-eleitorais entre os partidos do sistema monarquista, servindo sempre como mão-de-obra armada para a proteção de homens e áreas eleitorais. Suas ações eram as típicas da capangagem, do uso da violência no exercício do poder. A própria literatura da época, na pena de um de seus maiores expoentes das crônicas cotidianas, revela tais agentes sociais.[30] Lima Barreto, em sua obra Os brunzundangas, descreve o clima eleitoral carioca do período:

"Pelos meus vinte e dois anos (...) pus-me a estudar os manifestos dos candidatos ao cargo espinhoso de deputado. Fiquei perplexo (...) quase a tremer, no alevantado feito de fluir nos destinos da pátria consegui atravessar por entre suas filas de homens de aspecto feroz, que me olhavam desdenhosamente (...) aguardei o resultado quieto a um canto (...) estive assim cerca de duas horas, ao fim das quais alguns daqueles sujeitos se aproximaram e, fingindo que faziam às ocultas, começaram a examinar facas, punhais,

[30] Ver o trabalho de Luiz Sérgio Dias. Da turma da lira ao cafajeste. A sobrevivência da capoeira no Rio de Janeiro na Primeira República. Rio de Janeiro, tese de doutorado, departamento de história da UFRJ, 2000, pp.32-34. O autor aponta relações entre o trabalho político , os cafajestes e a presença da cultura da capoeira.

estoques, garruchas e revólveres que traziam (...) e sem saber como, vi-me envolvido em um formidável rolo e levei uma porção de pauladas e quatro facadas...[31]

A partir do romance de Lima Barreto o clima eleitoral deixa a cidade com as ruas quase desertas, mas passam por elas carros cheios de passageiros, nos quais os políticos se misturam com os mais diversos tipos de gente e sempre sob a proteção de seus capangas, que por vezes são conhecidos personagens na cidade.[32] A experiência do cabo-eleitoral do romance de Lima Barreto é reveladora das práticas de capangagem, em que a divisão de áreas eleitorais é a expressão maior do uso da violência por parte dos políticos e seus capadócios. No entanto, encontrei apenas um processo pelo artigo 402 envolvendo capoeiras e políticos.[33]

Esse processo, tornou-se um dos documentos mais reveladores no que concerne às relações de capangagem política na Velha República. Ele relata um caso envolvendo Guilherme Henrique Mendes, de nacionalidade inglesa, nascido na cidade de Manchester, de 27 anos de idade e Pericles Francisco, brasileiro, de Ouro Preto, Minas Gerais, morador na cidade do Rio de Janeiro, de 26 anos de idade.

Quando me deparei com esse processo, fiquei surpreso com a quantidade de dinamites que os réus portavam no ato de prisão. Pensei então que fossem pescadores capoeiras, pois era comum a prática proibida da pesca com o uso da dinamite. Mas constatei, em seguida, que os dois acusados haviam sido presos na estação de Engenho de Dentro, no subúrbio da

---

[31] Lima Barreto. Os bruzundangas. Sátira. Notas de Assis Brasil. Rio de Janeiro, Tecnoprint, Coleção Prestígio, 1981, p.65.
[32] ibidem, p.38
[33] Pode parecer contraditório o fato de termos encontrado apenas um processo crime no artigo 402, envolvendo explicitamente uma disputa eleitoral e de as menções literárias apresentarem um quadro mais numeroso de indivíduos que atuaram como capangas. Uma primeira explicação creio estar no fato de que os republicanos combateram tais grupos para aniquilar com o sistema monárquico, ocorrendo uma redução do contigente. Por outro lado, ocorreu um sistema de proteção à capangagem feita pelos próprios políticos, e,

cidade. Eles vinham de Minas Gerais e tinham sido contratados por um político de Vassouras, cidade localizada no interior do Estado do Rio de Janeiro, na divisa com o Estado de Minas Gerais.

"Aos nove dias do mês de janeiro de 1909, presente o Dr. Fábio Rimo (...) com o agente de segurança Silvio Guimarães que apresentou ao Dr. Delegado uma caixa de bombas de dinamite , estopins e um revólver imitação (...) e declarou que às oito horas da noite mais ou menos, na estação do Engenho de dentro prendeu em flagrante os acusados (...) quando os mesmos estavam desembarcando do trem expresso de Minas, se puseram em correrias, dando tiros e incutindo terror no ato da prisão tendo o primeiro a caixa de bombas e o segundo o revólver (...) conduzindo uma caixa de dinamites, andavam em correrias, provocando tumulto e incutindo terror na população a qual ameaçavam com as armas de que eram portadores (...) haviam pouco antes desembarcados do trem expresso de Minas com mais quatro desordeiros que se evadiram ao receber voz de prisão".[34]

Ao todo era um grupo de seis pessoas, mas quatro não foram citadas nos autos. Guilherme, o capoeira inglês, disse que não sabia o nome dos outros, mas que trabalhavam para o Dr. Maurício e que teriam sido contratados para o auxiliar nas eleições na Comarca de Vassouras. O preço do acerto foi de 200 mil réis para cada um. As ordens é que dirigissem para a estação de Rozeiro onde se encontrariam com mais três pessoas e prepariam o ataque ao processo eleitoral. As dinamites somente teriam chegado em suas mãos na estação de Belém e a ordem era usá-las apenas para "espantar o povo".[35]

Ficou claro que as eleições federais na cidade de Vassouras estavam radicalizadas. João Maurício Lacerda[36], "o Dr. Maurício", candidato pela comarca, que estava armado até os dentes, mandou contratar homens de fora, e contou com os capoeiras. No caso, o mandante foi um político relacionado às forças republicanas na cidade de Vassouras. Frente a esse fato se apresenta a possibilidade de que a repressão aos capoeiras no alvorecer

---

por fim, temos ainda a possibilidade de encontrarmos outros casos entre os processos crime ainda não classificados pelo Arquivo Nacional. Na verdade esse é o único processo que envolve um conflito eleitoral.

[34] Processo crime de Guilherme Henrique Mendes e Pericles Francisco Alves (réus) MW.2448. Ano 1909. NA.

[35] Ibidem.

da República, tenha sido mais objetiva, atingindo fundamentalmente as maltas ligadas aos políticos monarquistas.

Segundo Péricles, o organizador do agrupamento de capoeiras, que servia ao trabalho de capangagem foi um oficial da marinha, cujo nome desconhecia. Ele declarou que o oficial o imbuíra de "ir com o outro a Vassouras para auxiliarem o Dr. Maurício mais a gente dele nas eleições".[37] Péricles e Guilherme teriam se encontrado com Dr. Maurício na Av. Central, no centro da cidade do Rio de Janeiro, para combinar como seria o trabalho de ataque às forças políticas inimigas.

Péricles, o capoeira de Ouro Preto, já havia respondido alguns processos por ofensas físicas, ainda constando no Gabinete de Identificação e Estatística com o nome falso de Francisco Alves Vianna.[38] Já seu companheiro inglês era "limpo". O juiz em nenhum momento mandou intimar João Maurício de Lacerda e nem sabia quem era o tal oficial da marinha. O Dr. Maurício parece ter sido o contratante de um advogado no escritório de "Wenceslao e Barcellos", para defender os réus. Mas o juiz condenou-os à pena de reclusão na colônia penal de Dois Rios, baseado nas seguintes constatações: somente desordeiros e turbulentos aceitam as incumbências de fazer valentia nos comícios eleitorais, nem os documentos apresentados por Péricles nem as alegações de Guilherme teriam valor, os réus seriam "capangas", "mercenários" e "amarelistas".[39]

A posição do juiz no caso foi radical para com os réus, mas bastante condescendente com os citados como mandantes. Apesar disso, ele demonstra sua discordância com os

---

[36] Importante político republicano da cidade de Vassouras.
[37] Ibidem
[38] Ibidem
[39] Ibidem. "Amarelistas" eram chamados os políticos que interrompiam o processo eleitoral utilizando métodos violentos.

métodos da capangagem eleitoral, incriminando os capangas que representavam a "raia miúda". Provavelmente, o juiz não teve poder para fazer o mesmo com os políticos.

O Dr. Maurício parecia ter grande influência nas esferas judiciárias, uma vez que, logo seus advogados recorreram da decisão na Corte de Apelação. Péricles apresentou, por intermédio de seu advogado, os comprovantes de trabalho e de domicílio acompanhados de assinaturas de vários amigos, afirmando sua boa conduta social. Diversos negociantes compareceram ao juízo da Corte de Apelação para depor a favor dos réus. O movimento para a libertação dos réus se estendeu até o proprietário da residência de Péricles, que também assinou a lista de apoio. Para Guilherme foi mais fácil se livrar da condenação de dois anos de prisão, pois seu advogado alegou que, ele sendo estrangeiro, conforme o artigo 402, deveria ficar preso no máximo seis meses e depois ser deportado. No final a Corte de Apelação faz os dois cumprirem apenas dois meses de prisão celular.[40]

Esse processo revela as práticas políticas vigentes na República Velha, na qual facas, navalhas, dinamites e revólveres ditaram as normas eleitorais; nesse jogo do poder, ainda estavam os capoeiras. Mais do que uma continuidade das relações inerentes ao sistema monarquista, os métodos de capangagem também permearam as ações políticas nas primeiras décadas da República. Nesses autos podemos perceber a impunidade dos políticos que organizavam suas milícias. A capoeira era instrumento de decisão na luta política entre os grupos dominantes. Talvez esse tenha sido um motivo importante para que

[40] Ibidem

as maltas de capoeiras continuassem aparecendo no cenário social da cidade do Rio de Janeiro até a década de 20 de nosso século.[41]

4) Cultura popular e divisão territorial

Os processos crime, no artigo 402, nos indicam muitas pistas para entender o lugar da cultura da capoeiragem em diversos aspectos da sociedade. No tópico anterior deixo claro a presença da capoeira nos métodos políticos do período. Agora, convido o leitor a entrar no espaço das freguesias, em seus botequins, nas suas esquinas; território verdadeiro dos capoeiras, onde eles, conforme a linguagem policial, realizavam suas "tropelias".

Esse conjunto de processos que apresentarei a seguir também possibilita conhecer alguns motivos dos conflitos existentes entre indivíduos ou grupos de capoeiras em vários pontos estratégicos da cidade.

Os capoeiras eram conhecidos como "desordeiros e temidos pela comunidade"[42], tinham fama de valentões e disputavam o poder no interior das freguesias, como foi o caso de José Francisco de Almeida Dória. No ano de 1911, ele acabou sendo preso e processado por ato de capoeiragem ao disparar diversos tiros contra um grupo de indivíduos que se encontrava em uma esquina da rua Assis Carneiro na freguesia de Inhaúma. Apesar de os tiros não acertarem o alvo, os quatro indivíduos foram chamar o condutor, que efetuou a prisão de Dória. As alegações de José Dória em sua defesa foram de que ele era funcionário público, trabalhador na alfândega e que foi provocado pelo grupo , recebendo insultos e respondendo com tiros para o alto. Apenas dois dos agredidos foram arrolados

---

[41] Ainda mais, tenho a impressão que a repressão dirigida por Sampaio Ferraz foi mais objetiva, atingindo, fundamentalmente, as maltas ligadas a políticos monarquistas. O que explicaria a grande presença desses grupos durante o período da Republica Velha.
Ver Antonio Liberac Cardoso Simões Pires. Op. Cit., pp. 118-129. Nessa parte do trabalho analiso uma série de menções, na literatura da época, a períodos eleitorais.

no caso: Júlio, cigarreiro, de 38 anos e Josino, marceneiro, de 48 anos. Tudo indica ter ocorrido uma briga entre vizinhos, talvez uma rixa antiga. O conflito aconteceu com indivíduos na faixa de 35 a 50 anos, já que Dória tinha 42 anos. Além disso, o conflito revela uma disputa de área, pois a passagem de Dória pela esquina onde Júlio e Josino costumavam parar poderia dar encrencas. Eles tentavam impor respeito aos gritos, insultando Dória. Talvez fossem de grupos de capoeiras diferentes, o que representava uma verdadeira invasão ao espaço alheio. Dória teve que se defender a tiros, mas ele já era conhecido como capoeira pela polícia, o delegado não teve dúvidas e, apesar de Dória não ter demonstrado qualquer tipo de "movimento de agilidade" que caracterizasse o uso da capoeira, o delegado o autuou no artigo 402 do código penal, talvez pelo conflito caracterizar o confronto de pessoas moradoras em áreas diferentes da cidade.

Outro caso interessante ocorreu no botequim do português Henrique do Valle, um negociante de 34 anos; envolvendo Neco , Dyonisio e Honório:

"Disse que no dia quatro de abril de 1908, cerca de três horas da tarde, mais ou menos, viu o acusado entrar em seu estabelecimento comercial, (...) em companhia de três indivíduos e, entre eles, um guarda – freios da Central do Brasil; que uma vez dentro de seu estabelecimento, o acusado Honório puxou de uma faca com que estava armado e começou a fazer exercícios de agilidade denominados "capoeiragem" ameaçando com a dita faca os seus companheiros que, em seguida bebeu um pouco de vinho, saindo em seguida em direção a um botequim vizinho de propriedade de Mello".[43]

Honório havia sido fichado no Gabinete de Identificação e Estatística da Polícia, por embriaguez e tentativa de assassinato, sendo absolvido dos dois processos. Ele teria entrado no botequim e se deparado com Neco e Dyonisio. Dirigindo-se ao Neco perguntou se esse ainda era seu inimigo. Neco respondeu-lhe que já tinha sido, mas não o era mais. Nesse instante Honório puxou uma faca e encostou-a no peito de Neco e lembrou-lhe do

[42] Processo crime de Jorge Querino de Araújo (réu) T8.1551 Ano 1904 AN

passado, quando Neco e mais quatro indivíduos tinham-lhe dado uma surra.[44] O praça foi chamado e efetuou a prisão de Honório que foi condenado a 37 dias de prisão. Uma briga típica do mundo da capoeiragem, rixas antigas, mudanças de grupo, conflito de área, diversas possibilidades para explicação do conflito, mas uma certeza existe: houve o desafio entre os dois indivíduos, no qual Honório puxou a faca e chamou Neco para resolver definitivamente o problema ocorrido entre eles. A partir dessa condenação de Honório, talvez o conflito tivesse se acirrado entre os capoeiras, pois não acredito que o caso tenha acabado assim.

Uma outra prática entre eles era a de extorsão aos negociantes com a cobrança da proteção ao estabelecimento e à própria vida:

"José Teixeira natural de Espanha , 28 anos, negociante, sabendo ler e escrever, residente à rua Estácio de Sá, 61, disse: viu ser preso em flagrante o acusado presente (...) ser o dito acusado desordeiro incorrigível por tê-lo visto várias vezes e inúmeras vezes fazendo exercícios de capoeiragem com outros indivíduos, provocar, digo, e o tem visto provocar os transeuntes armado de cacete e revólver; que o dito acusado é useiro em extorquir dinheiro aos negociantes e outras pessoas sob ameaça de morte, que o declarante já tem sido vítima de extorsão de dinheiro por parte do acusado, que o tem ameaçado de morte".[45]

O acusado nesse caso foi Januário de Souza, um "useiro" em extorsão, segundo o negociante José Teixeira. Junto com José Teixeira, de nacionalidade espanhola, também compareceu como testemunha o negociante português Manoel Fernandes da Silva que declarou sofrer da prática da extorsão pelo acusado. O português Manoel disse que pagou a quantia exigida com "medo" de ver seu estabelecimento quebrado ou sua integridade física violada.[46]

---

[43] Processo crime de Honório José da Silva (réu) 7C1099. Ano 1908 AN
[44] Ibidem
[45] Processo crime de Januário S. de Souza (réu) T7.748. Ano 1907 AN
[46] Ibidem

As práticas de coerção, por parte dos capoeiras, atingiam geralmente comerciantes portugueses e espanhóis: donos do pequeno comércio varejista de botequins, quitandas e padarias. Eram lugares onde ocorria o encontro diário entre as pessoas que moravam nas mesmas imediações. Porém, no interior de uma freguesia poderia haver diversos grupos, mesmo porque a divisão social se relacionava à divisão oficial da cidade, mas não era a mesma. Para o sistema administrativo da cidade, as ruas eram públicas, pertencentes ao Estado; caberia, portanto, aos agentes do Estado administra-lás. No entanto, para os capoeiras, o espaço público era território de domínio, de guerra, de manutenção do poder; ou ainda, uma forma de negociação com os próprios agentes da administração pública, como já tivemos a oportunidade de observar a partir da literatura e de processos envolvendo capoeiras em atividades políticas e partidárias. Esses homens viviam da extorsão e venda de proteção. Foi o caso de Januário, que saiu da freguesia de São Cristóvão para extorquir no Estácio. Sua exigência não foi cumprida, mas ele não saiu de sua área para voltar de mãos vazias. Os comerciantes, unidos pela causa, resolveram reagir e pediram ajuda às forças policiais. Januário teve que amargar longos quatro meses de prisão.

Muitos outros processos demonstram a prática da extorsão enquanto definidora do conceito de crime por capoeira. Oscar Medeiros de Albuquerque, por exemplo, foi preso ao extorquir, armado de faca, o negociante brasileiro Antônio Correia de Castro. Oscar já tinha respondido a processos por capoeiragem e vadiagem, sendo absolvido todas as vezes, inclusive nessa.[47]

Um caso relevante, envolvendo extorsão de negociantes, ocorreu na padaria de Francisco Cruz Teixeira, negociante português. Alfredo dos Santos Barbosa e Silviano de Barros, os processados no artigo 402, teriam entrado na padaria que ficava situada a Rua

Dias da Cruz, Engenho Novo e, armados de faca e navalha, exigiram 2 mil réis. Francisco não deu a quantia toda, apenas 200 réis. Os dois capoeiras, insatisfeitos, entraram no estabelecimento ao lado, de Francisco Lourenço Matos, exigindo dinheiro. A dupla fugiu logo após a façanha. Os negociantes reuniram um grupo de amigos do local e passaram a captura de Alfredo e Silviano, entregando-os à polícia.[48] Nesse caso, ocorreu uma união de interesses entre os negociantes que pediram a solidariedade da vizinhança, quem sabe até de outros capoeiras. Dessa vez os réus receberam uma pena de um ano e três meses de prisão na Colônia Correcional de Dois Rios.[49]

Em relação a esse grupo de processos podemos perceber que são vários os casos de conflitos ocorridos nas ruas e botequins da cidade que demonstram uma luta cotidiana pelo poder local. O agravante foi o fato de a prática da extorsão ter sido denunciante da prática dos capoeiras. É provável que alguns indivíduos, entre os presos por extorsão, não foram praticantes da capoeira, contudo, os membros das instituições jurídicas e policiais aproveitaram-se do artigo 402 por ele permitir um maior grau de repressão, se comparado ao artigo 399 que punia a vadiagem.

A vivência dos capoeiras também passou por outros espaços: os mínimos indícios são importantes para a construção histórica, principalmente quando se repetem permanentemente. Os réus acusados no artigo 402, orientados pelos advogados ou mesmo por experiência própria, sempre buscaram comprovar laços com atividades produtivas. Esse aspecto nos permite investigar qual é o papel da cultura da capoeiragem no mundo do trabalho.

---

[47] Processo crime Oscar Medeiros de Albuquerque (réu) 72.316. Ano 1912 AN
[48] Processo crime de Alfredo dos santos e Silviano de Barros (réu) 72.1652. Ano 1915. AN
[49] ver Antonio Liberac Cardoso Simões Pires. Op. Cit. P.144-148. O leitor poderá encontrar diversos casos de extorsão de negociantes em processos arrolados no artigo 402 do código penal.

5) Classe e Cultura

"Faço apresentar a V.S. o Sr Antonio Gato, que foi preso na cocheira desta companhia na ocasião em que tentou agredir com a faca, a qual junto remeto, o cocheiro Frederico Duarte. O referido Gato já foi demitido há tempo por ter dado uma navalhada no mesmo cocheiro".[50]

O trecho acima é parte de uma declaração feita pelo representante jurídico da Ferro Carril de Vila Isabel. Gato teria exercido o cargo de cocheiro da Ferro Carril e sido demitido antes da briga com Frederico Duarte. Não foi possível descobrir a causa da rixa entre os dois, mas me parece que a causa da demissão esteve ligada a Duarte, pois Antônio Gato voltou ao pátio da cocheira para se vingar dele. Gato foi condenado a seis meses de prisão com o agravante de ser chefe de malta. Nenhum dado do processo leva a confirmar o exercício de chefia por parte de Antônio Gato, mas ele foi julgado pela sua fama. Dessa forma, a cultura da capoeira esteve presente entre os trabalhadores, aparecendo nas relações de conflito e de solidariedade.

A Ferro Carril de Vila Isabel, era de propriedade do Barão de Drumond, que apesar de assumir papel de suma importância econômica e política na cidade do Rio de Janeiro por muito tempo é mais conhecido por ter inventado o jogo do bicho. O Barão de Drumond parece ter sido um político cercado por capoeiras, pois, no ano de 1907, sua companhia aparece em outro processo no artigo 402. Dessa vez foi contra o funcionário Affonso Correia Barbosa. Conforme os autos, o fato se deu em um bonde, quando o acusado teria entrado em conflito com um agente da guarda civil. Affonso, naquele momento, não estava em serviço e apenas viajava no bonde conduzido por seu colega. O conflito deu-se entre o condutor e o guarda civil que, não sendo atendido em seu pedido de parada, partiu

[50] processo de Antonio Gato (réu) T8.1209. Ano 1903. AN

para a discussão. Affonso não hesitou em tomar partido de seu colega de companhia e puxando de uma navalha dominou a situação até chegar ao ponto final na rua Padilha, no Engenho de Dentro. Foi quando o guarda partiu para cima de Affonso e todos acabaram na delegacia.[51] Esse caso é um bom exemplo da solidariedade entre os trabalhadores frente à interferência de uma autoridade policial no trabalho dos condutores, que não aceitaram a imposição do agente policial levando o confronto até a disputa corpo a corpo. A caracterização da capoeira está, a princípio, no uso da navalha de Affonso, que por trabalhar como cocheiro, foi absolvido no processo.

Outro processado por capoeira foi Garibaldi Baptista de Oliveira, solteiro, 24 anos de idade, catraiero de profissão e trabalhador no matadouro da Penha. Ele procurou vingar-se de um ex-patrão, já que este tê-lo demitido e se negou a pagar a dívida. Garibaldi invadiu o açougue do português Manoel Cardoso, aplicando-lhe uma série de golpes de capoeira, registrados nos autos como "movimentos de agilidade".[52] O réu foi absolvido após comprovar o local de trabalho, mas o que particulariza esse caso é o uso dos recursos da capoeira para resolver uma disputa entre patrão e empregado.

Outro processo revelador, envolvendo três indivíduos que trabalhavam como guarda-freios na Central do Brasil. Eles foram presos e acusados de serem praticantes da capoeira. Um deles era Alfredo de Moura, mineiro de 24 anos, os outros dois, foram João Honório da Silva de e Miguel Arcanjo. Todos os três eram residentes entre a área de Sampaio e São Cristóvão. Poderíamos supor que se tratava de uma malta formada pelos laços profissionais e de vizinhança.[53]

---

[51] Processo crime de Afonso Correia Barbosa (réu) MW534. Ano 1907. AN
[52] Processo crime de Garibaldi Baptista de Oliveira (réu) 72.220. Ano 1912. AN
[53] Processo crime de Alfredo de Moura e outros (réu)71.217. Ano 1915. AN Diversos processos registram grupos de capoeiras formados por indivíduos que exerciam a mesma profissão O processo contra Casemiro

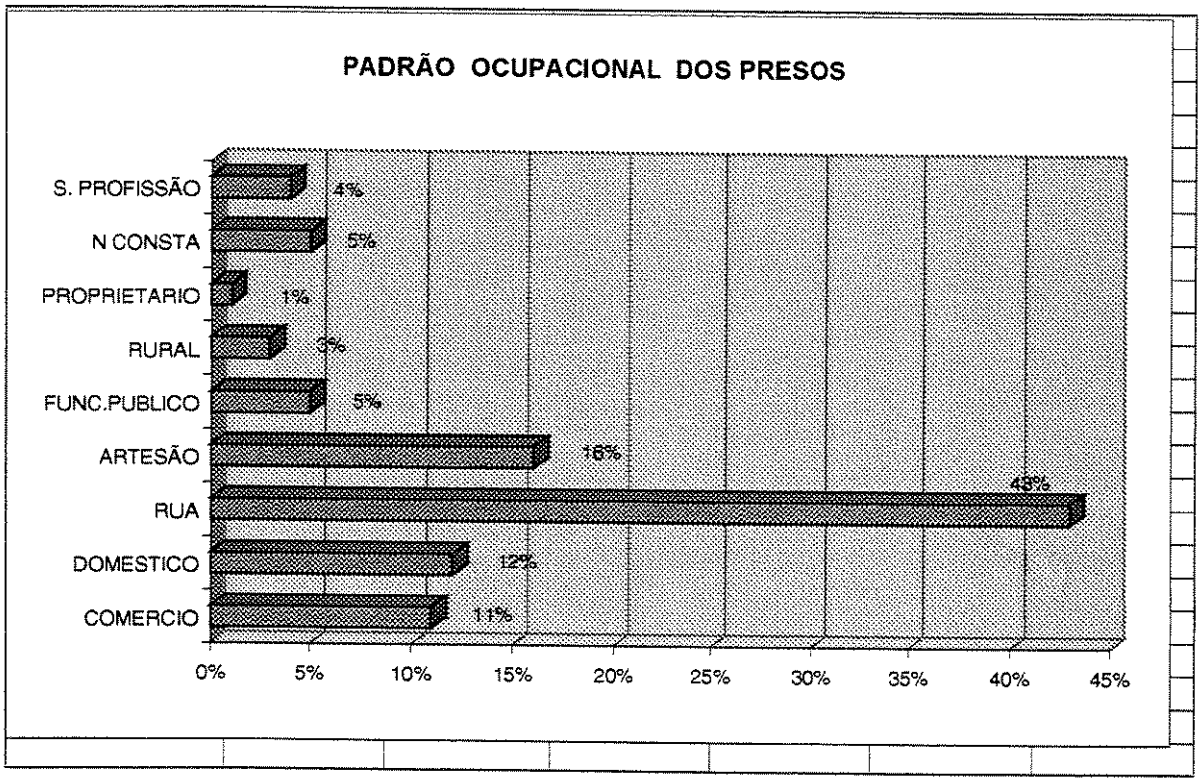
Esse conjunto de processos no artigo 402, do código penal de 1890, sugere que a capoeira foi uma cultura que esteve presente nas atividades de diversos grupos das classes trabalhadoras, o que contradiz a idéia de que ela existia à margem do mundo do trabalho. Essa afirmação não retira o aspecto "marginal da capoeira". O código penal de 1890, colocou os capoeiras no lugar similar ao dos vadios, como já demonstrei; o artigo 402 é uma variante do artigo 399 que punia os indivíduos por vadiagem. Os capoeiras apareceram nos discursos jurídicos e parlamentares como grupos de ociosos e, segundo a ordem republicana, somente através do trabalho os indivíduos poderiam fazer progresso na sociedade.[54] Mas a documentação que classificou os presos por capoeira demonstra o contrário. Na verdade os diversos ofícios serviram para socializar os capoeiras em seu lugar de trabalho sendo uma cultura que forjou relações de classe, apresentando-se, em certas ocasiões, de forma determinante no mundo do trabalho.[55]

Os capoeiras exerceram uma série de ofícios: **GRÁFICO VI - PADRÃO OCUPACIONAL DOS PRESOS – Total 240.**

Gomes de Almeida e outros (réu) MW.920. Ano 1904. AN , chama a atenção por apresentar um grupo formado por cinco pescadores de nacionalidade brasileira e portuguesa.

[54]Sobre a ideologia do trabalho ver entre outros: Sidney Chalhoub. Trabalho lar e botequim. O cotidiano dos trabalhadores no Rio de Janeiro da Belle Époque. Rio de Janeiro, Editora Brasiliense, 1986, p.49.

[55] Ver Antonio Liberac Cardoso Simões Pires. Op.Cit., pp.148-154. Na oportunidade analisei um número maior de casos que fortalecem a idéia da capoeira enquanto cultura desenvolvida entre os trabalhadores.



Dos 240 presos pela prática da capoeira, podemos observar que 43% eram trabalhadores nas ruas (vendedores, carroceiros, carregadores etc.), 16% de artesãos, 12% de trabalhadores domésticos, 11% de trabalhadores no comércio, 5% de funcionários públicos, 3% de trabalhadores rurais, 1% de proprietários/negociantes e apenas 4% sem profissão. A maioria dos presos por capoeira, no século XX, exercia trabalhos nas ruas da cidade do Rio de Janeiro, mas se formos somar os trabalhadores em ofício exercidos em locais fechados, temos uma porcentagem semelhante aos de rua. Esses dados confirmam a caracterização da capoeira enquanto uma prática das ruas. Contudo não exclui aqueles que viveram o maior tempo de suas vidas trabalhando em casas comerciais ou residenciais, pois esses também foram às ruas praticar a capoeiragem.

Apenas 4% dos presos não declararam profissão e um problema metodológico se coloca na análise das informações nos autos processuais: será que essas menções

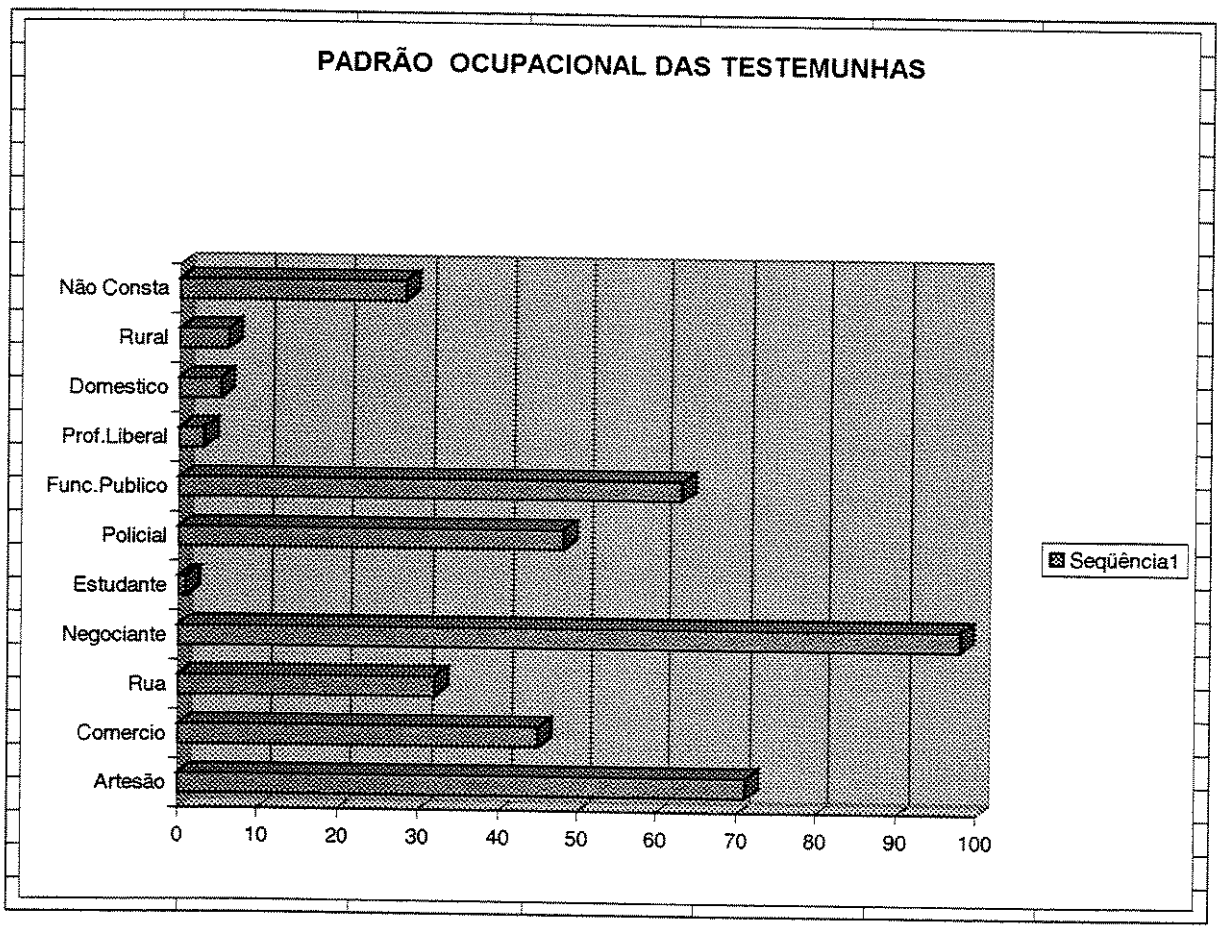
profissionais são verdadeiras ou os réus apenas as alegaram procurando fugir do rótulo de vadios? Por um lado, é verdade que os agentes das instituições jurídicas e policiais buscaram construir uma imagem de vadios e desordeiros para os presos por capoeira. Por outro lado, os presos e seus advogados buscaram destruir essa imagem. A partir da análise dos dados pode-se observar que por muitas vezes os autos processuais enviados aos juizes foram acompanhados de comprovantes de trabalho, como no caso de Jonas de Jesus Chianelli, ofício de lustrador e empalhador, e Horácio Pereira dos Santos, que comprovou ser carpinteiro.[56] Tais comprovantes de trabalho eram elemento fundamental para que os réus conseguissem a absolvição. Mesmo os trabalhadores nas ruas buscaram conseguir uma carta de algum negociante da localidade que pudesse testemunhar seu local de trabalho.

Os conflitos analisados ocorreram entre membros das classes trabalhadoras envolvendo também um grande número de pequenos proprietários. Observamos anteriormente que capoeiras e negociantes se relacionavam, geralmente, de forma bastante conflituosa, chegando a confrontos armados e práticas de extorsão. Analisando o conjunto das testemunhas[57] envolvidas nos processos, consegui informações estatísticas importantes:

Padrão ocupacional das testemunhas. Total de 400 pessoas -

[56] Processo crime de Jonas Jesus Chianeli (réu) 1738. Ano 1907. AN e Horácio Pereira dos Santos T8. 2053. Ano 1908 AN

[57] As testemunhas arroladas no processo, compareceram a delegacia para prestar depoimentos por estarem no lugar do crime. Na maioria das vezes serviram para fortalecer às acusações contra o réu. Em raros processos compareceram testemunhas de defesa.



Em um total de 400 testemunhas analisadas, o leitor poderá perceber pelo gráfico grande número de negociantes, seguidos de artesãos e funcionários públicos; os policiais e comerciários vêm logo a seguir.[58] Sem dúvida, os negociantes foram os maiores inimigos dos capoeiras e por muitas vezes contaram com a ajuda de seus empregados para reforçarem os depoimentos incriminadores, gerando, assim, em alguns casos, uma cumplicidade entre patrões e empregados. As alianças entre negociantes portugueses e brasileiros contra as práticas de extorsão dos capoeiras foram constantes. Capoeiras e negociantes lutaram pela hegemonia na área de moradia e comércio.

[58] Citei apenas os setores majoritários, o leitor ainda poderá acompanhar pelo gráfico a presença de trabalhadores rurais, domésticos, nas ruas e estudantes entre as testemunhas. Funcionários públicos, geralmente, refere-se a classificação profissional de pessoas que trabalharam em repartições do Estado. Alguns desses casos referem-se a policiais.

O importante, a partir desses dados estatísticos, é percebermos que 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.

Alguns desses conflitos presentes nos autos refletiram, de certa forma, os conflitos entre as classes sociais na sociedade carioca, desvendando a complexidade dessas relações. Descrevo-as enquanto complexas, porque eram permanentemente atravessadas por diversos outros tipos de relações de conflito e de solidariedade que fizeram parte da sociedade da época. As rivalidades nacionais tornaram-se um desses aspectos do cotidiano das classes trabalhadoras nas primeiras décadas do século XX, sendo importantes também nos conflitos envolvendo capoeiras.

6) Os capoeiras e conflitos nacionalidade.

Nas primeiras décadas do século XX, as rivalidades nacionais foram constantes, causando grandes confrontos, nos quais também estiveram presentes os capoeiras. Na noite de 31 de janeiro, do ano de 1901, foram presos diversos indivíduos após violento conflito envolvendo brasileiros e portugueses. O fato ocorreu quando um grupo de portugueses saiu às ruas após a inauguração de uma padaria:

"na rua São Cristóvão, esquina com a Dr. Maciel, cuja inauguração fora essa noite festejada, saíram à rua diversos indivíduos que ali estiveram tocando harmônica, os quais, ao que se parece, fazem parte de um agrupamento que se denomina "Azul e Branco". Ao levantar um desses indivíduos um rival ao seu grupo, surgiu um outro que são parte os denunciados (...) dando-se desde logo, um conflito entre todos, do qual resultam ficarem feridos, José da Silveira Pimentel e Luiz da Silva Alves, aliás, alheios as facções combatentes, sendo que o primeiro recebeu duas facadas que lhe foram dadas pelo primeiro denunciado e o segundo um tiro que lhe varou a mão direita desfechado pelo segundo denunciado, lesões essa de caráter leve".[59]

Esse processo envolveu nove pessoas entre acusados e testemunhas e, ao que tudo indica, o promotor público da pretoria do Engenho Velho, onde foi arrolado o caso, equivocou-se ao afirmar que os dois feridos eram "alheios às facções". Um dos portugueses envolvidos foi Francisco da Silveira Pimentel, que disse ter escutado um grupo "dar vivas às cores azul e branco", quando apareceu outro grupo de quatro indivíduos, inclusive com a participação de um soldado do batalhão de infantaria. Este grupo teria investido contra aqueles, armados de revólveres e facas, tendo Rafael ferido José da Silveira com duas facadas.[60] O fato confirma-se enquanto um conflito de nacionalidade a partir do depoimento de Guilherme, outro envolvido na contenda:

---

[59] Processo crime de Rafhael Correia e outros (réu) T8.809. Ano 1901. AN.
[60] Ibidem.

"Davam vivas às cores azul e branco, que eram as cores do estabelecimento recém inaugurado (...) houve insultos e foram chamados de galegos".[61]

O conflito tinha sido estabelecido e fica claro que os portugueses não gostavam de ser chamados de "galegos". Outro português agredido, Antônio Pinheiro Lima, o mais velho do grupo, foi atacado a pontapés e socos. O confronto corporal foi violento envolvendo tiros e facadas. Do lado português, ainda compareceram o menor Luiz da Silva, de 16 anos, e Rosalina Alves, de 21 anos, que ajudaram a armar o cerco em torno dos acusados.

A prisão dos dois acusados não se deu em flagrante, mas após o pedido de busca do juiz Nestor Meira, as coisas se complicaram para eles. José Ferreira Cardoso, um dos brasileiros procurados, teria se refugiado em Lisboa. Mas, depois de algum tempo, ele se apresentou em juízo e declarou não ser o autor dos disparos, pois não teria tomado parte na contenda e também não possuía arma de fogo. Disse ainda que não haveria, de sua parte, motivos para agredir, pois suas cores eram "verde e amarelo", por ser um "brasileiro nato" e logo não se importaria com fitas de cores azul e branco. Mesmo se colocando de fora do conflito, José acabou acusando os portugueses de terem iniciado a confusão por encontrarem-se na ocasião bastante embriagados e por terem atacado um grupo de três pessoas que haviam entrado na padaria.[62] Os autos esclarecem que se tratou de um confronto de nacionalidade entre brasileiros e portugueses. O interessante é que, nesse conflito, aparece um sistema simbólico de cores. O confronto estabeleceu-se entre os partidários do azul e branco e os do verde e amarelo. O conflito simbólico dava-se dentro do panteão das cores que formam a bandeira brasileira. Essa característica pode estar

[61] Ibidem
[62] Ibidem

relacionada à cultura da capoeiragem, na qual os grupos possuíam suas cores e utilizavam fitas para identificação. Talvez esses padrões de identidade tenham penetrado no campo das rivalidades nacionais, nas quais os capoeiras foram bastante ativos. A presença de militares, que ocorria desde o século XIX, aparece nesse processo exemplificando o sentimento nacionalista que se estabeleceu na sociedade carioca e que levou as rivalidades nacionais a um ponto de armar grupos contra grupos. Para os portugueses, o evento também têm o significado de conflito de nacionalidade, ser Azul e Branco era ser lusitano, não "galego", pois isso era uma ofensa.[63]

Esse processo contra Rafael Correia e José Ferreira Cardoso acabou sendo arquivado. Entre a documentação coligida, além desse processo, encontrei muitos outros envolvendo rivalidades nacionais. Desses conflitos não participaram somente portugueses e brasileiros. Temos o caso de Eduardo Missione, um espanhol, acusado de ter praticado capoeira armado de revólver em plena 13 de Maio, uma das principais ruas do centro do Rio de Janeiro. Ele foi acusado por um português, negociante na mesma rua e condenado a três meses de prisão celular pelo artigo 402. Eduardo Missione, como tudo indica, teria sido um espanhol bastante envolvido com a cultura da capoeiragem, pois, três anos antes, em 1912, esse mesmo Eduardo Missione havia participado de um processo acusando Cypriano Antonio Pereira, um chapeleiro de 23 anos de idade, de ser capoeira. Cypriano foi preso na mesma rua 13 de maio, onde Eduardo Missione foi detido três anos depois pelo mesmo motivo.[64] Esse caso demonstra que os próprios capoeiras lutaram entre si na arena

[63] Para maiores estudos sobre os conflitos nacionais no Rio de Janeiro ver: Gladys Sabino Ribeiro, "Cabras e Pés-de-chumbo". O Antilusitanismo na Cidade do Rio de Janeiro (1890-1930). Niterói, UFF/ICHF. Dissertação de mestrado, departamento de história, 1987.
[64] Processo crime de Cypriano Antonio Pereira (réu) 72.1612. Ano 1915. AN.

jurídica, recorrendo à ordem estabelecida para manter o domínio sobre espaços conquistados sob regras fora da mesma ordem.

Em 1913, também ocorreu uma briga violenta entre um brasileiro e um português, no interior de um botequim, de propriedade do último:

"O promotor público adjunto, nesta Pretoria, vem à presença de V. Ex. dar denúncia contra o nacional Manoel Gomes da Silva e o português Abel Barbosa da Silva, o primeiro incluso na pena do artigo 303, 402 e 404 do código penal e o segundo na pena do artigo 303 do mesmo código penal pelo seguinte facto: na tarde de 6 do corrente mês de setembro, às cinco horas mais ou menos, o 1º denunciado entrou na tasca, sito à rua Cândido Benício, 506, e ali fazia exercícios de capoeiragem, quando o segundo denunciado, dono da tasca, o advertiu de que não devia nem podia assim continuar, foi o bastante para que o primeiro denunciado agredisse ao segundo com a mesma navalha com que fazia exercícios de capoeiragens, produzindo-lhes os ferimentos pelo auto do corpo delito de fls. (...) O segundo denunciado reagindo aplicou várias pauladas no seu agressor que ficou também ferido".[65]

A narrativa de um confronto entre um mulato capoeira e um português exímio no "jogo do pau"[66] no romance O Cortiço de Aluizio de Azevedo[67] se concretiza no encontro entre Manoel e Abel. A justiça levou diversas pessoas a depor. Entre elas, Henrique Sales, compadre de Manoel, que disse estar o brasileiro armado de navalha e fazendo "evoluções" no interior do estabelecimento, tendo sido repreendido pelo português Abel. Manoel teria saído do botequim a pedido de seu próprio irmão, mas sentido-se ultrajado voltou ao botequim e, de surpresa, feriu o português com uma navalhada, recebendo logo após violenta paulada na cabeça. Bonifácio de Aragão, outra testemunha no caso, disse conhecer Manoel e saber que ele era guarda-freios na Estrada de Ferro Central do Brasil, costumando arrumar confusão depois que bebia. Um parente de Aragão, de nome Lourival, era empregado do português e compareceu à delegacia para acusar Manoel de

[65] Processo crime de Manoel Gomes da Silva e Abel Barbosa (réu) 72447. Ano 1913. AN.
[66] Tipo de jogo e luta praticado pelos portugueses.
[67] Aluizio de Azevedo. Op.Cit. P.155.

desordeiro, sendo assim solidário com o patrão. Nesse caso, todos os envolvidos moravam na mesma área e se conheciam há algum tempo, inclusive estavam sentados na mesma mesa do botequim. Assim temos uma disputa de poder entre vizinhos, já que Manoel não aceitou ser expulso do bar, para ele aquilo foi um ultraje, uma falta de respeito e voltou procurando o confronto corporal com o português Abel. Esse processo sugere ainda que as rivalidades nacionais foram um fator para aumentar as possibilidades do conflito.[68]

O juiz que tratou do caso entendeu que teria de punir os dois indivíduos e os condenou a sete meses de prisão por agressão física (artigo 303), absolvendo Abel do crime de capoeiragem (artigo 402), apesar de o mesmo, segundo o conjunto das testemunhas, inclusive seu compadre, ter feito uso da navalha e de movimentos de agilidade. Os réus resolveram recorrer à Corte de Apelação, na qual somente o português Abel conseguiu a absolvição. Muitos aspectos podem ser ressaltados nesse processo: primeiro, ele envolve um grupo de membros das classes trabalhadoras; segundo, há laços de solidariedade entre patrões e empregados em determinadas ocasiões; terceiro, há possibilidade de os conflitos raciais também estarem presentes nesse caso, pois, no exame de corpo de delito Abel foi classificado como "branco" e Manoel de "pardo", aspecto que também pode ter influenciado na consumação do confronto.

A solidariedade entre patrões e empregados aparece em diversos processos, principalmente quando o empregado é da mesma nacionalidade da do patrão. Caso disso foi o de Antônio de Almeida, que juntou-se a seu patrão Antônio Joaquim da Costa, ambos

[68] Quando o escrivão se refere aos dois indiciados sempre os trata pelo adjetivo o nacional Manoel e o português Abel, algo que não é tão comum na documentação; esse procedimento, ao meu ver, denota a importância de tais identidades na narrativa do conflito.

portugueses, para prestarem queixa na delegacia contra Oscar Luiz de Almeida, que costumava fazer exercícios de capoeiragem nas imediações de sua casa de comércio.[69]

Entretanto, não foram somente brasileiros e portugueses que lutaram entre si. Encontrei um processo contra o português Manoel José de Almeida, vulgo "Prosa", que entrou em conflito com um espanhol. Ao contrário do que geralmente acontecia, apareceu um grupo de portugueses querendo incriminar "Prosa", seu compatriota, pela prática da capoeiragem. Essas evidências exemplificam a complexidade das relações de conflito e de solidariedade na sociedade carioca, na qual muitas vezes laços raciais, de vizinhança, de nacionalidade e de trabalho se mesclam nas explicações sobre as ações dos agentes históricos.[70]

Tratando-se das nacionalidades presentes nos processos, pude constatar a presença de 80% de brasileiros, 14% de portugueses, 3% de espanhóis, apenas 1 inglês e 3% não constando a informação. Se formos comparar com os dados de prisão no século passado, diminuiu em muito a participação estrangeira no universo da capoeira, mantendo-se apenas a portuguesa.[71] Os portugueses foram personagens importantes no cenário da capoeira carioca:

"O fadista (...) ele fala de cadeira no tocante à esgrima da navalha, que maneja com virtuosidade, pinchando bailheiro, pulando com ginásticas felinas de tigre, fazendo escovinhas, riscando o preceito". [72]

---

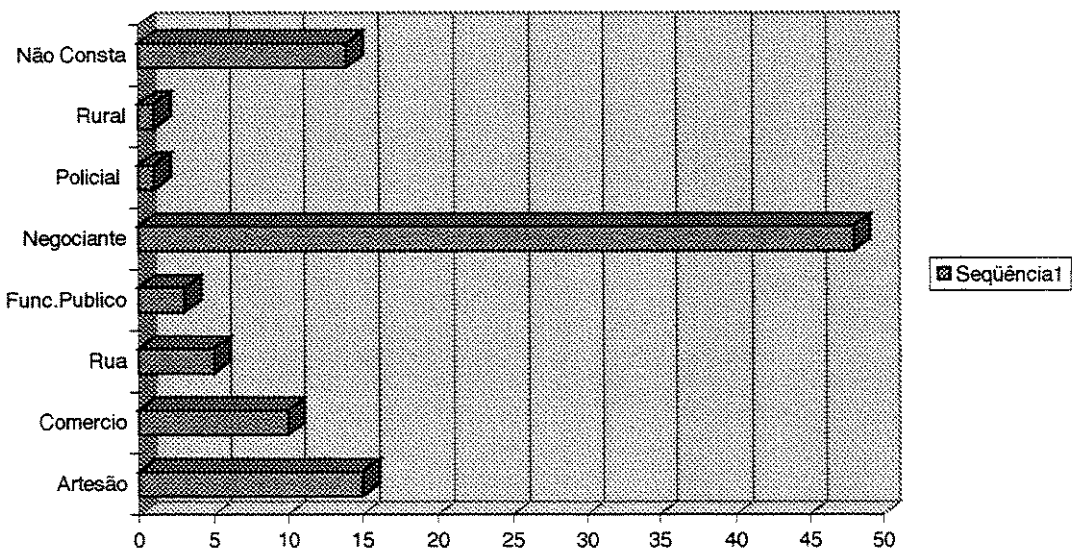
[69] Processo crime de Oscar Luiz de Almeida (réu) T7.671. Ano. 1907 AN. O leitor poderá encontrar diversos casos de solidariedade entre as nacionalidades em Antônio Liberac Cardoso Simões Pires. Op. Cit. P160-164.
[70] Ver Antonio Liberac Cardoso Simões Pires. Op. Cit., p.165. No texto aparecem diversos casos de alianças e de conflitos, principalmente, entre brasileiros, portugueses e espanhóis.
[71] Ver Eugênio Libanio Soares. (1994) Op. Cit., p.241. Gráfico das nacionalidades dos presos por capoeira no século XIX..
[72] Ver in Marcos Luiz Bretas. O império da navalha e da rasteira. In Cadernos Afro-Asiáticos, 20. Rio de Janeiro. 1991, p.241.

Os portugueses aparecem de forma significativa entre os capoeiras desde os meados do século XIX, tendo representantes nas diversas faixas etárias. No entanto, é provável que não foram os portugueses os responsáveis pela introdução sistemática da navalha no jogo da capoeira, pois desde o início do século XIX, quando os grupos eram compostos basicamente por indivíduos africanos, que a navalha esteve bastante presente entre as armas utilizadas pelos capoeiras.[73]

Os portugueses que se envolveram com os grupos de capoeiras geralmente faziam parte do grupo de trabalhadores pobres. A capoeira acabou formando um espaço propício para que os imigrantes interagissem com a cultura urbana na cidade do Rio de Janeiro. Os portugueses capoeiras foram aqueles que tiveram que dividir os espaços de moradia e de trabalho com os "nacionais". Além disso, eles estiveram envolvidos com a produção cultural das classes trabalhadoras. Apear disso, também podemos afirmar que os maiores inimigos dos capoeiras estiveram entre os imigrantes portugueses:

[73] Veu Eugênio Libanio Soares. (1999) Op. Cit., capítulo 1.

GRÁFICO IX - PADRÃO OCUPACIONAL DAS TESTEMUNHAS DE NACIONALIDADE PORTUGUESA



Vendo o gráfico de padrão ocupacional das testemunhas de nacionalidade portuguesa, que compareceram em juízo para depor contra os acusados por capoeira, podemos constatar que os negociantes foram os que mais se apresentaram nos tribunais, até porque, como vimos, grupos de capoeiras desenvolveram a prática de extorsão aos negociantes. A grande aliança entre negociantes brasileiros e portugueses expressou conflitos de classe próprios das primeiras décadas do século XX. Acompanhando o gráfico já mencionado, o leitor ainda poderá constatar a presença de artesãos, trabalhadores no comércio e funcionários públicos, entre os portugueses que participaram da "batalha" contra os capoeiras.

7) Habitações e famílias.

Neste item investigarei os locais de moradia e aspectos das relações de família e de vizinhança dos capoeiras.

Como exposto anteriormente, os processos catalogados correspondem, em sua maioria, às áreas suburbanas da cidade do Rio de Janeiro, mas temos, como já visto, importantes processos que relatam acontecimentos ocorridos no centro da cidade. Cerca de 27% dos processos ocorreram nas freguesias mais próximas ao centro, que são as do Espírito Santo, Engenho Velho e São Cristóvão; 63% nas freguesias de Inhaúma, Irajá , Jacarepaguá, (sendo que Inhaúma soma cerca de 40% dos processos); 10% referem-se às freguesias rurais de Santa Cruz, Guaratiba e Campo Grande. O que nos permite entrar nas casas são os registros de "invasão" de domicílio pelos agentes policiais.

"Oficial de diligências desta delegacia (...) indo em companhia do inspetor Figueiredo à casa do acusado, à rua Cezário, 01. Ali prendeu o réu por estar ele provocando desordens e ameaçando especificamente a Francisco Fernandes, e isso depois de ter ameaçado a diversas pessoas". [74]

Esse caso ocorreu na freguesia de Inhaúma, no ano de 1904, envolvendo José Dias, acusado de ser capoeira, e Francisco Fernandes, proprietário de um cortiço, local de concentração de capoeiras.[75] Antônio de Souza, um morador do local, apresentou-se para prestar depoimento contra José. O conflito ocorreu por causa de um lampião, que, segundo Francisco, José havia quebrado e não queria pagar o prejuízo. Joana da Costa, uma doméstica de 20 anos, também compareceu, tentando apaziguar as coisas. José acabou sendo absolvido.

---

[74] Processo crime de José Dias (réu) MW. 887. Ano 1904 AN.

[75] Os capoeiras moravam nesse tipo de habitação desde o século XIX, como Aluizío de Azevedo registrou em seu romance O Cortiço Op. Cit.

Cabe ressaltar que, alguns conflitos entre inquilinos e proprietários também acabaram em processos pelo artigo 402 do código penal de 1890. Um deles foi o de Perciliano Miguel Joaquim da Costa, que foi preso no ano de 1905, na freguesia do Engenho Velho, depois de ser denunciado por seu "senhorio",[76] um português de nome João Teixeira, que disse ter alugado uma casa para Perciliano por 25 mil réis por mês e que o mesmo estava com o pagamento muito atrasado. Perciliano chegou a receber ordem de despejo de seu senhorio, mas não aceitou e o ameaçou, deixando-o com "medo", pois Perciliano era muito temido na travessa São Salvador e imediações.[77] Esse é um caso típico dos capoeiras que foram indivíduos conhecidos como valentões e temidos em suas áreas, impondo respeito pela força. Seguindo a narrativa, o leitor há de convir que esse processo de Perciliano é surpreendente: o português João Teixeira sentia muito medo de Perciliano, seu inquilino, ou melhor, seu péssimo inquilino. Devido a este fato, ele não tomava nenhuma atitude radical contra Perciliano. Ao saber que o seu inquilino estava preso por ter desferido "diversas bengaladas" em um inspetor de polícia, João tomou coragem e compareceu à delegacia para denunciar o réu por seus procedimentos de intimidação.

Perciliano era paulista, analfabeto e cocheiro de profissão. Disse que estava na quitanda de Botelho de Melo e ao sair teria esbarrado em um homem, o inspetor de polícia que estava na porta. Perciliano disse ter sido empurrado pelo inspetor e revidado a agressão, desferindo diversas bengaladas no sujeito.[78] Contudo, Perciliano não esperava aquela denúncia do português proprietário de sua morada. Tal fato colocou o conflito com o policial em segundo plano. O que ficou como central no processo foram as atitudes

[76] Termo que designa o proprietário de moradia alugada.
[77] Processo crime de Perciliano Miguel Joaquim (réu) T8.1825. Ano 105. AN.

frente ao problema habitacional gerado pela falta de pagamento dos aluguéis. João, o senhorio, tentou tirar proveito da confusão de Perciliano com o policial para resolver seu problema e afasta-lo do local. Infelizmente não tive fontes para saber o desfecho desse processo.[79]

Outro conflito relevante foi uma briga entre vizinhos que moravam na mesma "avenida"[80] de casas na freguesia de Inhaúma. João Blanco Alvité, um praça da polícia, aparece como réu em um processo no artigo 402, no ano de 1906. O fato deu-se porque Ozilda e Henriqueta, duas moradoras na "avenida", teriam iniciado forte discussão por causa de um pedaço de madeira. Henriqueta, reclamando a propriedade do objeto, teria ido até a casa do senhorio Manoel Gomes de Oliveira para queixar-se, quando apareceu João, e sacando de um revólver desfechou diversos tiros. Nos autos processuais consta que o policial alegou que eles estavam fazendo muito barulho. O processo foi arquivado, mas assim mesmo fiquei surpreendido com a atitude dos policiais de terem levado a juízo um policial enquadrando-o no artigo 402 do código penal.[81]

Nesse grupo de processos os motivos dos conflitos geralmente estão ligados à questão habitacional, constando brigas entre vizinhos. São problemas de pagamento de aluguéis ou mesmo de divisão de espaços. Os capoeiras residiam em cortiços, casas de cômodos, avenidas, ou seja, lugares de moradia coletiva, onde viviam diversas famílias. Os processos indicam como moradia dos capoeiras os locais de concentração de grupos da classe trabalhadora pertencentes às faixas econômicas mais baixas da sociedade,

---

[78] Ibidem

[79] Não consta as informações do resultado do processo nas folhas investigadas.

[80] Termo de época que designa uma fileira de casinhas em rua sem saída.

[81] Processo crime de João Blanco Alvité (réu) MW.1322. Ano 1906. AN. esse caso vem confirmar a presença de capoeiras nas instituições policiais e nas forças armadas, fato que já tinha sido mencionado na descrição sobre o século XIX.

geralmente famílias numerosas que dividiam os espaços. Vejamos um caso envolvendo uma família:

"Disse: que os dois acusados provocando distúrbios e que as três acusadas também presentes, estando as mesmas alarmando a vizinhança e sobressaltando com as suas ameaças e trejeitos que salteavam com os braços e pernas".[82]

Nesse processo vamos tratar do caso de prisão dos membros da mesma família, trata-se de João Pinto de Oliveira, Maria Francisca de Oliveira, Ana Antonieta de Oliveira, Antônia de Oliveira e Marcos Martins Souza. Inocêncio, um dos policiais que participaram da prisão disse que o grupo estava jogando capoeira. Um aspecto interessante é a presença de três mulheres nesse grupo, outro caso raro entre os processados pelo artigo 402.[83] Os réus alegaram que foram presos dentro de casa e contrataram o advogado Miguel dos Anjos Perez. O advogado desmontou a acusação afirmando que seus clientes estavam fazendo exercícios de agilidade dentro de casa e segundo o artigo 402, o ato era condenado apenas em via pública.[84] Dessa forma, o advogado caracterizou o local como moradia fixa e restou comprovar que João e Marcos eram padeiros, que Maria e Ana eram cozinheiras e que Antônia era lavadeira. Ao final todos foram absolvidos.

Outro processo no artigo 402, envolvendo uma família, foi a briga entre o português Francisco Magalhães e a brasileira Maria Baptista. No dia 29 de junho de 1906, Francisco invadiu a casa de Maria e teria tentado agredi-la. Ela foi à delegacia fazer queixa e Francisco, depois de ter sido, preso alegou que tinha ido pegar suas roupas, pois tinham se separado. Nesse processo ficou muito difícil saber o que levou os policiais a enquadrarem

[82] Processo crime de João Pinto de Oliveira e outros (réu) MW.586. Ano 1906 AN.
[83] As análises sobre a quase ausência de mulheres entre os processados aparecem nas conclusões.
[84] Ibidem.

tal agressão à mulher no artigo 402. Uma possibilidade é a de que o português Francisco fosse conhecido dos agentes policias como um capoeira.[85]

O processo seguinte foi contra uma mulher chamada Ana Maria da Conceição, que tinha sido presa quando fazia exercícios de agilidade. Ela apresentou atestado de que trabalhava como cozinheira para o negociante Joaquim Tomaz Ribeiro e disse que tinha saído à rua para chamar seu marido que estava no "bicheiro". Seu marido também foi processado, mas não consegui encontrar tal processo. Apesar de estar jogando capoeira, Ana foi absolvida, permanecendo somente alguns dias na Casa de Detenção.[86]

Podemos perceber através desses processos algumas semelhanças características das famílias das classes trabalhadoras, as quais viveram aglomeradas em cortiços e casas de cômodos. As famílias, geralmente, eram extensas, morando irmãos, cunhados, pais e filhos na mesma casa. Esses grupos familiares buscavam assim diminuir os gastos financeiros. Ainda tivemos o raro exemplo de mulheres jogando a capoeira.[87]

8) Relações entre capoeira, samba e futebol na cidade do Rio de Janeiro.

Nesse item vou explorar algumas relações entre diferentes práticas da cultura popular, principalmente no que concerne às práticas da capoeira, do samba e do futebol. Essas expressões culturais, muitas vezes, envolveram os mesmos agentes sociais. Minha intenção é a de conhecer tais agentes, os aspectos lúdicos dessas práticas e a possibilidade da existência de algo em comum entre elas.

---

[85] Processo crime de Francisco Magalhães (réu) MW.812. Ano 1906 AN.
[86] Processo Crime de Anna Maria da Conceição (réu) MW. 2059. Ano 1908. AN.
[87] Ver Antonio Liberac Cardoso Simões Pires. Op.Cit., pp.140-143. Nesse texto o leitor poderá encontrar gráficos do estado civil dos presos e testemunhas nos processos dos artigo 402.

No carnaval de 1915, o escrivão registrou a prisão de Miguel Arcanjo, Alfredo de Moura e João Honório da Silva, os quais foram colegas no trabalho de guarda-freios da Central do Brasil:

"Ao passar pela rua 24 de maio, esquina com Henrique Dias, ali encontrou um pequeno grupo de fantasiados que divertiam-se, chamando a atenção dos populares, de acordo com um outro seu companheiro, dirigiu-se para mais próximo a fim de também apreciar a citada brincadeira (...) minutos depois de estar apreciando os fantasiados foi surpreendido por diversos comissários e guardas civis".[88]

Aproveitando o ensejo de um dia de carnaval, um grupo de capoeiras saiu às ruas para festejar esta data tão propícia às diversões. Tudo indicava terem eles se reunido em uma "roda" de capoeira e brincavam trajando diversas fantasias. Quando a polícia chegou, eles alegaram estar apenas apreciando a brincadeira, mas os depoimentos das testemunhas foram taxativos: estavam fazendo "exercícios de agilidade".

Os capoeiras participavam ativamente das festas profanas e religiosas na cidade do Rio de Janeiro e, no carnaval, também organizavam os blocos de "Zé Pereira" que animavam a cidade com sua euforia e confusões. Segundo a tradição, sambistas e capoeiras sempre participaram do mesmo espaço e muitos indivíduos eram tanto sambistas quanto capoeiristas. A figura do mestre-sala teria sua origem nos capoeiras que protegiam a bandeira dos blocos, pois outros blocos poderiam tentar tomá-la. Diversos casos de indivíduos que dividiam suas especialidades entre a produção do samba e da capoeira aparecem na literatura sobre a época.[89] Alguns processos revelam a presença dos capoeiras em locais que se tornaram fundamentais na produção do samba na cidade do Rio de Janeiro. Vários casos de prisão ocorreram no Morro de São Carlos, onde foi fundada a

---

[88] Processo crime de Alfredo de Moura e outros (réu). Op. Cit.

[89] Ver por exemplo Adriana Magalhães de Bevilaqua e outros. Clementina cadê você?. Rio de Janeiro, LBA/Funarte, 1988, p.24.

primeira escola de Samba, e no Morro do Salgueiro.[90] Mas também havia conflitos entre sambistas e capoeiristas, pois alguns sambistas achavam que a presença dos capoeiras prejudicava a aceitação do samba, trazendo para os locais de realização dos eventos a proibição e a presença policial.[91]

Alguns autores apontam possíveis relações entre a capoeira e o futebol: João Lyra Filho, um conhecido estudioso da sociologia desportiva, afirma que quando o futebol chegou na cidade do Rio de Janeiro, ele penetrou nos subúrbios ganhando muitos adeptos que "imitavam os freqüentadores das maltas de capoeiras" reproduzindo diversos símbolos diferenciados.[92] O autor defende ainda que alguns movimentos de futebol surgiram por influência da capoeira, como a rasteira e os dribles desequilibrantes. Creio que há um pouco de exagero nas afirmações de Lyra Filho, mas com certeza houve relações entre a capoeira e o futebol, pois encontrei um processo pelo artigo 402, revelador disso. Trata-se de um conflito entre grupos rivais, envolvendo um membro do Clube de Regatas São Cristovão[93]. A vítima afirmou que:

"tendo de passar pela rua Bella de São João, foi avisado por um rapaz de que um grupo da sub-intendência de guerra pretendia agredir a ele depoente: que sabe que o acusado havia dito que ele depoente era um dos cabeças do grupo que faz parte do Club de Regatas São Cristóvão".[94]

Esse caso ocorreu no ano de 1905, na Freguesia de São Cristóvão, quando Edivaldo, um rapaz de 21 anos de idade, pediu auxílio à polícia para se proteger de Tito, um outro rapaz de 21 anos de idade, que, armado de uma faca, o esperava na esquina. Tito queria agredir a Edivaldo por esse pertencer ao Clube de Regatas São Cristóvão. Esse processo

---

[90] Ver processo crime de Jeronimo José da Silva (réu) T8.3223. Ano 1908 AN e Manoel Machado Coelho (réu) T7.755. Ano 1907. AN.
[91] Adriana Magalhães de Bevilaqua e outros. OP. Cit., p.25.
[92] João Lyra Fillho. Introdução a Sociologia dos Desportos. Rio de Janeiro, Bloch Editora,. 1973, p.3.
[93] Ver também Leonardo Affonso de Miranda Pereira.Footballmania. Uma história social do futebol no Rio de Janeiro (1902-1938). Campinas, tese de doutorado, departamento de história da Unicamp, 1998.

ajuda a compreendermos algumas possíveis relações entre o futebol e a capoeira, pois acredito que as torcidas se organizaram por clubes e áreas criando relações de conflito e solidariedade. A partir desse caso, podemos levantar a hipótese de que havia um padrão de organização de alguns blocos carnavalescos e do futebol, com profundas influências do padrão organizativo das maltas de capoeiras no período, isto é, acredito na existência de um padrão próprio das classes trabalhadoras, que imprimiram essas características às suas práticas culturais. Esse padrão cultural baseou-se na produção de símbolos diferenciadores, na divisão de espaços e rituais de conflito envolvendo aspectos da capoeiragem.

9) Análises sobre o aparelho jurídico e conclusões parciais.

Com a queda do regime monárquico e a grande influência da cultura da capoeira nas contendas políticas e nas práticas de domínio das freguesias da cidade do Rio de Janeiro, fez-se necessário, para as forças republicanas, desencadear uma grande campanha contra os grupos de capoeiras. Antes mesmo da promulgação do código criminal de 1890, o Governo Provisório republicano já tinha mandado para os cárceres centenas de praticantes da capoeira, inclusive alguns membros das classes dominantes. Essa medida com certeza minou as bases das duas maiores nações de capoeiras cariocas, os Nagoas e Guaiamuns, mas não destruiu a prática da capoeira; prova disso, foram as centenas de processos que correram nas pretorias judiciárias durante as três primeiras décadas do século XX.

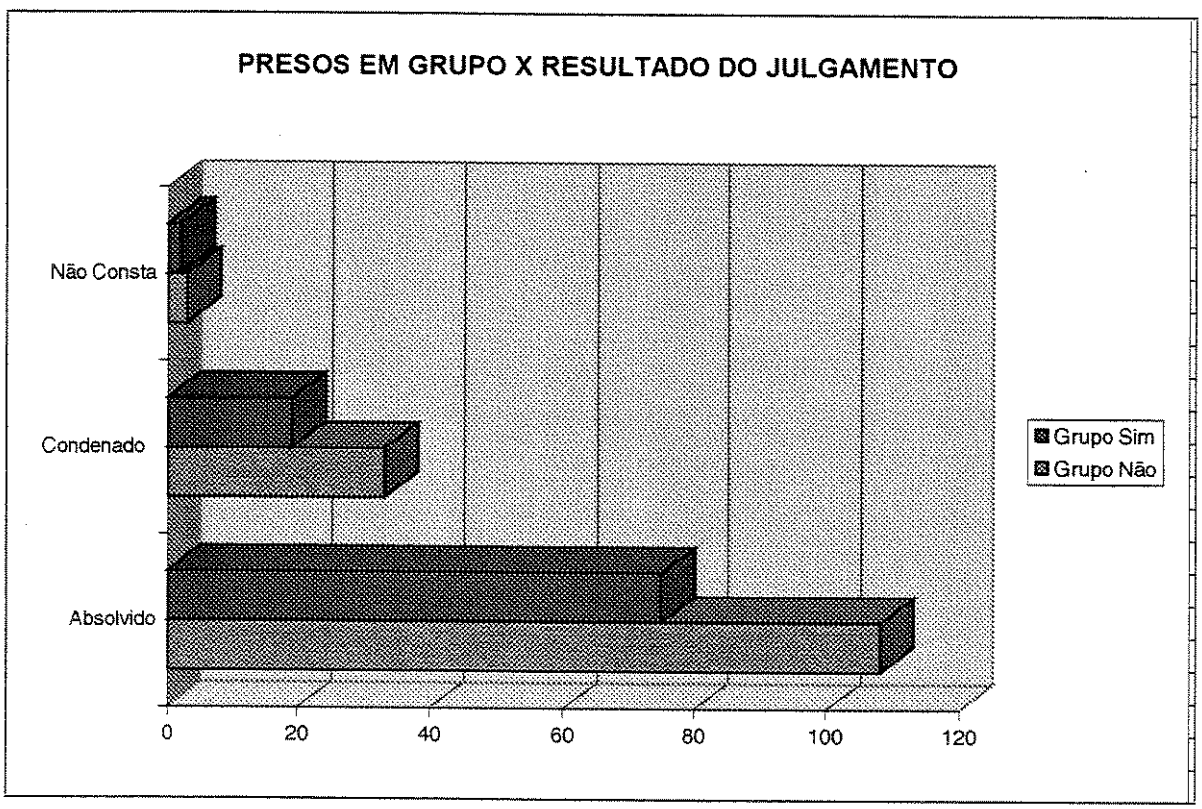
A defesa do argumento de que a capoeira tenha sido uma cultura praticada de forma hegemônica pelos indivíduos que fizeram parte dos grupos de trabalhadores se confirma na análise das posturas jurídicas frente aos processados pelo artigo 402. Em uma visão global

---

[94] Processo crime de Tito R. Fonsseca Júnior (réu) 7C.932. Ano 1905. AN.

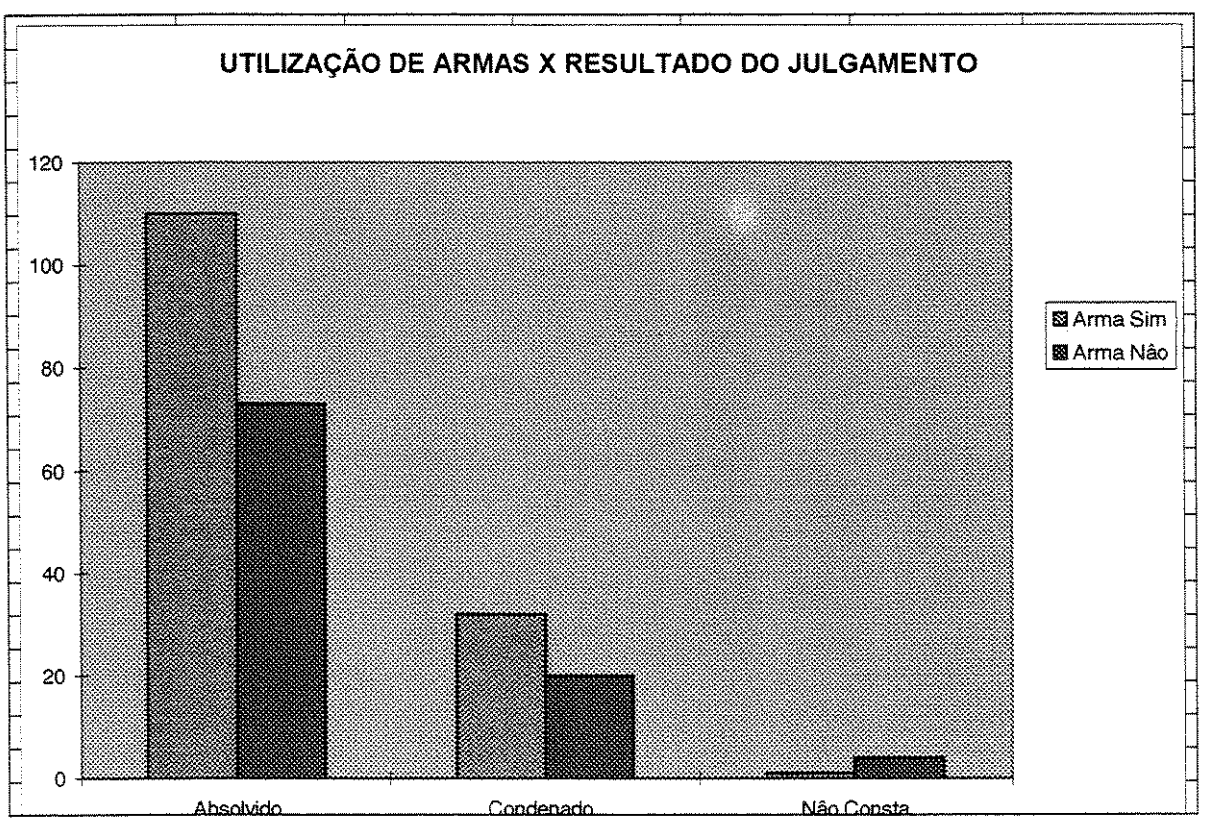
do resultado, entre 240 processados por capoeira, tivemos 76% de absolvições, 22% de condenações e 2% de processos que não apresentam o resultado final. Essa abordagem tenta responder porquê tantos processados foram absolvidos, já que a política republicana visava "varrer" os capoeiras da cidade. O que impediu os juizes a condenarem centenas de indivíduos que, como aponta a documentação, por muitas vezes foram flagrados no "exercício de capoeiragem"?

Demarquei alguns elementos, que além de caracterizarem a prática da capoeira enquanto uma contravenção penal, também constituíram-se nos principais argumentos usados pelos juízes: um deles foi a possível comprovação do réu como pertencente a um grupo (malta) de capoeiras. Nesse caso, em 60% dos processos não foi possível caracterizar a existência de um grupo enquanto que nos outros 40% sim.



No gráfico **presos em grupo x resultado do julgamento** (total 240), podemos perceber que, pelo menos a nível das análises estatísticas, a prerrogativa de ser preso em grupo não teve uma grande influência na decisão dos juízes, apesar de representar um elemento de periculosidade, pois acredito que as análises sobre os grupos impediram os juízes de caracterizá-los enquanto "marginais".

Outro fator importante na decisão dos juízes era a presença de arma ou não nos atos de contravenção penal. Em 60% dos processos aparece a utilização de armas por parte dos acusados e em 40% não constam armas. As armas encontradas foram as mais variadas, sendo constante a presença de facas e navalhas como um elemento caracterizador da capoeiragem.



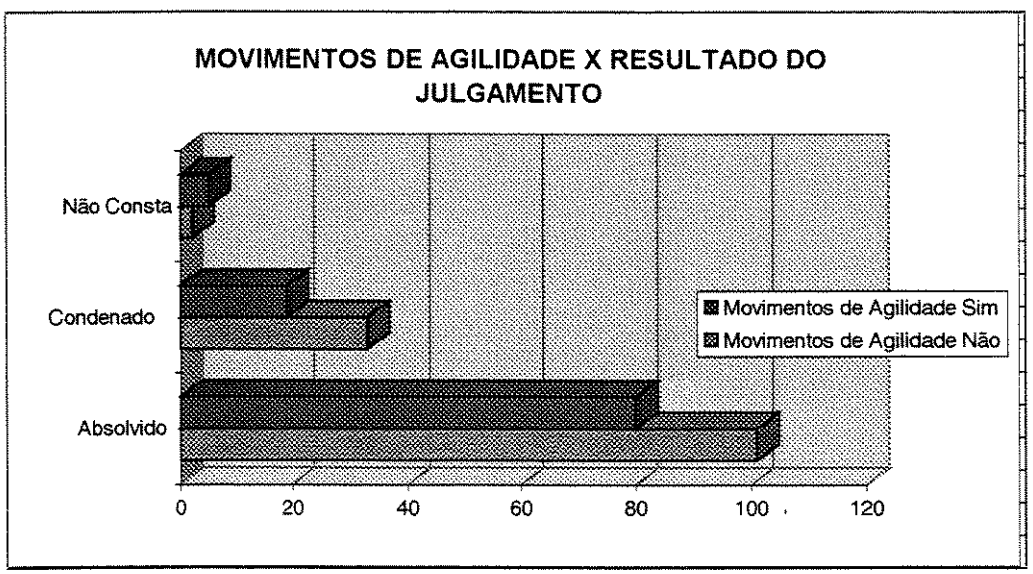
A partir do gráfico **armas x resultado do julgamento** pode-se visualizar que muitos entre os presos absolvidos portavam armas e, mesmo entre os condenados, o porte de arma aparece como um elemento fundamental na decisão do juiz. Dependendo do procedimento do réu no uso das armas, o fato de estar armado ganhava ou perdia relevância na análise do processo. As navalhas (25%), facas (20%) paus (15%) e revólveres (12%) aparecem como as principais armas na capoeiragem carioca e, de alguma forma, elas caracterizaram as ações e identidades dos capoeiras durante todo o século XIX, tornando-se elementos importantes na repressão aos capoeiras no período republicano.[95] Contudo, somente o uso da navalha não levou os agentes policiais a apontarem os acusados como contraventores no artigo 402, pois pude constatar que diversas pessoas processadas pelo artigo 399 (vadiagem), ou pelo 303 (agressões físicas), também foram presos portando navalhas e facas, ou efetivamente utilizando-as.[96]

Atualmente, os "movimentos de agilidade" formam os elementos mais importantes na caracterização dos capoeiras. Naquela época, tais movimentos também foram fundamentais para identificar o capoeira, tanto que foram citados no texto do artigo 402 do código penal e muitas vezes aparecem sublinhados após a leitura dos juízes. Entre os 240 processos, tivemos 43% de registros de movimentos de agilidade e em 57% dos casos não constam tais registros. Esse dado diz respeito a caracterização legal e consuetudinária da capoeira e, portanto, permite algumas análises.

Uma problema que se apresenta em torno dos "movimentos de agilidade" é o fato deles estarem ausentes em pouco mais que a metade do total da amostra. A tradição da

[95] Ainda aparecem sovelões, chicotes, pedras, garrafas, foices e uma série de outros instrumentos utilizados como armas na hora dos confrontos.

capoeira, no século XIX, esteve repleta de sinais diacríticos que tornaram-se os elementos identificadores da capoeira para os indivíduos que viveram na época. A elaboração do artigo 402, ofereceu de um ponto de vista das instituições jurídicas e policiais esses elementos. Contudo, fica difícil, para os historiadores de hoje, entender o fato que diversas pessoas terem sido processadas pelo artigo 402 sem apresentarem qualquer procedimento que revelasse os movimentos da capoeira. Entretanto, explicar a ausência de registros dos "movimentos de agilidade", nos autos dos processos pelo artigo 402, indica a possibilidade de agentes policiais terem se aproveitado do artigo para incriminarem pessoas que não eram capoeiras, pode ser anacrônico. Entretanto, acredito que a identificação dos capoeiras não se deu necessariamente pelos "movimentos de agilidade".



No gráfico **movimentos de agilidade X resultado do julgamento**, parece que tais movimentos, apesar de serem importantes na caracterização do crime, não foram, por si só, o bastante para determinar as condenações.

[96] Tive a oportunidade de consultar diversos processos no Arquivo Nacional do Rio de Janeiro.

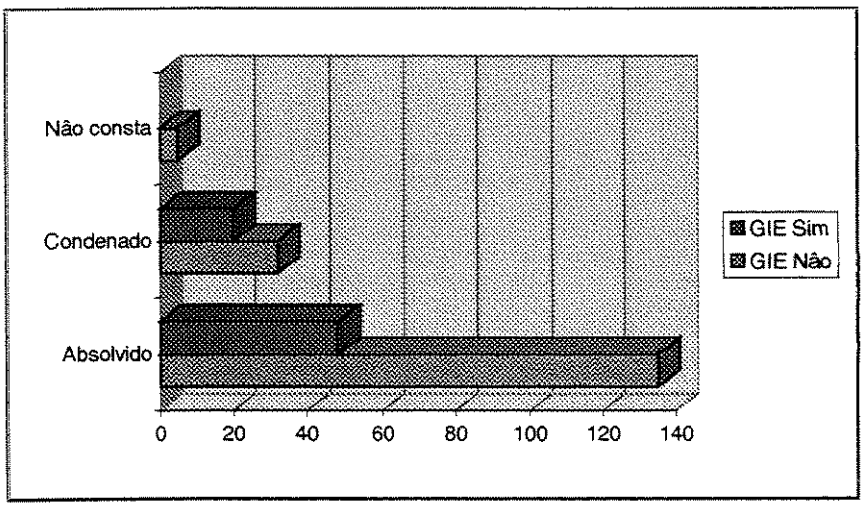
Os dados do Gabinete de Identificação e Estatística (GIE) também foram importantes para pensarmos seus efeitos nas decisão do juiz e da validade do discurso que marginalizou a capoeira, já que entre tais dados está o registro de prisões anteriores.

Houve, sem dúvida, aqueles indivíduos que constituíram à visão que colocou os capoeiras no mundo da desordem e da negação ao trabalho e, além disso, estiveram entre os 28% dos presos que apresentaram antecedentes criminais, mas 72% dos presos não possuíam nenhum registro anterior.

O leitor acompanhou, no decorrer do texto, vários casos de presos capoeiras que se adequavam ao discurso base do artigo 402. Alguns casos são exemplares como o de Laurindo Manoel da Silva, preso por várias vezes na Casa de Detenção, como desordeiro, vadio e por ofensas físicas.[97] Outro foi o português Francisco Muniz Pontes, 39 anos de idade, que antes de ser preso por capoeira, já tinha sido preso cinco vezes por vadiagem, outras cinco vezes por furto, uso ilegal de arma, ofensas físicas, gatunagem, resistência à prisão e roubo.[98] Um outro preso pela prática da capoeira, que apresentou uma grande folha penal, foi Júlio Augusto Costa, vulgo "Peixe Frito", que foi preso 20 vezes em um prazo de 8 anos.[99]

[97] Processo crime de Laurindo Manoel da Silva (réu) T7.730. Ano 1907. AN.
[98] Processo crime de Francisco Muniz Pontes (réu) T8.4082. Ano 1911. AN.

Dados do Gabinete de Identificação e Estatística (GIE) x resultado do julgamento.



O cruzamento dos registros de antecedentes criminais dos presos (GIE) e o resultado do julgamento mostrou que os registros de antecedentes era um dos dados mais importantes na decisão dos juízes, porém não podemos afirmar que ele tenha sido o principal argumento. Os dados eram analisados pelo juiz que provavelmente observava a quantidade e a qualidade dos crimes cometidos anteriormente, sendo que grande parte dos presos foram processados poucas vezes. Contudo, os processados que apresentaram uma folha penal grande geralmente foram condenados.

A raça dos réus também pode ter sido um fator importante para a decisão do juiz, uma vez que tornaram-se categorias fundantes do pensamento jurídico, no procedimento das instituições do Estado e nas relações cotidianas na cidade do Rio de Janeiro.[100]

---

[99] Processo crime de Júlio Augusto Costa vulgo "Peixe Frito" (réu) 71.149. Ano 1914. AN.

[100] Ver Cesare Lombroso. L' homme criminel, criminel-ne, fou moral, épilétique – Étude antropologique medico-legal. Paris, Felix Alcan, 1887; Peter Fray. "Direito positivo versus direito clássico: a psicologização do crime no Brasil no pensamento de Heitor Carrilho". In. Sérvulo Figueira. Cultura da pisicanálise. São Paulo, Brasiliense, 1985.

Entre os duzentos e quarenta processos utilizados para as análises estatísticas, 89% não trazem os registros de cor, 5% foram classificados na cor parda, 4% na cor branca, 2% na preta e apenas 1% preso na cor morena.

Se por um lado, os dados raciais apresentados até agora representam uma heterogeneidade entre os praticantes da capoeira, por outro, não são o bastante para constatarmos as influências do imaginário racial no funcionamento da justiça. O grande obstáculo, aqui, é a ausência dos registros de cor nos autos dos processos.[101] Obviamente, isto é um problema para os historiadores, mas de forma alguma significa uma ausência da cor como elemento real, seja no trato do policial, seja no ato de decisão do corpo judiciário. Outros estudiosos já perceberam as influências do imaginário racial nos procedimentos tomados pelas instituições jurídicas e policiais. Nélson Hungria, Antônio Carlos Costa Ribeiro e Rosane Lopes Corrêia são alguns estudiosos que colocaram tal abordagem como eixo central de suas análises e deixaram mais do que comprovado que há uma tendência do aparelho jurídico em diferenciar negros e brancos no julgamento por crimes relativamente parecidos.[102]

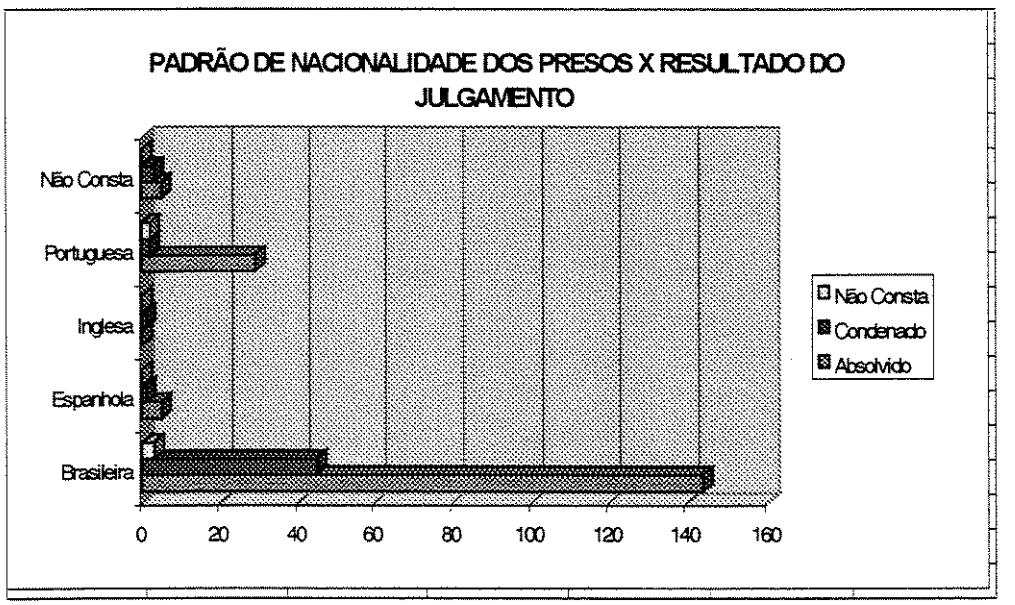
Assim, resta-nos considerar o peso do padrão de nacionalidade na sentenças dos juízes. Acredito que esse padrão teve uma grande importância nas condutas jurídicas,

---

[101] Sobre a ausência dos registros de cor na documentação ver: Hebe Maria de C. Mattos G. de Castro. A cor inexistente. Os significados da liberdade no Sudeste escravista. Niterói, Tese de doutorado. História, UFF, 1993. É possível fazer uma pequena reconstrução dos dados de cor reportando-se aos registros dos livros de entrada da Casa de Detenção da cidade do Rio de Janeiro. Esses registros são sumários e de grande qualidade para a aplicação dos métodos quantitativos, trazendo informações sobre cor, traços físicos e vestes dos presos, informações essas que não constam nos autos processuais.

[102] Sobre as comprovações das influências da raça nas decisões jurídicas ver: Nelson Hungria. "A criminalidade e homens de cor no Brasil" In Comentários ao código penal. Vol. III. Revista Forense. 1986 , Carlos Antonio Costa Ribeiro. Cor e Criminalidade. Estudos e análise da justiça no Rio de Janeiro (1890-1930). Rio de Janeiro, Dissertação de mestrado no departamento de sociologia UFRJ/IFCS. 1993 e Rosane Lopes Correia. Pretas, pardas e brancas em inquéritos policiais nas freguesias de São Cristóvão e Espirito Santo (1890-1911). Rio de Janeiro, Dissertação de Mestrado no departamento de sociologia da UFRJ/IFCS, 1994.

principalmente porque nacionalidade e raça costumam andar juntas, isto é, implicam na questão da cor. Vejamos o **gráfico nacionalidade X resultado dos julgamentos:**



O gráfico nacionalidade x resultado do julgamento mostra que a coluna de espanhóis e portugueses condenados é baixíssima, deixando a possibilidade de que a nacionalidade estrangeira tenha sido um peso importante nas resoluções jurídicas. O gráfico demonstra que de certa forma, os estrangeiros foram menos vulneráveis às ações repressivas nos governos republicanos. Tal fato também implica a questão racial, no sentido que uma menor repressão aos estrangeiros, provavelmente, significa uma menor repressão aos brancos e, ainda mais, aos brancos europeus.

Minha intenção não foi fazer um estudo sobre a sociologia do Direito. Essa abordagem visa compreender o peso das categorias que nortearam a construção da capoeira enquanto prática cultural proibida pelo código penal de 1890. As divisões dos grupos por áreas de influências, as práticas de extorsão, coerção física e moral, e ainda a presença de

facas e navalhas nos conflitos e os movimentos de agilidade, foram traços identificadores dos capoeiras. Entretanto, esses elementos foram somados aos procedimentos policiais que orientaram as condutas processuais. Os agentes policiais, geralmente, foram indivíduos que, na maioria das vezes, ou moravam no quartel, ou em quartos alugados próximos ao local de trabalho. Eles possuíam um certo domínio e conhecimento sobre a área e, provavelmente, conheciam as pessoas a quem estavam privando da liberdade, pois como já foi visto, vários casos envolvem conflitos entre policiais e capoeiras. Dessa maneira, a palavra dos policiais foi decisiva na hora da escolha do artigo correspondente ao crime cometido pelo acusado. Esse aspecto ajuda a entender o fato de terem existido diversos réus processados por capoeira, sem os autos apresentarem características da prática no período.

Apesar de terem sido efetuados diversos inquéritos policiais e processos pelo artigo 402, poucos foram condenados. Uma das causas de tantas absolvições deve-se ao fato de que a justiça esbarrou no fato da criminalização da capoeira ter sido vinculada à "vadiagem" e à "marginalidade", uma vez que se a capoeira esteve no corpo dos "marginais", também esteve na cultura corporal das classes trabalhadoras. Outra questão fundamental é que, concomitante ao processo de proibição da capoeira, construíram vários conceitos em relação à capoeira no cenário carioca. Deputados, literatos e diversos grupos sociais lutaram para que a capoeira fosse implantada como a luta marcial nacional. Essas ações também podem ter interferido nas decisões judiciais. Vejamos em seguida esse processo de invenção cultural da capoeira que se iniciou nos primeiros anos do século XX, demarcando uma nova tradição.

CAPÍTULO III CARACTERÍSTICAS DA PRÁTICA DESPORTIVA DA CAPOEIRA. A INVENÇÃO NA PERSPECTIVA CARIOCA.

"Em 1910, Germano Haslocher , Luiz Murat e quem escreve essas linhas, pensaram em mandar um projeto à mesa da câmara dos deputados tornando obrigatório o ensino da capoeiragem nos institutos officiais e nos quartéis, desistiram, porém da idéia porque houve quem achasse ridícula, simplesmente porque tal jogo era ... brasileiro".[1]

Em um processo concomitante à repressão desencadeada pelo Governo Provisório Republicano, surgiu um movimento valorizador da capoeira que alcançou diversos grupos sociais. Alguns parlamentares lançaram-se em defesa da capoeira, como o caso do deputado Coelho Neto, que chegou a organizar um movimento de oficialização do ensino nas forças armadas. Isso ocorreu no mesmo momento em que centenas de capoeiras estavam sendo presos e processados pelo artigo 402. Nessa fala está o projeto de uma capoeira modelada pelas lutas marciais e a idéia de um esporte "genuinamente brasileiro".

A tradição da época aponta Coelho Neto como um dos "cultores"[2] da capoeira. É provável que tal "boato" seja verdadeiro. Alguns afirmam que um livro de 1907, assinado com o pseudônimo de O.D.C., tenha sido escrito por ele. Nesse livro, o autor aponta algumas regras e métodos de ensino. Infelizmente tal exemplar, apesar de ser citado por outros autores da época, encontra-se desaparecido da Biblioteca Nacional.[3]

Dois anos antes de O.D.C. publicar seu livro, dois oficiais do exército, o tenente-capitão Santos Porto e o 1° tenente Radler de Aquino traduziram um livro de H. Irving Hancock sobre a educação física japonesa. Santos Porto, no prefácio, já afirmava:

---

[1] Ver Coelho Neto. O Bazar. Porto, Livraria Chandron, 1928, p.139.
[2] "Cultor" é um termo que na época serviu para desvincular alguns praticantes daqueles considerados os capoeiras.
[3] Guia da capoeira ou ginástica brasileira oferecido por O.D.C. à distinta juventude. Rio de Janeiro, Livraria, Nacional, 1907. BN.

"Entre nós, em tempos que já vão longe, os exercícios de agilidade conhecidos por capoeiragem floresceram mesmo entre filhos das mais distintas famílias. O cria da casa não perdia a ocasião de ensinar ao sinhô moço como se dava uma rasteira ou se fugia com o corpo".[4]

Santos Porto revela de forma precisa, em seu texto, a idéia dominante entre aqueles que defenderam uma esportivização da capoeira. A princípio ele reconhece que a capoeira é uma influência cultural dos escravos que se espalhou pela sociedade, mas, para Santos, a capoeira foi sempre mal utilizada na sociedade, uma vez que não teria um objetivo desportivo, de "escola de educação física". Isso teria concorrido para que a capoeira se degenerasse e só fosse praticada pelos "profissionais da desordem, armados de facas e navalhas – uma verdadeira calamidade pública".[5] Porto Santos mantém sua defesa ao ensino da capoeira e alerta que as maltas de capoeiras já não existiam mais como anteriormente, o que era um fator favorável. Santos aponta também para o aspecto de espetáculo que a luta encerra e sugere que se ensinada em conjunto com o Jiu-Jitsu, poderia ser fortalecida para as contendas com outras lutas.

"E se em tempos idos os exercícios degeneravam constituindo uma verdadeira ameaça à tranqüilidade geral, foi só e só porque os poderes públicos, com uma indiferença , ou uma incompreensível parcialidade não quiseram agir sobre os que tais crimes cometiam, em geral patrocinados por influência política que os tinham ao seu macabro serviço".[6]

Para Porto Santos, não era aceitável que a sociedade condenasse a capoeira à extinção, já que a culpa por sua degeneração era das próprias autoridades. Ele deveria ser divulgada pelos "membros mais cultos" da sociedade, para que eles pudessem modificar a forma de praticá-la. No caso do uso incorreto, ela poderia então ser considerada como crime no código penal.

---

[4] H. Irving Hancock. Educação física japonesa. Tradução de Santos Porto e Radler de Aquino. Rio de Janeiro, Cia Tipográfica do Brasil, 1905, p.2
[5] Ibidem
[6] Ibidem, p.3.

Além da franca defesa da capoeira por parte de membros das forças armadas e do parlamento, alguns acontecimentos também ajudaram nessa trajetória desportiva da capoeira na cidade do Rio de Janeiro. Um deles foi o famoso caso da derrota de um japonês de nome Sada Miako, codinome Conde Koma, que veio para o Brasil divulgar o Jiu-Jitsu, desafiando outros lutadores. O fato ocorreu na Avenida Central (atual Rio Branco), onde foi armado um pavilhão para o encontro entre Cyríaco Francisco da Silva, um capoeira estivador, e o japonês campeão em sua modalidade. Existem várias versões para a luta: uns dizem que o capoeira derrotou o japonês com um rabo-de-arraia, outros dizem que antes do rabo de arraia Cyríaco teria dado uma "cusparada", ou "jogado areia" no rosto de japonês e depois aplicado os golpes. De qualquer forma, o capoeira ganhou do lutador de Jiu-Jitsu, para glória da assistência e de diversos estudantes de medicina que teriam organizado a luta. Tal feito de Cyríaco saiu em diversos jornais, destacando a capoeira para o rol das artes marciais.[7]

Raul Pederneiras, artista famoso na cidade do Rio do Janeiro e praticante da capoeira, tornou-se outra pessoa importante no trabalho de reabilitação e esportivização da capoeira. Em 1921, ele escreveu um artigo na Revista da Semana, ressaltando a supremacia da capoeira sobre outras lutas marciais, apontando Ciríaco como um exemplo da superioridade da "luta brasileira".[8]

No entanto, em 1928 surgiu uma das obras mais importantes do período para a formação histórica da capoeira contemporânea; a partir daí surge um método de ensino e aprendizado da capoeira, influenciando decisivamente formas esportivas de praticá-la.

---

[7] Ver entrevista com Ciríaco na revista O Malho, 15 de maio de 1909. Ver também, Jair Moura."Subsídios para uma Visão retrospectiva da capoeiragem no Rio de Janeiro" Instituto Geográfico e Histórico da Bahia, mimeo, 1986; Luiz Sérgio Dias. Quem têm medo da capoeira (1890-1906). Rio de Janeiro, dissertação de mestrado, departamento de história da Universidade federal do Rio de Janeiro, 1993. Esses trabalhos apresentam diversas informações sobre a luta entre Ciríaco e Conde Koma.

Esse trabalho foi escrito por Annibal Burlamaqui[9], conhecido por "Zuma", que nos oferece uma visão de dentro sobre as transformações da capoeira no período.

"No, Brasil já se praticam, pode-se dizer, todos os sports: temos campeonato de remo, natação, foot-ball, basket-ball, box, luta romana, tênis atletismo em geral, etc. Actualmente até o polo e golfe já são disputados em nosso terra. No entanto é de lamentar que até hoje nada se tenha em prol do sport nacional. Cogita-se de uma arte nacional, brasileira, da música brasileira. Até mesmo da política brasileira".[10]

A citação acima foi retirada do prefácio do livro de Zuma, escrito por Santos, e reflete muito bem o contexto em que a obra foi elaborada, quando alguns capoeiras decidiram projetar a prática enquanto esporte nacional. O discurso busca colocar a capoeira no grupo das lutas marciais e das demais práticas desportivas e mostra a presença de diversas modalidades, que na época, já eram praticadas no Brasil. Em seu prefácio, Santos deixa transparecer a ideologia nacionalista na estratégia utilizada por Zuma para tentar colocar a capoeira em outro patamar social e retirá-la da ilegalidade. Para este, o autor aponta os métodos que iriam obrigatoriamente levar a capoeira a produzir seus "campeões vencendo os de outras lutas estrangeiras", pois, segundo seu ponto de vista, a capoeira seria superior ao boxe, à luta romana, à savata francesa, ao Jiu-Jitsu etc. Santos ainda esclarece o provável lugar social de Zuma: "não é literato, não é doutor, não é bacharel. É um moço sporstsman, um verdadeiro atleta, que goza muita saúde e sobretudo, ama a sua terra".[11] Zuma teve acesso a classe médias da sociedade carioca. E, segundo Santos, ele não devia ser uma pessoa estudada, já que dedicava grande parte do tempo de sua vida à prática esportiva. Essa imagem de um praticante da capoeira, nos anos 20, rompe com a imagem do capoeira do século anterior. Ela deixa de estar vinculada ao

---

[8] Raul Pederneiras. "A defesa nacional". Rio de Janeiro, Revista da Semana, 7 de maio de 1921, p.4.
[9] Annibal Burlamaqui foi escritor, político republicano e um importante desportista da época.

estereótipo do marginal, relacionado àquelas pessoas que praticavam a extorsão, se envolveram em conflitos entre grupos de bairros diferentes e que andavam armadas de navalha e paus. A imagem de Zuma ainda aparece desprovida de qualquer forma pejorativa, como a do "malandro", do "Bamba", valentão e "cafajeste", que tendiam a dar uma conotação peculiar à cultura dos capoeiras.[12] É verídico o fato de que haviam outros praticantes da capoeira que também não estiveram vinculados aos estereótipos descritos anteriormente, como no caso de Coelho Neto, visto como um "cultor" da capoeira. Contudo, Zuma foi o primeiro a aparecer no cenário carioca como um capoeira desportista.

Para Annibal Burlamaqui a sua obra foi um gesto de patriotismo, de brasilidade, ao ter como objetivo a "destruição do arcaico e tolo preconceito de que a ginástica brasileira – a capoeiragem – desdoura a quem pratica".[13]

A idéia de transformar a capoeiragem em esporte nacional esteve baseada na concepção histórica de surgimento das diversas modalidades de artes marciais. Para Burlamaqui, todas elas tinham um passado histórico semelhante. Tem-se como exemplo o boxe que também foi considerado uma contravenção na Inglaterra. Era a lei universal da evolução que apontava os destinos dos capoeiras que acabariam como grandes desportistas e instrutores do esporte. Essas eram as bases argumentativas de Burlamaqui para justificar o plano de esportivização que passava pela construção da capoeira enquanto arte marcial.

---

[10] Annibal Burlamaqui (Zuma). Gymnastica Nacional (capoeiragem) Methodizada e regrada. Rio de Janeiro. S/e 1928, p.2

[11] Ibidem.

[12] Luiz Sergio Dias. Quem Tem Mêdo da Capoeira? (1890-1906). Rio de Janeiro, dissertação de mestrado, departamento de História UFRJ-IFCS,1993; ---- Da Turma da Lira ao cafageste. A sobrevivência da capoeira no Rio de Janeiro na Primeira República. Rio de Janeiro, tese doutorado, departamento de história da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2000. Maria Angela Borges Salvadori. Pedaços de Uma Sonora Tradição Popular (1890-1950). Campinas, dissertação de mestrado, departamento de História da Unicamp, 1990. Os trabalhos dos autores trata da questão dos "cafajestes", dos "Bambas" e dos "malandros" (adjetivos atribuídos aos capoeiras).

[13] Anibal Burlamaqui. Op.Cit., p.6.

Ele elaborou um manual de ensino dos principais exercícios que compunham a preparação de um capoeira, suas regras e delimitações de espaços.

Burlamaqui (Zuma) encontrava-se no mundo das lutas desde os dez anos de idade. Iniciou-se na ginástica sueca e no halteres, praticou barra e paralelas, pular corda, exercícios em barras e praticou diversas lutas, ou seja, o autor foi um atleta eclético e consciente dos métodos de treinamento. Assim ele elaborou um esquema de preparação do capoeira a partir da prática de determinados golpes.[14] Em sua obra, Burlamaqui descreve, em mínimos detalhes como deve ser feito cada golpe, sendo uma excelente fonte de estudos para os que hoje praticam a capoeira. Burlamaqui não inventa muitos golpes, com exceção de um, chamado "espada"; os outros golpes descritos teriam sido retirados da escola das "maltas de capoeiras" na cidade do Rio de Janeiro. O "rabo-de-arraia", um dos mais antigos, tornou-se o golpe mais famoso da capoeira. A "pantana", e o "peneirar" (gingar) são movimentos presentes na lista de golpes de Plácido de Abreu (1860)[15] e Burlamaqui (1928). Mas Burlamaqui fez uma mudança importante na classificação dos golpes: trocando os nomes, adequando-os à linguagem desportiva. Pode-se perceber a transformação a partir da semelhança entre vários golpes descritos por Plácido de Abreu e Burlamaqui; mas os nomes são diferentes. A classificação dos golpes, no século XIX, corresponde a uma linguagem singular das maltas de capoeiras, que aos poucos foi sendo

[14] Ibidem, p.21. Os golpes da capoeiragem selecionados por Burlamaqui foram: a rasteira, o rabo-de-arraia, o corta capim, a cabeçada, o facão a banda de frente, o rapa, o baú, a tesoura, a bahiana, o dourado, a queixada, o passo-da-cegonha, a encruzilhada, o escorão, o pentear ou peneirar, o tombo de ladeira ou o calço, o arrastão, o tronco, a chincha, a xulipa, a banda amarrada, a banda jogada, a banda forçada, o me esquece, o vôo do morcego, a espada, o suicídio.

[15] Plácido de Abreu. Op.Cit., p.2. Plácido de Abreu cita apenas alguns golpes que fizeram parte da capoeiragem em sua época: bahiana, chifrada, bracear, caveira no espelho, topete a cheirar, lamparina, pantana, caçador, rabo-de-arraia, moquete, grampear, passo de syricopé, e negaça.

transformada. Burlamaqui foi um dos que implementaram essas mudanças, já iniciadas por Plácido de Abreu.[16]

Burlamaqui afirma que vários golpes foram retirados dos "batuques" e "sambas", como no caso do "baú". Trata-se de um golpe dado no adversário com a barriga, sendo próximo aos movimentos do "samba de umbigada". O "baú" também era usado nos "batuques lisos", segundo Burlamaqui, os mais delicados. O "rapa" já teria sido um golpe utilizado nos "batuques pesados".[17] O autor ainda explica que haviam os golpes de "tapeação", que serviam apenas para enganar o adversário.[18]

O autor também apontou para algumas regras, exercícios e treinos para o ensino da capoeiragem: "Primeiramente idealizei um campo de luta onde, com espaço suficiente, se pudesse realizar a GIMNASTICA BRASILEIRA".[19]

O campo de luta, idealizado por Bulamarqui, era composto de um círculo, desenhado em seu interior a letra "Z". Para as competições, haveria um juiz para controlar o tempo de jogo e os movimentos dos jogadores. O tempo de luta seria de no máximo uma hora dividida em confrontos de 3 minutos com descansos de 2 minutos. A cada intervalo deveria haver a apresentação dos lutadores no meio do círculo, como uma forma de controle do jogo por parte do juiz. Em caso de empate, haveria ainda mais meia hora de tempo com intervalos para descanso maiores. Caso o jogo continuasse empatado, o juiz passaria para a etapa da "morte", quando os jogadores lutariam até cair (nocaute), sem intervalo para descanso. Os embates dariam-se em campos de futebol.[20]

---

[16] Plácido de Abreu. Op. Cit, p.2 O autor utilizou a classificação de época para os golpes, mas também dava um significado mais inteligível: ex. caveira no espelho (cabeçada na cara)
[17] Ver Annibal Burlamaqui. Op. Cit, p 26 e 45.
[18] Ibidem, p.51-52. Ex. pisadela no pé, olhar falso, golpe falso e cusparada.
[19] Ibidem, p. 16.
[20] Ibidem, p19.

A visão esportiva de Burlamaqui levava a competição ao extremo e com um tempo irreal para a luta. Talvez ele tenha se pautado nas regras mais gerais do Boxe inglês.[21]

Burlamaqui ainda apontou uma série de exercícios e treinos que, segundo ele, se adaptariam extraordinariamente à capoeiragem. Ele sugere o ensino de saltos com uma perna só, levantamento dos membros inferiores, e treinamentos com a utilização de bambus. O exercício de queda também era importante para que o aluno aprendesse a cair. Burlamaqui aconselhava aos jogadores os treinamentos de esgrima, jiu-jitsu e halteres para fortalecimento do corpo.[22]

Para Burlamaqui a capoeira teria seus fundamentos na natureza humana, em sua parte animal, assim a natureza deu ao gato agilidade, ao tigre o pulo. As próprias árvores teriam suas defesas, isto é, suas cascas. A natureza teria dado ao homem a inteligência para criar suas lutas. Já que a "natureza ensina". Assim o autor cria uma filosofia para a capoeira, na qual argumenta que, em última instância, o homem teria inventado a capoeira a partir dos movimentos dos animais.[23] Burlamaqui também possuía uma visão histórica da capoeira:

"Desde 1667, por assim dizer que, no Brasil surgiu a melhor defesa do homem - a capoeiragem (...) no tempo da escravidão quando os negros acossados pelos martírios infligidos pelos feitores e pela prepotência sanguinária dos "senhores", num assomo de repulsa, sacudiam as cadeias e fugiam, embrenhando-se nas florestas".[24]

Para Burlamaqui, a capoeira teria suas origens nos Quilombos dos Palmares e nas formas de resistência às perseguições dos capitães-do-mato O autor diz que os escravos se mostravam superiores nas lutas corpo a corpo pela presença da capoeira. A capoeira teria

---

[21] Ibidem, p.20
[22] Ibidem, p.54
[23] Ibidem, p.14.
[24] Ibidem, p.11.

nascido na luta pela liberdade dos escravos, nas fugas do cotidianas. Espalhou-se então a fama do jogo da capoeira, "sendo assim sua origem santificada".[25]

Annibal Burlamaqui, o Zuma, com esse método pretendeu colocar a capoeira no mundo dos esportes e lhe deu um novo significado, já que, segundo ele, às famílias brasileiras teriam aversão à capoeiragem. Tais pessoas não sabiam o valor que o jogo tinha para a defesa do homem. O caminho do engrandecimento da capoeira estaria em uma penetração maior nas famílias da classe média. Essa penetração seria uma alternativa para a continuidade da prática da capoeira que se encontrava enquadrada no artigo 402, do código penal de 1890.[26]

O autor ofereceu um método de ensino e aprendizagem da capoeira e regras para o campo desportivo. Sua invenção cultural reúne elementos da capoeiragem do passado com os movimentos do batuque e de outras lutas em geral. Assim, ele retira quase toda a ludicidade da capoeira: seus cantos, batucadas, palmas e improvisos desaparecem para dar lugar a uma capoeira que perdeu seu lado mais sensacional.[27] Segundo, Burlamaqui, a identidade da capoeira estaria pautada em dois sustentáculos básicos: um é o movimento de "peneirar", aqui, se referente à "ginga"e o outro, são aspectos práticos e de classificação dos movimentos da capoeira. Assim, Burlamaqui formula o que seria uma capoeira desportiva, voltada às competições com indumentária própria e regras fixas. A partir de sua proposta de treinos para o aprendizado da capoeiragem, Burlamaqui, incluiu diversos aspectos dos exercícios que eram realizados pelos membros das maltas de capoeiras.[28]

---

[25] Ibidem, p. 13.
[26] Ibidem, p.15. Apesar de eu defender o argumento de que os discursos que esportivizaram a capoeira fizeram parte da estratégia de descriminalização da prática; Anibal Burlamaqui, surpreendentemente, não menciona em sua obra o fato de a capoeira ter sido proibida pelo código penal de 1890.
[27] Percebo a ginga (peneirar) como um aspecto lúdico.
[28] Inclusive em certos treinamentos propostos por Zuma, os alunos fazem uso de paus.

Outro grande fenômeno da capoeira carioca, no campo desportivo, foi o célebre Sinhôzinho. Chamava-se Agenor Moreira Sampaio, paulista, nascido em Santos, no ano de 1891. Ele teria ido residir no Rio na década de vinte, tendo sido instrutor da polícia especial e da polícia municipal. Esse mestre é que serviu de modelo da capoeira desportiva carioca em um período de repressão à prática, determinada pelo código criminal de 1890. Ele teria participado do evento quando Cyríaco derrotou o japonês Koma em 1906.[29]

Sinhôzinho, um verdadeiro desportista, ainda na década de vinte teria sido treinador do Helenico Atlético Clube, em 1924, do América Futebol clube, em 1926, do Clube de Regatas Flamengo, em 1934, e, em 1936, do Fluminense, ministrando ginástica, lutas, atletismo e futebol.[30] Sinhôzinho, após Anibal Burlamaqui, foi um dos principais líderes do movimento de esportivização da capoeira. Para ele, a capoeira era a ginástica nacional, o esporte genuinamente brasileiro. Assim ele afirmava: "prefiro não a classificar como dança, jogo ou luta. A meu ver trata-se da verdadeira ginástica nacional".[31] No ano de 1931, um dia de domingo, o jornal Diário de Notícias estampava o rosto de Sinhôzinho como o responsável pela ressurreição da capoeira.[32]

Em minhas pesquisas, nos arquivos e bibliotecas da cidade do Rio de Janeiro, não consegui encontrar uma farta documentação que fornecesse maiores informações sobre Sinhôzinho. A maioria das informações foi recolhida entre seus antigos alunos. O principal informante, Rudolf Hermanny, esclarece que naquela, época, as lutas de ringue estavam em alta na cidade do Rio de Janeiro. Vários desafios apareciam nas folhas dos

---

[29] Inezil Penna Marinho. Subsídios para o estudo da metodologia do treinamento da capoeiragem. Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1945, p.48. Segundo Inezil Pena Marinho, Anibal Burlamaqui (Zuma) teria lhe contado essa história.

[30] Depoimentos de Adolfo Hermanny. O autor dos depoimentos foi um aluno de Sinhôzinho. O personagem voltará a aparecer no texto mais a frente.

[31] Arquivo particular de Rudolf Hermanny. Mimeo.

[32] Diário de Notícias, Domingo, 20 de novembro de 1931.

jornais. Os lutadores de judô, jiu-jitsu, luta-livre e outras modalidades se degladiavam pela supremacia nos ringues. Nesse contexto, é que Sinhôzinho teria feito sua fama de grande lutador e preparador de lutadores.

Ele teria montado um centro de treinamentos na rua Visconde de Pirajá, em um terreno baldio, onde colocou aparelhos de barras fixas, paralelas, levantamento de peso, cordas, e aparelhos de treinar capoeira, feitos de cabo de vassoura. Os freqüentadores do centro de treinamentos geralmente eram os moradores do bairro de Ipanema. Segundo Inezil Penna Marinho, no local de treinamentos, existiam aparelhos que passavam rasteiras e davam cabeçadas.[33] Sinhôzinho chegou ao Rio com cerca de 30 anos. Trabalhou dando treinamentos de lutas marciais à polícia. Ele ministrava treinos mistos: boxe, luta livre, capoeira etc. Os encontros aconteciam no ginásio da polícia, na Quinta da Boa Vista. Com o passar dos anos, ocorreu uma integração entre os policiais, que vinham de áreas suburbanas, com os praticantes da zona sul. Sinhôzinho dedicou-se ao trabalho de formação de seus discípulos na arte da capoeira praticada nos ringues. Os desafios entre as lutas marciais vinham acontecendo já havia muito tempo e os debates chegaram aos jornais. No ano de 1931, A. Duarte mandou uma carta ao jornal Diário de Notícias:

"fora de dúvida que a capoeiragem supera indiscutivelmente o jogo nipônico cantado em todos os tons pelos irmãos Gracie, pois que os mesmos, como os outros jogadores de Jiu-Jitsu mascararam {a luta} impondo, sine quanon, o uso de kimono e a supressão de cinco golpes aos adversários."[34]

Dessa maneira, Duarte reclamava da obrigatoriedade do uso do Kimono e de golpes importantes no jogo da capoeira que teriam sido suprimidos. Assim ele explica as derrotas sofridas pelos cultores da capoeira. Ele queria que se aplicassem os murros, as bofetadas, a

[33] Inezil Penna Marinho. Op.Cit., p.9.
[34] Diário de Notícias, Domingo, 20 de novembro de 1931.

joelhada alta e baixa e a cabeçada. Eu, de minha parte, entendo que as reclamações de Duarte tornavam-se justas. A retirada desses golpes descaracterizam a capoeira. Ele usou como exemplo de luta o confronto entre Jansen (aluno de Sinhôzinho) x Baiano, quando a capoeira, segundo ele, apareceu em plena liberdade. Duarte ainda queria mais e, defendeu para o bem do público pagante, que os lutadores não poderiam abandonar o palco de luta sem um dos seguintes resultados : "1 - Retirada de campo, completamente batido e desacordado. 2 – Depois que tiver alcançado vitória fulminante".[35]

Entre as décadas de 30 e 40, não encontrei grandes menções aos feitos de Sinhôzinho, mas, ao que tudo indica, conseguiu preparar, pelo menos, duas gerações de grandes lutadores. Já no início dos anos 50 (última geração), os treinos eram realizados em Copacabana, mais expostos ao público. Aconteciam na rua Leopoldo Miguel, local de feira, de ajuntamento de pessoas. Hermanny disse que "chegando alguém de fora, Sinhozinho deixava jogar".[36] Esse espaço de treinos, em Copacabana, funcionava em frente a uma casa de jogos clandestina. Foi montada por um tal de Sábia, um pugilista, que tinha permanecido preso por algum tempo. Quando saiu da cadeia, resolveu se envolver com o negócio ilegal do jogo. A frente da loja foi cedida para que Sinhôzinho ministrasse seus ensinamentos.

Sinhôzinho era um indivíduo de classe média, tinha o ensino médio, sua irmã era dentista, seu pai um "intendente" de Santos. Chegou a morar em São Cristovão com a mãe, um bairro imperial, reduto português na época. Entretanto, logo que pôde mudou-se à beira mar, onde poderia encontrar festas, farras, belas jovens queimadas de sol na cidade carioca. Seu trabalho, nos bairros da zona sul da cidade, influenciou diversos jovens lutadores,

---

[35] Ibidem.
[36] Depoimentos de Rudolf hermanny.

amantes da arte de brigar, mesmo que por esporte. Paulo Azeredo, Paulo Amaral, André Jansen, Luiz Pereira de Aguiar (Cirandinha), Wanderley Fernandes (Pára-quedas), José Alves (Pernambuco), Rudolf Hermanny, Carlos Alberto Petezzoni Salgado, e numerosos outros.[37] Esses foram alguns entre os discípulos de Sinhôzinho. Entretanto, voltaremos a esses capoeiras posteriormente e a seguir retorno aos anos 40 (primeira geração), para desvendar um outro tipo de praticante, também aluno de Sinhôzinho.

No ano de 1945, apareceu, na cidade do Rio de Janeiro, uma monografia feita por um praticante da capoeira que treinava com Sinhôzinho. Foi o estudo realizado por Inezil Penna Marinho intitulado Subsídios para o estudo da metodologia do treinamento da capoeiragem. A obra é uma monografia sobre a capoeira, na qual o autor desvenda aspectos importantes para entendermos a participação dos militares no processo de descriminalização da prática.

Com esse trabalho, Inezil Penna ganhou o prêmio no concurso de trabalhos sobre Educação Física promovido pelo Ministério da Educação e da Saúde no ano de 1944. Para o autor, seus estudos se enquadram no campo do folclore nacional. Somente o fato de uma banca julgadora de trabalhos relacionados à educação física ter aprovado um estudo sobre a capoeira já comprova uma grande mudança em torno da sua imagem cultural na sociedade.

Se, nos anos anteriores a 1930, a representação política e econômica ainda se dava pelos interesses das oligarquias estaduais, no campo cultural, desde o início do século, os rumos eram outros. Não foi preciso levantes nem conflitos armados para convencer intelectuais e políticos a transformar símbolos étnicos em representativos da cultura nacional. Nos anos 30, com o advento do Estado Novo, esse processo se acelera e Inizel

---

[37] Aqui apenas cito alguns nomes que encontram-se na lista de Hermanny. Ver Página de Rudolf Hermanny.html. Internet.

Penna Marinho, um oficial da Marinha, buscou inserir a capoeira no contexto dos símbolos nacionais a partir de seus escritos.

Para ele, a capoeira teria sido introduzida no Brasil pelos negros bantus e incorporada pelos rituais religiosos. Posteriormente, a capoeira teria se tornado útil nas revoltas e resistências à escravidão.[38] Seu trabalho divide-se em quatro capítulos esclarecedores para entendermos a formulação das visões históricas sobre a capoeira naquele período.

Inezil Penna realizou seus estudos pautado em uma grande bibliografia, na qual as fontes literárias possuem lugar de destaque. Os trabalhos de Manoel Querino, Arthur Ramos, Luiz Edmundo, Moralles de Los Rios, Edson Carneiro, Dunshee de Abranches, C. Ribeyrolles , V. Corrêa, A. Cintra e muitos outros formam a base empírica para suas afirmações. O autor retoma aspectos sociais dos capoeiras desde o século XVII. Para Penna, a capoeira também teria surgido nos quilombos dos Palmares nas lutas de resistência escrava. O autor refere-se também à participação dos capoeiras na Guerra do Paraguai e na política do período monarquista.

"No ocaso do Império, os capoeiras tiveram papel saliente nas desordens que se verificavam no Rio de Janeiro: foram notavelmente explorados pelos interesses políticos da campanha republicana".[39]

Inezil Penna demonstra ter vasto conhecimento sobre um campo de informações históricas sobre a capoeira. Descreve o artigo 402, do código penal, que criminalizou a capoeira e conta uma série de casos da época como o feito de Cyriaco e a prisão de Juca

[38] Inezil Penna Marinho. Subsídios para o estudo da metodologia do treinamento da capoeiragem. Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1945, p.1.
[39] Ibidem, p.23.

Reis. Ele foi da Marinha do Brasil, e dedicou-se à área esportiva. Creio que deva ter sido uma pessoa de grande importância na construção desses fatos enquanto referências históricas da capoeira carioca. Ele conta que, mesmo na época de repressão exacerbada, muitos capoeiras foram parar na Marinha, onde puderam praticar a capoeiragem desportivamente.[40] Em seu texto, os militares aparecem com uma importância muito grande na sistematização de uma idéia de capoeira desportiva. Inclusive, Penna, discordando de outras afirmações, afirma que o livro anônimo, assinado com as iniciais O.D.C., teria sido escrito por um oficial do exército.[41]

Algo surpreendente nessa obra é a demonstração de que as visões discriminatórias sobre a capoeira no tempo de Annibal Burlamaqui continuaram vigentes até a publicação da monografia de Inezil Penna. O autor clama pelo reconhecimento da capoeira enquanto luta nacional e pede a todos para que não deixem a capoeira morrer completamente. Penna menciona ter faltado mestres naquela época. Contudo, havia alguns "perdidos pelo Rio, Salvador e Recife".[42] Ele queria ver a capoeira transformar-se numa luta nacional frente à outras, para enfrentar o "braço do estrangeiro". O autor, com o pensamento carregado de nacionalismo, o que é comum na formação da personalidade militar, defendeu o projeto de viabilização da capoeira no contexto desportivo. A chegada a essa meta foi uma verdadeira batalha para os amantes da capoeira, que estavam dispostos a inventar uma nova capoeira, adaptá-la, para que a luta não morresse. Mas, era preciso o apoio social tão clamado por Inezil Penna, na introdução de sua monografia. Foi essa grande batalha política que se iniciou nas primeiras décadas do século, a qual somente começou a dar resultados nos anos

---

[40] Ibidem, p. 29.

[41] É verdade que a cultura da capoeira esteve sempre presente entre os militares (Marinha e Exército), fortalecendo-se após a guerra do Paraguai, quando foi preciso realizar uma grande campanha de recrutamento. Contudo a autoria desse livro ainda não foi descoberta.

[42] Inezil Penna Op.Cit., p.8.

50. Penna foi importante nesse processo, uma vez que, além de ser do meio da capoeira, tendo sido aluno de Sinhôzinho, foi o militar responsável por levar a capoeira à Marinha de forma oficial. A proposta de treinamentos práticos para a capoeira, exposta pelo autor, foi retirada, em grande parte, da obra de Annibal Burlamaqui. Dessa maneira, seu procedimento ajudou a cristalizar um conjunto de movimentos formadores da capoeira no campo desportivo. Essa ruptura com as classificações do passado foi aos poucos penetrando entre os praticantes. Inezil Penna trouxe seu conhecimento da educação física no contexto militar, que ampliava em muito as contribuições de Annibal Burlamaqui para o treinamento da capoeira. Inezil Penna fez um quadro de diversos exercícios que antecediam os movimentos da capoeira e compunham as sessões de preparação. Depois o grupo entraria nas sessões de adaptação, nas quais iria começar a "peneirar", o mesmo que "gingar". Posteriormente, os alunos partiriam para a aplicação em torneios desportivos demarcados pelas regras estabelecidas por Annibal Burlamaqui.

Inezil Penna também escreveu sobre as suas experiências nos ringues e adverte:

"O segredo da capoeira está em não se deixar agarrar , em aplicar o seu golpe e esquivar-se, em evitar a todo o custo a luta corpo a corpo, principalmente contra os jogadores de Jiu-jitsu e de luta-livre; contra os boxeurs, sempre que descair o corpo estará protegido".[43]

Segundo a citação acima, a capoeira desportiva é uma arte marcial que deve preparar o praticante para lutar com lutadores de outras artes marciais. Para isso, Inezil Penna ainda elaborou um uniforme de ginástica próprio para as lutas. Nesse modelo de capoeira não há espaço para o lúdico.

O autor demonstra ter adquirido, na pesquisa, certo conhecimento histórico sobre a capoeira baiana. Ele cita mestre Bimba, mestre Pastinha e Besouro de Mangangá, os três

[43] Ibidem, p.116.

grandes nomes da capoeira daquele Estado. Em seu trabalho, ele registra diversos cantos e os toques da capoeira na Bahia, mas em nenhum momento ele se propõe a integrar tais aspectos em seu modelo. Em sua obra, as páginas dedicadas à descrição da capoeira baiana são bem detalhadas e valorizam o lado de luta que ela pode proporcionar:

"Há alguns anos que o jogo da capoeira tem começado a interessar as classes médias da população da Bahia. O capoeirista Bimba abriu mesmo uma escola de capoeira. Este negro de rara agilidade, me afirmou que sua capoeira já não é mais a de Angola, mas um prolongamento dela, já que ele se aproveita de vários golpes de outras lutas".[44]

A presença da capoeira no estilo cultural produzido na Bahia ainda não tinha se tornado dominante no Rio de Janeiro, mas as divisões entre a capoeira Angola e Regional eram conhecidas nos meios mais relacionados às lutas. Inezil Penna descreve mestre Bimba e seu grupo e os parabeniza pelos bons momentos no Parque Odeon, em Salvador, onde se davam as lutas entre diversas modalidades marciais.[45] Para ele, o maior capoeirista foi Samuel "Querido de Deus", mas ainda lembra de "Maré" e "Siri de Mangue".

Inezil Penna Marinho achava que o processo de decomposição da capoeira estava se acelerando e que a prática da capoeira iria receber o tiro de misericórdia que todas as atividades folclóricas recebem. Ele concordava com Edson Carneiro, o qual pensava que a capoeira acabaria restrita a alguns locais. Talvez Inezil Penna Marinho acreditasse que a única saída seria transformá-la em esporte competitivo.

---

[44] Ibidem, p. 46. Para um estudo sobre a capoeira regional e angola ver os trabalhos de Alejandro Frigério. "Capoeira: de arte negra a esporte branco" . Rio de janeiro. Revista Brasileira de Ciências Sociais. 10. Vol. 4. Junho de 1989; Luiz Renato Vieira. Da vadiação a capoeira regional: uma interpretação da modernização cultural no Brasil. Brasília, dissertação de mestrado no departamento de sociologia da UNB. 1990 e Letícia Vidor de Souza reis. Negros e brancos no jogo da capoeira. A reinvenção da tradição. São Paulo, dissertação de mestrado no departamento de antropologia da USP. 1993.

[45] Ibidem, p.41.

Entre os vários alunos de Sinhôzinho, outros ainda aparecem como destaque nas folhas dos jornais da década de 50.[46] Nosso já conhecido Rudolf Hermanny tornou-se um dos famosos alunos de Sinhôzinho. Hermanny também nasceu em São Paulo, no ano de 1931. Aos 16, anos teria sido levado para o grupo de Sinhôzinho pelo famoso cantor e compositor Antônio Carlos Jobim, um namorado de sua irmã Thereza.

Já tinha-se passado um grande período da permanência de Sinhôzinho no Rio de Janeiro, quando Hermanny entrou para o "circo" no ano de 1946.[47] Ele tinha apenas 15 anos de idade e levado pelo cunhado, entrou no mundo da capoeiragem desportiva em um momento de grande ascensão da capoeira enquanto um esporte, quando as falas criminalizadoras da capoeira já tinham sido definitivamente derrotadas. [48]

Esse processo de liberação controlada de certas práticas culturais ganhou dimensão nacional. Portanto, as transformações culturais na prática da capoeira pipocaram em diversas cidades do Brasil e a capoeira, no nordeste, despontou como um pólo de irradiação cultural. Nesse movimento desportivo da capoeira nos ringues, os alunos de mestre Bimba vieram ao Rio de Janeiro para um grande desafio.

"Excelente exibição do mais famoso dos discípulos do famoso mestre Bimba. Os baianos numa demonstração especial à nossa reportagem (...) nos demonstraram o desejo de pelejar contra seus colegas aqui do Rio."[49]

Os alunos de mestre Bimba já vinham de uma grande exibição frente ao Catch (modalidade de luta de origem oriental); restava tirar as dúvidas de qual era a melhor capoeira nos ringues. As lutas foram marcadas e o grande auge do espetáculo seria o

---

[46] Segundo essas informações, concluo que Sinhozinho formou duas gerações de praticantes. Nos anos 50, foi a segunda geração que entrou em destaque.
[47] Expressão usada pelo entrevistado ao referir-se ao local de treinamentos da capoeira no bairro de Ipanema..
[48] Rudolf Hermanny esclarece que nesse tempo Sinhôzinho não participava das lutas em ringue.
[49] Recortes jornalísiticos localizados no Arquivo particular de Rudolf Hermanny.

confronto entre o baiano Perez (aluno de mestre Bimba) e Hermanny (aluno de Sinhôzinho) e Luiz Aguiar (Sinhôzinho) contra Jurandir (Bimba).

O embate tinha um caráter inter-regional, colocando em jogo os dois maiores expoentes da capoeira nos ringues da Bahia e do Rio de Janeiro. Eles, digo, Sinhôzinho e Bimba, não iriam se enfrentar, mas sim seus alunos. A partir daí destacaria-se o melhor preparador de lutadores. Sinhôzinho não aceitava que Bimba fosse chamado de o maior capoeirista do Brasil.[50] "Superioridade da capoeiragem carioca. (sic) Rodolfo Hernani venceu o baiano Perez". Assim, os jornais estamparam a notícia da vitória dos alunos de Sinhôzinho. Hermanny, com apenas 18 anos, despontou como um grande representante da capoeira frente a outras lutas nos ringues.[51]

Certa ocasião, no ano 1953, Luiz Pereira de Aguiar, o Cirandinha (aluno de Sinhôzinho) e Rodolf Hermanny participaram de uma grande luta desafio. Hermanny esclarece que "foi o Cordeiro quem arrumou o negócio, parece que eles foram aos Gracie e falaram umas coisas lá".[52] Tudo indicava que seria uma grande luta; dois alunos do Sinhôzinho e o Cordeiro, que lutava mais judô e outras lutas.

O encontro deu-se na modalidade Vale-Tudo e os jornais noticiaram a derrota da capoeira:

"sangue suor e confusão. Que barbaridade, que espetáculo deprimente, no chão duro de cimento (...) a derrota da capoeira, Carlson Gracie de quimono assumiu a ofensiva contra o considerado maior capoeira do Rio "Cirandinha", do começo ao fim do violento vale-tudo". [53]

---

[50] Ibidem.
[51] Ibidem.
[52] Hermanny refere-se ao ato de provocação, de desafio entre as modalidades de luta.
[53] Arquivo particular de Rudolf Hermanny. Ver também o jornal Diário Carioca, 15 de março de 1953. Esse periódico acompanhou todo o desenrolar do desafio.

A segunda luta ocorreu entre Guanair Vial e Hermanny: "Os dois corpos rolaram no solo de cimento numa fúria de loucos em busca de um título".[54] Hermanny empatou com Guanair depois de mais de uma hora de luta. Cheguei a ver uma seqüência de fotos nos arquivos particulares de Hermanny. A luta foi realmente sangrenta e levou um grande público ao estádio do Vasco da Gama. A opinião pública reagiu a tal violência, vendo-a também de forma negativa.[55] Na verdade, as lutas foram bastante criticadas pela opinião pública que via os lutadores como "gladiadores do século XX". Na ocasião dessa luta contra os Gracie os repórteres que foram aos vestiários do Vasco da Gama, após a luta, declararam: "numa rápida visita aos vestiários pode-se constatar a desumanidade (...) sangue pelo assoalho, corpos sangrentos".

Sinhôzinho e seus alunos, sem dúvida, tornaram-se grandes expoentes da capoeira carioca nos anos quarenta e cinqüenta. Eles desenvolveram um estilo de capoeira voltada às lutas de ringue, retiraram a carga lúdica na invenção de uma tradição esportiva para a capoeira:

> "Sinhôzinho foi um dos últimos grandes capoeiras do Rio de Janeiro, distinguindo-se dos demais pelo fato de ser muito forte e de conhecer bem outras modalidades de luta, o que lhe dava incontestável superioridade. Criou um método próprio, completamente afastado das formas rítmicas originárias, com objetividade e eficiência".[56]

Heramnny explica que Sinhôzinho não dava valor ao aspecto lúdico: "tinha uma noção de capoeira. Um em frente ao outro, procurando bater, sem berimbau, a ginga troca de guarda, não chegava a ser a ginga baiana". Cheguei a colher algumas informações

---

[54] Ibidem.
[55] Ibidem
[56] Entrevista com Rudol Hermany.

sobre aspectos mais lúdicos na prática da capoeira de Sinhôzinho que era o bater palmas e tamancos. O que para alguns talvez seja uma influência da capoeira baiana.[57]

O fato de o grupo de Sinhôzinho ter representado um dos expoentes da esportivização da capoeira no Brasil, não significa que a história da capoeira carioca esteja restrita a ele. Outros grupos sociais a praticaram de forma diferente, pois, até início dos anos 30, a capoeira ainda era praticada por centenas de trabalhadores, muitos dos quais acabaram com os nomes registrados no arquivo do sistema judiciário. Além disso, a capoeira carioca poderia ser encontrada nos sambas e morros da cidade; nos anos quarenta, a capoeira sobrevivia nos batuques cariocas, como nos revela Hermanny:

"Tinha muito era batuque na rua, aqui mesmo na esquina, sempre tinha, faziam aquela roda, fica lá um plantado, àquela coisa, nunca entrei naquilo, vira e mexe, tinha uma barriga aberta (...) um jogo, uma derivação da capoeira".[58]

A roda de Batuque à qual Hermanny se referiu acontecia no Morro do Canta Galo, na Zona Sul do Rio. Um reduto de negros e imigrantes nordestinos que conseguiram resistir no espaço consagrado à moradia da burguesia e das classes médias cariocas. Nas rodas de batuques, segundo nosso informante, podia-se observar a presença dos atabaques e dos cantos, marcando assim a ludicidade da prática. O que desejo demonstrar, aqui, é o fato da existência de um lado lúdico dessas capoeiras praticadas, na cidade do Rio de Janeiro, ter sido um fenômeno concomitante à invenção da capoeira desportiva. Dessa maneira, a capoeira carioca não pode ser taxada de ter tido uma expressão desprovida de ludicidade. Um ensaio de um possível encontro entre os capoeiras dos morros da cidade carioca e os capoeiras baianos realizou-se em uma reportagem muito interessante que saiu

[57] Entrevista com Arthur Emídio.
[58] Entrevista com Rudolf Hermanny.

no jornal Estado da Bahia, no ano de 1948, e anunciava a chegada da capoeira baiana ao Rio de Janeiro: "João Mina quer ver Moleque Bimba na boa capoeiragem".[59]

Essa, reportagem além de expressar algumas relações que estavam ocorrendo no universo da capoeira, traz um excelente panorama da produção de um outro tipo de capoeira, que não se enquadrava no quadro desportivo, e que agonizava escondida no samba e batucadas que ocorriam nos morros e favelas da cidade.

A reportagem tinha sido sobre João Mina, um capoeira da cidade do Rio de Janeiro, como explica o repórter, um dos três mais velhos dos remanescentes das "maltas" que outrora se espalhavam por toda a cidade. A reportagem é a reprodução de um artigo do jornal carioca chamado Diários Associados, que saúda a vinda de mestre Bimba ao Rio de Janeiro e então apresenta João Mina como o representante carioca. Nessa ocasião, João Mina tinha mais de sessenta anos e morava no Morro da Favela. João Mina deixou um dos relatos mais interessantes sobre a capoeira carioca, demonstrando que ela não era somente aquela praticada por Zuma e Sinhôzinho, mas ainda fervilhava uma capoeira lúdica nos morros da cidade.

João Mina era um negro conhecido pela prática do batuque e da capoeira, no Morro da Favela, lugar onde nasceu e onde quem fazia o batuque era negro de macumba, "negro bom de santo", bom de garganta e bom de perna para tirar o outro da roda.[60]

"Tinha batuque todo dia na Favela, com a negrada metendo a perna e jogando parceiro no chão, até a polícia chegar. Aí então, como num passe de mágica, a batucada virava samba, entrando as mulheres dos batuqueiros na roda (...) Assim que a polícia saía, o batuqueiro entrava duro na capoeiragem".[61]

---

[59] Jornal Estado da Bahia, 15 de março de 1948, p.11. A expressão "Mina" é bastante sugestiva, pois grupos de africanos chegados aos Brasil foram classificados dessa forma.
[60] Ibidem.
[61] Ibidem.

O samba, a capoeira e o batuque se mesclam no depoimento de João Mina e sua história é esclarecedora das relações sociais de repressão experimentadas pelos capoeiras. No alto do Morro da Favela, os capoeiras também se dedicavam ao samba e ao batuque que envolvia homens e mulheres em uma brincadeira de roda:

"Olha a banda,
Olha a banda
Negro de ronda".[62]

Os cânticos eram acompanhados de movimentos característicos da capoeiragem como o Bahú, a banda, banda de frente e o rabo-de-arraia. O batuque envolvia a capoeiragem em um fenômeno lúdico, em que, por muitas vezes, a demonstração pública dos homens às mulheres acirrava os ânimos da brincadeira.

"Batuqueiro novo
Leva um Bahú
Pra não perde o amô"[63]

João Mina conta que brincavam à frente dos blocos Fandango e Caninha Verde no carnaval, abrindo alas. Eles também brincavam de batuque na Praça Onze, reduto de gente do morro. Nesse meio, as leis da capoeiragem regiam as relações entre os batuqueiros e, segundo o que nos conta João Mina, certo dia, eles tiveram uma "arrelia. Houve então uma separação. Os grandes ficaram na Favela e os outros foram para o Morro de Santo Antonio. Casaca de Bronze, capoeira de respeito e capanga de político, uma noite, ninguém sabe porquê, nem por ordem de quem, botou fogo em tudo quanto era barracão do Morro de Santo Antonio e fugiu"[64] Essa história de João Mina é muito interessante, uma vez que nos remonta ao surgimento de uma das comunidades que formou o Morro da Mangueira.

---

[62] Ibidem.
[63] Ibidem.
[64] Ibidem.

Depois desse incêndio os moradores do Morro de Santo Antônio fundaram uma localidade com o nome de Santantoninho de Mangueira.[65] Segundo João Mina, foi para lá que eles levaram o batuque e o samba,[66] os quais depois teriam surgido no morro do Salgueiro e Querozene e tomado maior impulso com a retirada do "mulherio da Glória e da Lapa para a Cidade Nova".

No relato de João Mina, o samba e a capoeira andam juntos migrando no corpo dos agentes culturais que por diversos motivos trocaram de moradia, fundaram novas favelas, e disseminaram aqueles que se tornariam importantes símbolos da nacionalidade brasileira. João Mina encerra sua entrevista dizendo: "pois é menino eu tinha vontade de ver esse tal moleque Bimba, para me lembrar dos velhos cortes de meu tempo".[67]

João Mina nunca se encontrou com mestre Bimba, mas eles se conheceram pelo encontro das tradições, e a capoeira baiana já estava com os pés na cidade do Rio de Janeiro, chegando para ficar. A capoeira de Zuma e Sinhôzinho não conseguiu permanecer enquanto modelo esportivo de capoeira, talvez até por não ter mantido o aspecto lúdico das maltas e por ter resgatado apenas os métodos de treinamento que no final acabaram sendo aperfeiçoados pela Educação Física. Os treinamentos próprios das maltas - a utilização dos sacos de areia e bambus, os jogos de navalha e diversos golpes - são quase desconhecidos por todo o Brasil. O próprio batuque encontra-se fora de prática pelos principais grupos de capoeira no Brasil, sendo uma expressão cultural que tende a desaparecer.

---

[65] Hoje a Mangueira é reverenciada nos sambas com referências ao Buraco Quente, Santo Antonio e Chalé.
[66] João relata que os homens não dançavam Samba: "homem não dançava samba. Samba é nome de filha de santo, mas todo mundo de fora que subia o morro, procurando mulher, dizia que ia ver samba, e por samba ficou a dança que elas dançavam que era o batuque mais mole e bem remexido – era côco". Os homens jogavam o batuque.
[67] Ibidem

Nos anos 50, a tradição das maltas, tinha sido deixada para traz. A literatura e os cronistas mantiveram uma certa memória das maltas de capoeiras do século XIX e início do XX, jornais ainda publicaram alguns artigos referindo-se à época:

"Passeata domingueira de bandas de música serviram de pretexto a que saíssem à rua, até dos melhores bairros, maltas numerosas, provocando-se mutuamente, ou então se divertindo em anavalhar pacíficos transeuntes.[68]

Esse texto, escrito por Afonso de E. Taunay, recorda as velhas contendas entre Nagoas e Guaiamuns, referindo-se ao ritual, aos envolvimentos políticos e à parte lúdica da capoeira que acompanhava as bandas de música no desfiles pelos bairros da cidade. Taunay chega a usar até mesmo a expressão "prelo capoeira-musical". A Tribuna da Imprensa também relembrou, no ano de 1955, as maltas de capoeiras para discutir a existência da "malandragem na cidade do Rio de Janeiro" como algo muito antigo. O jornalista afirma que os capoeiras eram em geral trabalhadores do cais do porto, da estiva, mas que tinham os trejeitos da malandragem.[69]

As práticas lúdicas da capoeira carioca não tiveram forças para interferir no processo de invenção de uma nova tradição cultural. Assim a capoeira baiana, mesmo frente à derrota para os capoeiras de Sinhôzinho[70], impunha-se enquanto modelo cultural dominante por todo o Brasil e plantou suas raízes no Rio.

No Rio de Janeiro, da década de 50, chegou um indivíduo que se tornaria um dos maiores representantes da capoeira. Seu nome é Arthur Emídio, um baiano nascido em Itabuna (BA), em 31 de março de 1930. Ele revelou-me ter aprendido capoeira com

---

[68] Folha da Manhã, Rio de Janeiro, 01 de novembro de 1950, p.7. e em 18 de janeiro de 1950, o mesmo jornal publicou uma matéria intitulada "Nagoas e Guaiamuns".
[69] Tribuna da Imprensa, Rio de Janeiro, 19 de janeiro de 1955, p.10.
[70] Os significados da vitória envolve uma série de concepções sobre a luta, formas de treinamento, conhecimento sobre outras lutas e revelam a identidade de cada grupo de lutadores que participando do mesmo movimento pautaram-se em práticas da capoeira com aspectos da tradição diferenciados.

Teodoro Ramos, apelidado de "Paizinho", mestre de muitos capoeiristas em sua cidade; este que teria apreendido com um africano. Eles treinavam capoeira e luta-livre em terrenos baldios, à beira do rio que passa pela cidade.[71] Arthur Emídio relata que seu mestre era tamanqueiro e quem freqüentava a roda, em sua maioria, eram carroceiros, "gente simples". Contou-me que sua mãe relutou em deixá-lo treinar com Paizinho. Contudo, depois de entrar em acordo com sua família, foi pegá-lo, em casa, para levá-lo aos treinos. Arthur Emídio tinha apenas 8 anos de idade na época. Segundo ele, sua mãe só o deixou entrar por influência do espiritismo que teria revelado a ela que Arthur Emídio teria uma "missão" a cumprir na sociedade com a prática da capoeira.[72]

Arthur teria aprendido capoeira em um local onde também já havia se iniciado o processo de entrada da capoeira no rol das lutas marciais. Já tinha tido contato, inclusive, com alunos de mestre Bimba, pois vários indivíduos iam e vinham de Salvador, realizando a integração cultural entre essas regiões. Arthur Emídio afirma não ter mantido, naquele período dos anos quarenta, relações com a capoeira regional de mestre Bimba. Contudo, pelo seu depoimento, presume-se que eram práticas bastante semelhantes. Seu mestre, Paizinho, também utilizava o berimbau nas rodas de capoeira. No entanto, Arthur Emídio aponta uma diferença, no mínimo, bastante curiosa: "Nossa capoeira era mais rápida que a do mestre Bimba, uma velocidade tremenda". De qualquer forma, a capoeira que chega ao Rio de Janeiro, no corpo de mestre Arthur Emídio é oriunda de Itabuna, do outro lado do Recôncavo Baiano, onde "não tinha nada de São Bento Grande, São Bento Pequeno".[73] Segundo ele, havia dois grupos de capoeiras em Itabuna, um representativo de um lado do

---

[71] Entrevista com Arthur Emídio. Cheguei a ver as fotos de seu grupo em Itabuna, treinando em um terreno baldio.

[72] Entrevistas com Arthur Emídio.

[73] Ibidem. São Bento Grande e São Bento Pequeno, são nomes dos toque de berimbau da tradição da capoeira Angola e Regional.

rio, o outro, do outro lado. Para ele, eram "maltas" de capoeiras. Revelou-me que seu mestre Paizinho foi preso várias vezes, já que a polícia invadia as rodas de capoeira. Na verdade, o modelo da capoeira de Itabuna, descrito por Arthur Emídio, teria sido bastante semelhante ao de Salvador, ou seja, manteve-se o lado lúdico da prática da capoeira. Paizinho teria feito uso de berimbau, reco-reco e pandeiro. O atabaque não era usado nos rituais da capoeira de Itabuna.

Paizinho acabou morrendo em conseqüência de uma meningite. Logo depois Arthur Emídio teria aberto uma turma para dar aulas de capoeira na cidade de Itabuna, colocando-se nos moldes desportivos, praticando não só a capoeira como também a luta livre. Teria colocado uniforme, que era composto de calções e sapatos próprios. A partir de 1948, Arthur passou a viajar a São Paulo para participar dos eventos desportivos daquela cidade. Mas foi no ano 1951 que ele conseguiu participar de uma luta de ringue que, definitivamente, o colocou entre os grandes lutadores da época: "Arthur Emídio X Edgar Duro em sensacional confronto de capoeira contra luta livre. Segunda-feira no Circo Pimpolim".[74] A capoeira acabou tendo respaldo nesse encontro de Vale-Tudo e Arthur derrotou seu adversário Edgard Duro e foi aclamado pelo público paulista. Arthur Emídio também trabalhou na Força Pública de São Paulo e na academia de boxe de Éder Jofrey. Além de lutar, ele também desenvolvia outra atividade ligada à capoeira, que eram as apresentações artísticas. Ainda em São Paulo, ele e seu grupo foram apresentar a capoeira no Grêmio Procópio Ferreira.[75]

Arthur Emídio somente chegou ao Rio em 1953 e vinha trazendo esse algo novo, uma organização da capoeira em moldes artísticos, peculiares à invenção da tradição

[74] Arquivo particular de Arthur Emídio. Material de propaganda do evento.
[75] Ibidem.

baiana, com apresentações de saltos, capoeira teatro e diversas outras características lúdicas que fogem do que é entendido como esporte competitivo. Arthur Emídio chegou à cidade carioca com um modelo, uma forma diferente de apresentar a capoeira que não existia na tradição da escola de Sinhôzinho. Ele chegou com o berimbau, pandeiros, atabaques, o canto e seu corpo para colocar nos palcos das lutas marciais.

Seu olhar baiano nos revela uma outra faceta da capoeira, escondida, obscura frente à grande esportivização da capoeira que ocorria principalmente na zona sul da cidade carioca. Ele relatou a existência das rodas de capoeira realizadas em frente à Central do Brasil; ponto de confluência dos moradores suburbanos, no morro do Pavãozinho, em Madureira e nas festas de carnaval. Nesses grupos, a capoeira era praticada com seu lado lúdico, com a presença do berimbau e pandeiro, feita por trabalhadores pobres, em sua maioria do cais do porto. O próprio Arthur Emídio revelou ter trabalhado de estivador, logo que chegou ao Rio de Janeiro, na área de distribuição de frutas. Essa capoeira foi reprimida constantemente pelas forças policiais que dissolviam as rodas.[76]

Em 1954, Arthur Emídio teve que se defrontar com a tradição da capoeira de Sinhôzinho e seu adversário foi, nada mais nada menos, que nosso já conhecido Rudolf Hermanny. A luta foi marcada para o Palácio de Alumínio, um centro esportivo localizado na Av. Presidente Vargas:

> " Arthur Emídio X Hermani. Arthur é um rapaz de 80 quilos e 28 anos de idade. Veio ao Rio tentar umas lutas e conhecer Hélio Gracie, seu herói. Acontece que o moço pratica a mesma capoeira (regional) do mestre Bimba, embora sem ser seu aluno"[77]

O jornal Última Hora promoveu o encontro entre os dois grandes lutadores e fez a propaganda de Hermanny, enquanto o representante da escola de Sinhôzinho, e aproximou

---

[76] Depoimento de Arthur Emídio. Fico devendo ao leitor uma descrição detalhada desses grupos. Mas posso citar a presença de mestre "Mucungê", um estivador, baiano; falecido em 1998.

Arthur Emídio da capoeira regional baiana de mestre Bimba. A capoeira baiana, novamente perde nos ringues. Arthur Emídio ainda realizou uma série de lutas, inclusive enfrentou a escola dos Gracie. Nesse confronto ocorreu uma interessante discussão sobre as regras a serem aplicadas. George Gracie exigiu de Arthur a utilização de "quimono"[78] e a não validade de socos. Valdemar Santana, um dos mais famosos lutadores na época, companheiro de trabalho de Arthur Emídio, comprou a briga e defendeu que o capoeira entrasse no ringue com suas regras.[79] Mais uma vez a capoeira sofreu uma derrota. O importante é que Arthur Emídio veio prolongar a participação da capoeira nos eventos desportivos dessa natureza. Processo esse, que nos anos 50, chegava ao final.

As lutas de ringue, durante um bom tempo, propiciaram grandes espetáculos nas principais cidades do país. Esses diversos lutadores da capoeira, citados neste texto, sem dúvida, foram extremamente importantes em um reconhecimento social da capoeira. No entanto, esse tipo de prática da capoeira acabaria minguando, dando lugar à capoeira no modelo baiano, lúdica, apresentada de uma forma "sensacional". Um dos motivos do desaparecimento desse tipo de capoeira pode ter sido o fato de que a opinião pública nem sempre prestigiava tais eventos, ajudado ainda pelo fato econômico, os gastos na montagem de uma academia, com diversos alunos que se propusessem a lutar nos ringues em nome da capoeira. Outro motivo pode ter sido o fato de a capoeira baiana ter obtido uma maior aceitação das camadas médias, representando uma alternativa de luta lúdica.

Foi dessa forma que Arthur Emídio se estabeleceu enquanto um mestre da capoeira no Rio de Janeiro. Em 1960, ele participou do grupo folclórico organizado pelo empresário artístico Carlos Machado e acabou viajando por diversas cidades, como New York, Cidade

---

[77] Jornal Última Hora, 16 de agosto de 1954.
[78] Uniforme utilizado por lutadores de diversas lutas orientais.

do México, Acapulco, Paris, Montevidéu etc. Ele organizava os shows de capoeira, maculelê e samba nessa companhia artística. Foi nesse movimento de expansão da capoeira enquanto uma prática folclórica genuinamente brasileira que Arthur Emídio pode conhecer diversos países do mundo.

Além de defender a capoeira nos eventos desportivos de luta em ringues, Arthur Emídio também abriu uma academia no bairro de Bonsucesso, localizado no subúrbio da Leopoldina, na cidade do Rio de Janeiro. Esse centro tornou-se o local mais importante na expansão da capoeira pelo suburbio da cidade. Arthur Emídio teve vários alunos que se tornaram mestres da capoeira e muitos outros praticantes que passaram por seus ensinamentos. Em 1958, teria surgido uma outra academia de capoeira denominada de " Bonfim" e dirigida por mestre Geraldo. Nomes como João Lourenço, Roque, Mendonça, Leopoldina, Celso, Touro e Paraná, na zona norte da cidade e o grupo Senzala, formado por Peixinho, Flores, Gato, Sorriso, Gil, Nestor, Garrincha e outros, na zona sul da cidade já despontavam no cenário da capoeira carioca. De qualquer forma, eles representavam os grupos responsáveis pela constituição de uma capoeira desportiva, nos moldes baianos. Esta geração, a do final dos anos 50 e início dos 60, é a que, em sua maioria ainda podem ser encontrados vivos. Foram eles que desenvolveram essa capoeira contemporânea na segunda metade do século XX na cidade do Rio de Janeiro. Contudo, as análises sobre esse grupo ficam para outra ocasião. Vamos ver a seguir outros aspectos da penetração da capoeira baiana na cidade do Rio de Janeiro.[80]

---

[79] Entrevista com Arthur Emídio.

[80] Muitos nomes esquecidos no tempo, também participaram dessa fase que intermediou a prática da capoeira nos ringues e nos palcos artísticos. Peço desculpas por minhas pesquisas não os terem alcançado. Neste texto apenas escolhi alguns que participaram da invenção de uma tradição da capoeira desportiva no Rio de Janeiro.

Diversos intelectuais da cidade do Rio de Janeiro se empenharam em propagar uma capoeira lúdica, desportiva e folclórica, que demostrasse uma peculiaridade nacional. Sob essa simbologia é que os estilos de capoeira da Bahia chegaram ao Rio. Esses procedimentos dos intelectuais foram importantes no processo de reabilitação da capoeira no Brasil e revelam outros baianos chegados ao Rio.

Quem dominou o noticiário jornalístico, sobre a capoeira na cidade do Rio de Janeiro, foram os praticantes baianos. Nos anos 30 e 40, despontaram, na cidade de Salvador, dois estilos de capoeira: a Regional (mestre Bimba) e a Angola (mestre Pastinha).[81] Foram esses estilos que passaram a constar nos noticiários:

"A uma forma de luta competitiva, que se exibe nos "rings", a que se tem dado, bem ou mal, o nome de capoeira, é claro que essa capoeira tem alguma coisa a ver com a capoeira popular, folclórica de origem africana, que ainda se encontra em relativa pureza na Bahia (...) O negro Bimba da Bahia, não terá sido o primeiro a tentar essa fusão de várias maneiras de lutar sob o nome de capoeira (...) todas essas tentativas, porém, já que desfiguram a capoeira, estão destinadas ao insucesso".[82]

A reportagem foi feita a respeito da vinda de um grupo de capoeiras baianos ao Rio de Janeiro que foram recebidos por Antenor dos Santos, vice-presidente do Grêmio Recreativo Escola de Samba Portela. O velho Antenor, como era conhecido por alguns, abre a reportagem com um berimbau nas mãos. Ele era mineiro, marítimo e ido muitas vezes à Bahia e conhecido diversos capoeiras. Seu genro, Joel Lourenço do Espírito Santo, baiano, é que concentra e dirige o grupo. O velho Antenor, por sua vez, era o animador do grupo. A capoeira baiana, em forma de espetáculo, teria encontrado "ambiente no distrito federal". E foi em contato com o samba que a capoeira baiana tornou-se uma das vias de acesso à cidade carioca e à expansão dos estilos de capoeira angola e regional.

---

[81] O leitor encontrará mais a frente um estudo aprofundado da invenção de uma tradição da capoeira baiana.
[82] Carlos Antonio. "A arte dos moleques de sinhá". Rio de Janeiro. Flash.. 31 de maio de 1953, p.8.

A reportagem no jornal Tribuna da Imprensa foi assinada por Carlos Antonio e escrita no ano de 1953. Ela registra muito bem algumas discussões que envolviam os grupos de capoeiras daquele período. Uma delas girava em torno da participação da capoeira nas lutas em ringues, pois esta seria uma capoeira "deturpada", enquadrando a capoeira regional baiana nesse rol. Assim o autor do artigo da revista Flash menciona os aspectos da "pureza cultural", que era mais um motivo das divisões entre angoleiros e regionais. A capoeira que Antônio Carlos apresenta em sua reportagem é a capoeira de Angola, na forma que assumiu na Bahia. Para ele a capoeira na África era um jogo de destreza para a juventude, uma forma de preparação para a guerra que exigia apenas atenção, agilidade e presteza, qualidades não difíceis de encontrar "num povo em estágio primário de desenvolvimento social".[83]

A capoeira de Angola já seria um produto do meio urbano do Brasil, desenvolvido no período colonial e imperial. Teria surgido da luta pela libertação dos escravos quando o "angola ressuscitou a capoeira; e com ela o batuque ou pernada carioca, que cada vez mais se torna o instrumento de defesa do carioca".[84] Carlos Antonio também não poupa críticas e mantém uma visão discriminatória em relação aos capoeiras, criando uma personalidade única para todos os praticantes: "O capoeira em geral é indisciplinado, individualista, pouco firme nos tratos e muito propenso a considerar-se "estrela".[85]

Os capoeiristas que vieram da Bahia, segundo Carlos Antonio, estariam sendo chefiados por Joel Lourenço, que conduzia a "vadiação".[86] Na roda foram utilizados berimbaus e pandeiros, não havendo menção ao atabaque. Uma informação muito

---

[83] Ibidem.
[84] Ibidem.
[85] Ibidem.

importante registrada por ele é que existiam nessa época cerca de 20 capoeiristas baianos na cidade do Rio de Janeiro.

Na década de 50, a imprensa carioca já retratava uma imagem que iria tornar-se hegemônica no cenário cultural brasileiro: a da capoeira como propaganda turística da Bahia. Em 1954, Jean Louis Barraul, famoso ator francês da época, em viagem pela América do Sul, parou na Bahia de Todos os Santos e foi registrado jogando capoeira em uma academia de Angola. [87] Em maio de 1955, a revista O Cruzeiro trouxe uma reportagem sobre a capoeira e o candomblé da Bahia em apresentação no Ceará. A festa foi no Clube Náutico que, por intermédio do seu quadro de damas, organizou o evento "Noite na Bahia", formado por um grupo de "baianas" que dançaram o candomblé e o samba. A capoeira esteve representada pela regional de mestre Bimba.[88] No caso, os jornalistas do Rio de Janeiro propagaram a capoeira enquanto cultura regional e folclórica.[89] Alencar Monteiro foi quem organizou a reportagem com a clara intenção de demonstrar a capoeira enquanto uma cultura regional e folclórica que estava presente no ambiente de classe média, como no caso do grupo social que freqüentava o Clube Náutico em Fortaleza. Esse tipo de divulgação, com certeza, produziu efeitos sobre a imagem social da capoeira, que ainda estava entre o desporto e a marginalidade.

A penetração da capoeira baiana na cidade se cristaliza com a vinda de mestre Bimba ao Rio de Janeiro no ano de 1956, quando realizou demonstrações de capoeira na Associação Brasileira de Imprensa (ABI):

---

[86] Como veremos mais adiante o termo "vadiação" é uma classificação para a capoeira peculiar à cultura baiana. Creio que representa uma resposta dos praticantes ao vinculo, por parte dos agentes das instituições jurídicas e policias, do capoeira ao vadio. De uma forma sarcástica, a capoeira se torna o ato de vadiar.
[87] Flash, Rio de Janeiro, 14 de agosto de 1954.
[88] Alencar Monteiro. "No terreiro de Iracema". Rio de Janeiro, O Cruzeiro, 14 de maio de 1955, p.6.
[89] A imagem folclórica da capoeira passou a ganhar visibilidade nos anos 30. Nos anos 50, essa imagem já era representativa da cultura nacional.

O grupo veio de São Paulo onde fez três exibições, nas festas da TV-Record. É composto por nove rapazes (...) e mais mestre Bimba (...) todos perfeitamente adestrados na prática da capoeira (...) pandeiros e berimbaus fazem o acompanhamento do canto entoado todo o tempo da exibição".[90]

A reportagem é bem detalhada na apresentação da capoeira regional de mestre Bimba, valorizando o lado lúdico, a presença da uniformização dos capoeiristas, a descrição de alguns golpes como o "rabo de arraia". Na reportagem, afirma-se que mestre Bimba disse estar "procurando aperfeiçoar a capoeiragem regional baiana, misturando propositadamente alguns golpes de Jiu-Jitsu, e às vezes, criando outros".[91] A reportagem ainda esclarece aos leitores que existiam duas academias que constituíam o Centro de Cultura Física regional da Bahia, que seria formado por cerca de 500 alunos de "todas as profissões e classes sociais".

Na apresentação na Associação Brasileira de Imprensa do Rio de Janeiro (ABI-RJ) estiveram presentes autoridades ligadas ao setor de turismo da cidade de Salvador como o Sr. Valdemar Argelim, diretor de turismo, o Sr. Oscar Tavares, presidente da Casa da Bahia e uma grande assistência. O grupo de mestre Bimba foi bastante aplaudido. Em reportagem para O Globo, Valdemar Argelim esclarece que a visita oficial para divulgar o folclore baiano era um projeto da deputada Anita Costa. Anita Costa conseguiu despertar o interesse dos prefeitos das cidades de Salvador e Rio de Janeiro para a capoeira.[92] O grande espetáculo estava sendo preparado para o domingo quando o grupo iria se apresentar no Maracanãzinho.

---

[90] Tribuna da Imprensa, Rio de Janeiro, 20 de julho de 1956, p.13.
[91] Ibidem.
[92] O Globo, Rio de Janeiro, 21 de julho de 1956.

"Vinte e quatro horas depois de ver sangue na briga de "vale tudo" entre Valdemar Santana e Carlson Gracie o público do Maracanãzinho queria que fosse para valer a demonstração de "capoeira" que os baianos deram ontem".[93]

O espetáculo foi patrocinado pelo prefeito Negrão de Lima e, segundo o jornal, esteve relativamente vazio se comparado à luta ocorrida anteriormente, entre Valdemar Santana, capoeirista e lutador de luta-livre, e Carlson Gracie, Jiu-Jitsu. A capoeira foi apresentada sem golpes certeiros, sem competição, como uma exibição artística; como um "ballet", segundo o artigo no jornal. A assistência não teria gostado de tal apresentação, queria "sangue", pois já estava acostumada com os eventos de "Vale Tudo", que ocorriam com freqüência na cidade, que levavam a violência ao extremo. O confronto cultural entre as duas concepções de capoeira: a carioca e a baiana, ficou estabelecido nessa apresentação de mestre Bimba e, se colocada enquanto alternativa a esse tipo de prática marcial carioca, foi um sério desafio vencido pelos capoeiristas baianos.

O que interessava aos capoeiras baianos, naquele momento, era "encaixar" a capoeira em algo que oferecesse algumas vantagens sociais, isso passava pelo reconhecimento nacional dela. O trabalho de "militância" pela capoeira andava em conjunto com uma oportunidade de ascensão social. Nessa época mestre Bimba já tinha adquirido reconhecimento na Bahia e começava a espalhar seu estilo Regional por todo o país, um trajeto que iremos conhecer mais à frente.

A capoeira de Angola também teve grandes oportunidades na imprensa carioca durante o decorrer da década de 50. Em 1957, anunciava-se na Manchete, na reportagem escrita por Jader Neves, capoeiristas como Traíra, Nagé e Caribé; otratamento é igual ao dado à capoeira Regional baiana: a noção de folclore regional é a que impera na classificação do

[93] Tribuna da Imprensa , Rio de Janeiro, 23 de julho de 1953, p.12

fenômeno cultural. Essa reportagem cita mestre Valdemar da Liberdade, Vicente Ferreira Pastinha, Juvenal e os locais de encontro dos angoleiros baianos.[94] Em 1959, mestre Pastinha passou por Porto Alegre e pelo Rio de Janeiro para uma apresentação. Sua passagem foi celebrada pela imprensa carioca:

"Durante trinta minutos, sete membros do Centro Esportista Capoeira Angola, de Salvador (Bahia) fizeram ontem à tarde uma exibição no saguão do Aeroporto Santos Dumont, prendendo a atenção de todos que ali se encontravam".[95]

Pastinha disse, nessa reportagem, que os capoeiristas baianos faziam apresentações diárias na cidade de Salvador, recebendo subsídios do Departamento de Turismo, mas que as apresentações em recinto fechado eram cobradas. Esta viagem estava sendo patrocinada pelo Departamento de Turismo da Bahia que investia na capoeira para atrair turistas do sul do país. A capoeira fazia parte desse projeto de propaganda de uma Bahia rica em folclore regional, além da beleza natural. Além da capoeira, faziam parte do projeto a organização de palestras, de mostras de painéis e a apresentação de diversos grupos artísticos.[96]

No dia 15 de abril de 1959, mestre Pastinha estava de volta de Porto Alegre e fez uma demonstração da capoeira Angola no Bairro da Glória, um dos mais famosos pela concentração de capoeiras no século passado. A demonstração ocorreu no Hotel Glória e foi muito prestigiada pelo seu aspecto lúdico. Mestre Pastinha, nessa época, já estava com setenta anos de idade e tinha cristalizado sua posição de maior representante da capoeira Angola na cidade de Salvador. Seu trabalho de divulgação da capoeira atingiu diversas cidades do país e, algumas vezes, ele mesmo sofreu as conseqüências de ser um praticante:

---

[94] Jader Neves. "Capoeira é luta que parece dança". Rio de Janeiro, Manchete, 31 de agosto de 1957. pp.24-25.
[95] Diário Carioca. Rio de Janeiro, 10 de abril de 1959, pp.3-5.
[96] Ibidem.

"Tipo franzino, magro e baixo, e tão ágil como ladrão que rouba".[97] A reportagem do jornal Correio da Manhã , sobre a presença de mestre Pastinha na cidade do Rio de Janeiro, abriu espaço para a divulgação da capoeira Angola na cidade, referenciando os golpes, cantos e a existência de um centro esportivo para a prática desse estilo de capoeira na cidade de Salvador. Mas o jornalista não conseguiu deixar de vincular a capoeira ou o capoeira a uma imagem marginalizada, relacionando-a ora com a vadiagem, ora com a desordem ou mesmo com a rapidez de um ladrão, como na citação acima. A imagem social da capoeira continuava a ser tratada de forma dúbia, às vezes como esporte, outras como malandragem, mesmo cerca de vinte anos após sua descriminalização.

O periódico O metropolitano, em janeiro de 1960, trazia uma reportagem comparando as histórias do pugilismo, do judô e da capoeira Angola de mestre Pastinha.

"Grandes nomes ainda existem fora desse grupo. No Corta Braço, zona do bairro da Liberdade e talvez o local mais representativo de região de capoeira, em Salvador, destacam-se Traíra, Valdemar, Cabeça de Bagre, etc; Bimba em Amaralina; Espinho Remoso, na Brigada Militar (...) A representação máxima da capoeira, no entanto, estava com o pequeno Pastinha (...) a sua luta não é somente a esportiva, mas também outra, mais forte e exaustiva, a luta contra a má vontade, os preconceitos e ignorância do que representa o seu esporte e do que pode vir a ser".[98]

O jornalista responsável, Benedito Peixoto, escreveu uma série de reportagens sobre a capoeira. Nesse artigo, ele reforça o papel de resistência cultural na prática de mestre Pastinha, que lutou para mudar a imagem negativa da capoeira que estava pautada no passado das maltas. Peixoto acaba colocando a capoeira Regional como uma versão deturpada, preferindo a capoeira de Angola.

Peixoto escreveu pelo menos dois longos artigos no jornal O Metropolitano, discutindo as origens da capoeira, afirmando que ela seria originária de Angola e que teria

[97] Correio da Manhã, Rio de Janeiro, 03 de maio de 1959, caderno 3, p.1.

sofrido grandes transformações no Brasil. Para ele, a capoeira deveria ser classificada como um esporte de destreza brasileiro, sendo produto de nosso meio, tendo influências do índio e do europeu. A capoeira teria o espírito do povo brasileiro. O que estaria impedindo sua ascensão no cenário desportivo seria o preconceito, pois, para alguns, a capoeira não oferecia boas condições esportivas, métodos de ensino e de luta.[99] Ao contrário, Peixoto aponta uma série de vantagens que a capoeira oferecia para quem a praticava, pois proporcionaria um admirável auto domínio, mobilidade, flexibilidade e rapidez.[100] Segundo Peixoto, o que mais pesava a favor da capoeira era o fato de ela ter uma história muito parecida com o boxe e o judô, que foram artes marciais renegadas no passado e sendo desenvolvidas pelas instituições estatais, tornaram-se esportes nacionais.[101]

Uma outra aparição da capoeira de Angola, na cidade do Rio de Janeiro, voltou a registrar o grupo de Joel Lourenço em uma apresentação no Centro de Educação Física e Cultural da Associação dos Servidores Civis do Brasil. Tratava-se de um evento folclórico, no qual se apresentaram outros grupos, inclusive de canto e de teatro. Houve ainda a apresentação das "Pastorinhas" do morro de São Carlos, localizado no bairro do Estácio de Sá. A classificação folclórica atribuída à capoeira a valorizou enquanto expressão cultural e os capoeiras encontraram nas festividades organizadas por diversas associações uma forma de mostrar seu trabalho cultural.[102]

É certo que a capoeira baiana, com seu estilo Regional e Angola, ocupou espaços na imprensa carioca em toda a década de 50, processo esse que se intensificou em muito na década de 60. A capoeira carioca, proveniente das maltas, já tinha praticamente

---

[98] O Metropolitano , 03 de janeiro de 1960, p.6.
[99] O Metropolitano, Rio de Janeiro, 22 de novembro de 1959, p.7
[100] Ibidem.
[101] Ibidem.
[102] O Jornal, Rio de Janeiro, 18 de julho de 1961, p.7.

desaparecido do cenário, tornando-se lembrança do passado. Se escrever sobre as maltas, por um lado, era pitoresco, por outro, também significou trazer à luz um passado "ruim" da capoeira, no qual ela estaria legada aos "desordeiros", "vadios" e "malandros". A revista O Cruzeiro reiterava essa visão, em março de 1954, em uma reportagem intitulada "Escola de Malandragem". A reportagem tratava dos "moleques" do morro e suas peripécias no asfalto, mostrando um ritual de treinamento da capoeira realizado com sacos de areia.

"No Rio de Janeiro, ultimamente acontecem crimes e criminhos. A cada notícia sensacional de um sujeito que matou três e feriu dez (...) enquanto que a arma de alguns tipos é o trabuco de fogo, outros preferem empregar a manha, a velhacaria, a nacional astúcia (...) A arma branca, é sem dúvida, companheira inseparável dos malandros profissionais, esses donos da ginga e da capoeira, manhosos freqüentadores da Lapa, figurinos de jaquetão comprido, cortado em Panamá".[103]

Na citação acima, a capoeira aparece mesclada com a identidade da malandragem, um aspecto importante de continuidade da cultura das maltas que ficou retida em guetos da cidade. A Lapa, área da boêmia carioca, se tornou palco dos capoeiras que já apresentavam uma imagem social individualizada, algo típico. É quando surgem os lenços de seda e a figura do malandro capoeira, tão reproduzida em filmes e livros sobre o Rio de Janeiro.[104]

O artigo na revista ainda menciona a existência de "ordens e faculdades clandestinas dos morros e dos terreiros".[105] A notícia no jornal demonstra a existência de um conflito entre "morro" e "asfalto". O medo da conspiração dos pobres é presente e os malandros aparecem como representantes dessa pobreza, que era, em sua maioria, negra.

Entre os malandros da Lapa esteve presente a capoeira carioca que, agonizante, teve como último reduto os lugares na noite que geralmente estão relacionados ao setor de "divertimentos", o que inclui boates, bares, lugares de apresentação artística e de dança.

---

[103] O Cruzeiro, Rio de Janeiro. 11 de setembro de 1954, p.9.
[104] Ver Maria Angela Borges Salvadori. Pedaços de uma sonora tradição popular (1890-1950). Campinas, dissertação de mestrado no departamento de história da Unicamp, 1990.

Uma das funções exercidas pelos capoeiras, nesse ambiente, foi a de "segurança" do estabelecimento e das prostitutas. Todo o malandro tinha por obrigação dominar o jogo da capoeira. No entanto, parece-me que as contribuições à capoeira, feita por esse grupo, ficaram reduzidas à imagem estereotipada e aos procedimentos do jogo em que entra a "malícia" ou "malandragem".[106]

O que vinha se estabelecendo enquanto forma cultural hegemônica era a capoeira baiana e a imprensa carioca acabou reconhecendo o fato:

"Bravos à rapaziada baiana que está fazendo a reabilitação e a propaganda da capoeira! Agora mesmo vemos aqui chegarem vários atletas - chamar-lhes-ia artistas do Centro Esportivo Angola de Salvador, que se exibem com sucesso".[107]

Daí o estilo de capoeira com maior evidência, na imprensa carioca na década de 50, ser a da Angola do mestre Pastinha. A capoeira Regional aparece rebaixada a um segundo plano, principalmente porque os jornalistas que elaboraram as matérias acabaram se posicionando a favor da capoeira Angola nas discussões sobre pureza e origens da capoeira. A capoeira Regional aparece sempre relacionada à mistura com outras lutas, como o boxe e o Jiu-Jitsu, apesar de também receber elogios por ser uma forma de manutenção do folclore.[108]

Fundamentalmente, essa série de artigos em jornais da década de 50, serviu para mostrar as características da capoeira baiana, diferencia os estilos de capoeira Angola e Regional e apresentar informações sobre os capoeiras e sobre seus locais de prática. Em geral, os artigos dessa década, reforçam os argumentos que valorizaram a capoeira

---

[105] O Cruzeiro, 11 de setembro de 1954. Op Cit., p.9.
[106] José Freire de Freitas. "capoeira de rua morreu". Rio de Janeiro Correio da Manhã , 24 de junho de 1960, p.3. O autor também faz referências a sua presença no meio dos "malandros".
[107] Jornal do Brasil, Rio de Janeiro, 18 de abril de 1959, p.6.
[108] Freire de Freitas "Capoeira na Bahia faz comércio". Rio de Janeiro, Correio da Manhã, 21de outubro de 1960.

enquanto esporte, prática artística, folclore e dança. Os próprios jornais reivindicaram melhores métodos de ensino para que se completasse o trabalho de transformá-la em arte marcial. As descrições da capoeira nos artigos sempre salientaram a importância da parte lúdica em sua prática, fazendo referências aos instrumentos musicais e cânticos.[109] Dessa forma, as fontes jornalísticas anunciavam os caminhos que a capoeira percorreu e continuaria percorrendo, para apagar o estereótipo marginal frente à sociedade: as características folclóricas da capoeira, de dança, de esporte e arte predominaram no discurso valorizativo.

A participação dos militares continuou sendo importante para o reconhecimento da capoeira enquanto um esporte nacional. No ano de 1961, ela foi novamente levada à Marinha:

"A Marinha adotará a capoeira como arma de defesa pessoal. Já mantendo cursos especializados de box e Jiu-Jitsu, os marinheiros serão os primeiros militares do Brasil a se adestrarem naquele estilo de luta peculiar a determinados setores de nosso povo".[110]

A aula inaugural estava programada para ser dada pelo 1° tenente Lamartine Pereira da Costa, aluno de Arthur Emídio. O curso de capoeira na Marinha era freqüentado por oficiais e praças e tinha a duração de 20 aulas, sendo autorizadas pelo capitão de corveta Maurício Murgel Taveira. Isso significou uma grande conquista aos capoeiristas, uma vez que constituiu o reconhecimento da capoeira por uma instituição militar federal. A reportagem no jornal Correio da Manhã ainda passava, no entanto, uma imagem de marginalidade expressa no enunciado do texto "Dança de negros e arma de malandros": capoeira oficializada na Marinha".[111] As classificações atribuídas à capoeira no período

[109] Benedicto Peixoto. "Capoeira. Esporte de luta popular". Rio de Janeiro, Diário de Notícias, 11 de junho de 1961, p.13. Nesse artigo o autor toca em todas essas características da capoeira.
[110] "Dança de Negros e arma de malandros". Correio da Manhã, Rio de Janeiro, 30 de março de 1961, p.4.
[111] Ibidem

repressivo ainda se encontravam vigentes na fala da imprensa na década de 50. Reconhecia-se a capoeira, abria-se espaços para que seus praticantes pudessem se apresentar à sociedade, mas não se criticava a forma marginal como ela era projetada. De certa forma, a imprensa fortalecia o suposto passado marginal, para apontar as melhoras do presente que foram os caminhos da arte e do desporto.

O tenente Lamartine Costa aprendeu a capoeira com Arthur Emídio, mas ainda, como estudante, já teria treinado Jiu-Jitsu. Estudou por alguns anos a capoeira tentando separar a arma de luta da dança. Ele esteve na Bahia e chegou a treinar com mestre Bimba, da capoeira Regional e, de volta ao Rio de Janeiro, elaborou um método com 37 movimentos principais. Ele tornou-se o primeiro instrutor de capoeira e organizou um curso no centro de esportes com 208 escritos, entre praças e oficiais. O que o tenente pretendia era dar mais agilidade aos marujos e preservar uma luta, que segundo ele, seria a única contribuição "de características genuinamente brasileiras à educação física".[112] O tenente tinha o projeto de criar instrutores de capoeira para vários núcleos por toda a Marinha. Seu método seria o aplicado nessa iniciativa de expansão da capoeira nos meios militares. O projeto de Lamartine não chegou ao seu objetivo, mas foi de fundamental importância naquele período, quando a capoeira estava voltando ao cenário carioca de uma forma diferente, trazendo seus atabaques, berimbaus e pandeiros. Lamartine ficou dois anos na Bahia, estudou a capoeira em diversos locais, inventou um método e a sua intenção não era a de "reviver a capoeira criminosa e cruel, porém a de transformá-la num esporte, oficializando-a".[113] Assim, Lamartine tentou manter a capoeira em sua versão carioca de esportivização, mas já sob a influência do modelo baiano, pois permitiu a presença do

[112] Luiz Ribeiro. "Capoeira volta ao Rio após dois séculos de perseguição". Rio de Janeiro, Jornal do Brasil, 09 de abril de 1961, p.14.

berimbau no ensino da arte. Por fim, Lamartine acabou escrevendo um livro com seu método de ensino e pretendia traduzi-lo para o japonês. O grupo de Lamartine, tendo como mestre Artur Emídio, a figura central na manutenção da tradição, ajudou a ampliar a presença da capoeira na cidade do Rio de Janeiro de forma massiva. Segundo ele, Arthur Emídio era considerado, na época, o mestre que conservou o "estilo puro da capoeira no século XIX".[114]

O fundamental é entendermos que esses estudos sobre a capoeira no Rio de Janeiro revelam um outro aspecto social do jogo, que a remete para outro lugar no social e fortalece o argumento de que a capoeira é um legado da cultura das classes trabalhadoras, expandindo-se a vários grupos sociais. A possibilidade de viabilização de um projeto de transformação da capoeira em uma modalidade esportiva, ocorreu a partir dessa penetração fundamental em grupos inseridos no mundo do trabalho. O projeto carioca para a capoeira foi muito importante no processo de formação histórica da capoeira contemporânea. A chegada da capoeira baiana ao Rio de Janeiro acabou aumentando as possibilidades de manutenção da capoeira desportiva. Ocorreram interações múltiplas entre os praticantes do Rio e Bahia na invenção de uma nova tradição para a capoeira. Na próxima etapa desse estudo, vamos tentar esclarecer as peculiaridades da capoeira na Bahia.

---

[113] Ibidem.
[114] Ibidem.

CAPÍTULO IV – CAPOEIRAS E REPRESSÃO POLICIAL NA BAHIA DE TODOS OS SANTOS (1890-1930).

1) Introdução

Ao alvorecer do regime republicano a capoeira foi criminalizada como consta no artigo 402 do código penal de 1890. Esse procedimento gerou, na cidade do Rio de Janeiro, cerca de 350 processos crimes referentes ao período de 1890 a 1930, dos quais 240 deles foram analisados a partir de abordagens quantitativas e qualitativas, no capítulo anterior. Tal documentação propiciou condições para conhecermos as formas organizativas, os rituais, os locais de concentração dos grupos e, principalmente, a natureza dos conflitos que havia nas relações sociais entre os capoeiras.

No momento em que cheguei em Salvador e me dirigi ao Arquivo Público do Estado da Bahia, meu primeiro procedimento foi o de procurar os processados pelo artigo 402, do código penal de 1890; para minha surpresa, não os encontrei. Assim, o grau de dificuldades na investigação sobre os capoeiras para o período cresceu, por isso passei a testar a possibilidade de encontrá-los nos processos pelo artigo 303, do código penal de 1890, que tratava dos crimes por lesões corporais.[1] A princípio tive dificuldades, até me deparar com os processos do célebre capoeira Pedro Mineiro, cujo achado me indicou a possibilidade de encontrar muitos outros. O maior problema ocorreu a partir do fato de que a expressão "capoeira" não aparece na maioria dos processos, assim, me restou a alternativa de recorrer à tradição oral para descobrir os nomes dos praticantes entre os anos de 1890 à 1930 no Estado da Bahia, período de total vazio, no que concerne aos estudos sobre o tema.

---

[1] A escolha do artigo 303, do código penal de 1890, também foi guiada pela experiência com a documentação jurídica e policial gerada na cidade do Rio de Janeiro. Lesões corporais, agressões físicas,

A tradição oral, no universo dos capoeiras é ampla, mas bastante delimitada no tempo. A gama de informações orais está relacionada ao período em que surgem mestre Pastinha e mestre Bimba, ou seja, a partir da década de 30. Alguns registros, em jornais e livros, de depoimentos de mestres trazem informações referentes aos anos anteriores a esse período, mas são bastante reduzidas. Em virtude da pesquisa ao acervo particular de Frederico de Abreu, entrei em contato com os manuscritos de Daniel Coutinho, o mestre Noronha.[2]

Daniel Coutinho, conhecido por Noronha na maioria das rodas de capoeira, nasceu no ano de 1909, vindo a falecer em 1977, vivendo no mundo da capoeira desde os 8 anos de idade. Seus manuscritos constituem-se na documentação mais importante na obtenção de informações sobre os capoeiras anteriores aos anos 30 do século XX. Eles revelam diversos aspectos da capoeiragem e o processo de transição para a capoeira contemporânea, além de trazer uma longa listagem de nomes e apelidos dos praticantes. Contudo, houve dificuldades na leitura do texto de mestre Noronha, uma vez que ocorre grande presença de erros gramaticais e frases incompletas, demonstrando assim sua condição de semi-analfabeto, como grande parte da população brasileira do período. No entanto, não há nada que possa desqualificar o texto enquanto um profundo depoimento sobre os capoeiras baianos, ao contrário, representa um depoimento que revela algumas formas de como foram pensadas as transformações no mundo da capoeira por alguém de

---

porte de armas e vadiagem foram os crimes em que mais aparecem os capoeiras.

[2] Os manuscritos de Noronha encontram-se publicados in: Daniel Coutinho. O ABC da capoeira Angola. Os manuscritos de Noronha, Brasília, CIDOCA, 1993. Frederico José de Abreu foi o organizador desses manuscritos, que encontram-se catalogados em seu arquivo localizado na cidade de Salvador. Trata-se de um dos maiores acervos históricos sobre a capoeira no Brasil.

dentro:[3]

"Este livro esta escrito algun fundamento da capoeira do Estado da Bahia. Primeiro centro de capoeira angola do Estado da Bahia funcionava na Ladeira da Pedra barrio da Liberdade. Fundado por grandes mestre Daniel Coutinho-Noronha-Livino-Maré - Amouzinho- Raimundo A B R- Percilio Gerado chapeleiro Juvenal Engraxate Gerado pé de abelha Zehi Feliciano Bigode de ceida Bom Nome, Henrique Cara Queimada, Onça Preta, Antonio Galindeu, Antonio Boca de Porco estivador Candido Pequeno Lucio Pequeno (...) Eu digo mestre Noronha ven nesta baderna desde a idade de 8 anos, no meio de bons ruins e maus(...) por isso procrurei saber o fudamento deste esporte que era muito odiado pello governador como a polícia. Fui muito percigido pella polícia; eu meos colegas da mesma arte de capoeira".[4]

Antes de entrarmos na análise dos manuscritos de Noronha, é necessário discutirmos uma questão de método: trata-se de balizarmos os escritos de mestre Noronha no tempo. Ele teria escrito o livro nos anos 70, incluindo textos anteriores, portanto, trata-se de um livro de memórias, elaborado por alguém que interpreta o seu passado. Parte de seus relatos referem-se ao período pós 1940, o que é de fácil constatação. A dificuldade é detectarmos a distinção entre os anos anteriores a 1930. Neste momento, selecionei apenas os relatos anteriores a 1930. A importância crucial do texto de mestre Noronha, para a descoberta dos capoeiras do início do século passado, dá-se no fato de podermos retirar alguns nomes possíveis de serem encontrados nos processos policiais, pois como o autor esclarece, tais capoeiras foram perseguidos pela polícia. Muitas outras pistas deixadas pelo mestre Noronha foram úteis para o esquadrinhamento dos indícios

[3] "Para ler os manuscritos:Imagino que Noronha - não o conheci - escreveu estes manuscritos como se estivesse falando. É um texto ortograficamente não convencional. Muitas das corruptelas e dos costumes no modo de dizer as coisas, nele contido, são encontrados na língua da população baiana. (exemplos: a troca do l pelo r, ou pelo u; a supressão de determinadas sílabas; o desaparecimento do S, do R , do L e do M nos finais das palavras; a carretilha de quês para que o sentido explicativo da frase não escapula; a enfiada de is etc.). Além disso, na sua escrita, Noronha, comumente troca c por ç; s por z; c por g; m por n; mais por mas e o plural quando não aparece claramente tem sua intenção denunciada por algum s, ou no artigo, ou no substantivo, ou no adjetivo ou no que já foi escrito anteriormente". Trecho retirado da apresentação dos manuscritos e escrito por Frederico de Abreu.

sobre a capoeira. Neste texto, ele descreve a participação dos capoeiras nas festas de rua, em Salvador, como a Festa do Cachimbo, a de N.S. da Conceição da Praia, e a do presente da Mãe D'água, no Rio Vermelho. Noronha relata que nessas ocasiões os capoeiras freqüentemente compareciam; era local de reunião de "grandes mestres que alimentavam a tradição das festas da Bahia".[5] Ele também menciona a participação dos capoeiras na festa de Santa Luzia, que na época, concentrava-se no Cais do Ouro, um reduto da capoeiragem:

"Uma grande tradição da Bahia a festa Santa Luzia na rua do Julião Cais do Ouro e zona do Pilal e nois coqueiros de aguas dos Meninos deide do-8 de dezembro até o de 13. muito artar (...) todos os dia capoeira, samba batuque condrombré e muito barulho por falta de entidimento dos capoeristas e sambistas, e batuceiro e outras pesoua mais a polícia teive muito trabalho e pronto socorro navalha tiro e facada porque era uma concentrção de dizordeiro - trapriceiro e doqeiro estivadr caregador - de caminhão e caroceiros. Sò a plicia é quem podia acabar com este desordeiro. Na violência salve quem puder (...) dezembro de 1922 Noronha."[6]

Mestre Noronha relata o fato descrito anteriormente como tendo acontecido no ano de 1922, e registra inclusive a presença dos candomblés, sambistas e batuqueiros. Ele ainda menciona a presença de pessoas relacionadas a diversas categorias profissionais e, principalmente, o clima de conflito ocorrido na festa. Daí, aparece a polícia buscando controlar um encontro de indivíduos de áreas diferentes que mantinham suas rixas e às vezes procuravam resolvê-las nos festejos de largo. Noronha nos informa que essas divisões também ocorreram quando da participação dos capoeiras em uma festa muito famosa até os dias de hoje:

---

[4] Ver O ABC da capoeira Angola. Os manuscritos de Noronha. Op. Cit., p.17.
[5] Daniel Coutinho. Op.cit.,. p.20-21.
[6] Ibidem, p.36.

"18 de janeiro maior tradição do festeijo de SNR do Bonfim padroeiro da Bahia Ternos de reis, Ranxos Bumba Meu Boi (...) samba na roda de bamba e a Segunda feira gorda da Ribeira onde aparece os bambas desta malandrage de todos os barrie que quere amostral o seu valor como conhecedor desta malandrage S-C-B-R".[7]

A participação dos capoeiras nas festas religiosas da cidade e a provável existência de divisões entre os grupos de capoeiras - tendo como referência os bairros da cidade de Salvador - serão pistas importantes nas análises sobre a cultura da capoeira.

Na grande maioria de seus manuscritos, Noronha costumava classificar os capoeiras, anteriores aos anos 30, como baderneiros, malandros, bambas ou valentões sem retirar a importância desses na manutenção da tradição da capoeiragem das festas de largo na cidade de Salvador. Ele cita um grupo que considerou desordeiro: "Na Sé porém existia uma concentração de desordeiros. "Pedro Mineiro, Agimiro Olho de Pombo estivador, Nouzinho da caroagem, Samuel da Calcada (...) Antonio Boca de Porco(...) Chico três pedaço..."[8] O mestre também revela diversos locais de concentração de capoeiras que vão bem além das informações deixadas por Manuel Querino e Antônio Vianna. Ele menciona o Morro da Cruz, o Morro da Fazenda, o Morro do Pilão, o Morro da Fazenda Grande, o Morro da Conceição, o Morro da Piedade, além de vários outros. Esclarece que nesses locais os "bambas ajustavam suas contas no duro". Talvez tais locais fossem áreas de difícil acesso às forças policiais, onde os capoeiras poderiam levar seus rituais até as últimas conseqüências. Noronha faz referência a outros aspectos culturais:

"A - arma de maior valor para o capoeirista é um nafé nome particular da navalha (...) arma curta e ligeira para quem sabe manobrar com a nvalha que o capoerista chama de nafé para aquele são dizordeiro que vive na zona e no morro (...) frequentava esta roda de bamba."[9]

---

[7] Ibidem, p.22.
[8] Ibidemp, p.23. Temos aqui alguns nomes que o leitor irá reencontrar na análise dos processos criminais.
[9] Ibidem, p.29.

A navalha foi referida com freqüência no universo dos capoeiras e pude encontrar diversos processos por lesões corporais (artigo 303) registrando o uso dessa arma. Ela é uma das características marcantes nas práticas cotidianas dos capoeiras e elemento identificador da cultura da capoeiragem em todo o Brasil.[10] Outro instrumento apontado por Noronha é o berimbau, ele diz que "este instrumento que se chama birimbão é uma arma do capoerista nais hora nececaria para barulho a sua defeiza esta em sua mão não são todos capoerista que sabe deste definicão"[11]

Nesse sentido, as informações de Noronha nos remetem aos aspectos do cotidiano dos capoeiras baianos, enfatizando a importância dessa documentação na intenção de se realizar uma história social. Abaixo, temos um manuscrito que descreve uma "visita" de um grupo de capoeiras a outro grupo:

"Em 1917 famos convidado par uma roda de capoeira na Curva Grande roda de capoeira que só tinha gente bamba, todos eles estava combinado para nos escurasar junto com a própria polícia A roda de capoeira era de um sargento da polícia militar corgiu uma forte discucão o sargento saqou d uma arma de fogo que foi tomado da mão do sargento pello capoerita que tem o apelidio de Julío Cabeica de Leitoia um grande dizodeiro Houve um tiroteio grande paricia uma praça de gerra, ouve intervenção da cavalaria foi um caceite disdobrado, tanto da parte da polícia como dos capoerista."[12]

Nesse relato podemos perceber a construção da imagem de uma verdadeira batalha na Curva Grande, bairro situado na cidade de Salvador. O mestre descortina os procedimentos desses grupos: o convite para ir à roda, a escaramuça preparada e a

[10] A navalha, como o leitor verá mais adiante, foi elemento de identificação da cultura da capoeira na cidade de Salvador. Mas não significa um simples uso da arma; o contexto e as formas de utilização foram prioritárias na identificação e, consequentemente na seleção dos processos.
[11] Ibidem, p.29.
[12] Ibidem, p..30

presença da polícia, ou seja, os representantes da "ordem" no mundo da "desordem".[13] Noronha afirma que a roda da Curva Grande era dirigida por um sargento da polícia militar que tinha a intenção de "escurrasar" os capoeiritas"[14]. Mas o sargento tinha o objetivo de expulsá-los de onde? Talvez do mundo da capoeira. Tudo indica que o sargento não tinha a intenção de acabar com a capoeira, mas sim colocá-la dentro de um novo padrão. Consta que alguns agentes policiais foram muito importantes para a construção de uma nova forma de praticar a capoeira nas primeiras décadas do século XX.[15]

Daniel Coutinho, o mestre Noronha, nasceu na Baixa do Sapateiro a 3 de agosto de 1909, aprendeu capoeira com seu mestre Cândido Pequeno e passou por vários ofícios antes de trabalhar com o ensino da capoeira, principalmente em setores ligados ao cais do porto. Nesse ambiente, entrou em contato com os redutos da capoeiragem baiana:

"Fui engraxate para poder viver A minha vida como mestre de capoeira Angolla foi muito boua não adquiri nada na vida lecionei e nada tenho fui trabalhar na estiva - abondonei fui cer doqueiro - fui trapicheiro - andei embarcado - fui ajudante de caminhão - carregador do canto trabalhei no petroleo -, sou concertador de carga - estou aposentado pello meu sindicato tenho 65 anos nunca dispreizei meu mandato de mestre sempre firme na luta porque tenho amor a minha patria".[16]

Noronha afirma que "todos capoerista são operario e não vagabundo". Segundo ele o capoeira usava armas não por ser desordeiro, mas sim por "previnição":

---

[13] Coloco entre aspas esses termos porque, neste texto, estão vinculada a certas idéias de agentes das instituições policiais, jurídicas e governamentais, desenvolvidas em relação aos capoeiras. Mas, por outro lado, essas relações foram muito íntimas; os mesmos agentes da ordem poderiam ser da desordem em outras ocasiões e fundamentalmente, o que é ordem para uns, pode significar desordem para outros.

[14] o mesmo que expulsar a força.

[15] Me refiro ao indivíduo chamado de "Amozinho", guarda cilvil na cidade de Salvador e responsável (chefe, mestre) pela roda de capoeira da Gengibirra, a qual entregou ao mestre Pastinha. Amouzinho foi um dos criadores da capoeira Angola.

"porque um assalto pode si da a qualquer momento porque a vida está dficil para quem trabalha e para o marginal (...) qando ele encronta um otario sai bem e quando encronta um capoerista recebe nafe (...) é esta a origuem que o capoerita anda na mardade".[17]

Noronha distingue muito bem a questão da violência das relações entre os grupos de capoeira e a questão da marginalidade. Ele denuncia a "baderna" que era o mundo da capoeiragem, mas faz questão de frisar que todos eram trabalhadores.

Os escritos de Noronha também traz sua visão de mundo e ideologia ao olhar para o seu próprio passado. Ele procurou valorizar a capoeira enquanto expressão folclórica da cultura baiana, e ainda se reportou a um passado distante para apontar os atos heróicos praticados pelos capoeiras:

"Tem sua tradição de alto releivo na história da independencia do Brasil que os escravos que hera mandieiro forom convocado no batalão queba pedra para espucar ps portugueizes do territorio brasileiro muito capoerista escravo não tinha arma de fogo brigava de ponta pé cabecada e rasteira e rabo de araia e joelhada e pedrada e cacetada foi quem deu a grande vitória ao brasileiro sobre o comando do general Labatú (...) viva os capoerista que sob defender a sua pátria com amor".[18]

Não há indicações a respeito da participação dos capoeiras nos conflitos entre portugueses e brasileiros no processo de independência política do Brasil. Contudo, temos documentação referente à participação dos capoeiras nos conflitos com estrangeiros na cidade do Rio de Janeiro no mesmo período.[19] A partir da citação acima, mestre Noronha

---

[16] Daniel Coutinho. Op. cit., p.34.
[17] Ibidem, pp. 42-43.
[18] Ibidem, pp.35.
[19] Ver Ruth Kato. Três revoltas populares no Rio de Janeiro: 1821, 1828 e 1831. Rio de Janeiro,

demonstra a sua ideologia nacionalista, projetando então a capoeira enquanto símbolo nacional. Sob seu ponto de vista, a capoeira teria vindo dos africanos sendo "educada" no Brasil e na Bahia, especificamente; para ele, a capoeira é o esporte brasileiro. Na construção simbólica de Noronha, a África aparece bastante valorizada: "Quem troxe esse grande esporte para o Brasil foro os negro africano que brincava nas hora da sua forga para alegral os SNR de engenho".[20] Noronha enfatiza o papel dos negros na produção da cultura da capoeiragem; assim, o símbolo se torna algo que lhe pertence, enquanto negro brasileiro; na verdade, ele dava passos na projeção da capoeira enquanto propriedade cultural.[21] Mestre Noronha parece ter participado ativamente da invenção de uma nova tradição da capoeira a partir dos anos 30.[22] Essa nova tradição teve que ser construída, sob certo ponto de vista, em oposição à antiga tradição. Noronha consegue expressar esse movimento quando navega entre o ataque e a defesa dos capoeiras das duas primeiras décadas do século XX.[23]

Os manuscritos de Noronha são a contribuição mais importante para chegarmos a uma história social da capoeira baiana no início do século. Ele confirma os diversos lugares que contribuíram como centros de difusão da capoeira na cidade de Salvador. Desse modo, compõe com Manoel Querino e Antônio Vianna os principais relatos sobre o final do século XIX e início do XX, aprofundando as informações. Suas descrições sobre

---

dissertação de mestrado, departamento de História da UFRJ, 1988, p.100.

[20] Daniel Coutinho. Op.Cit., p.58

[21] "Propriedade cultural" é a noção que os indivíduos têm de que certa cultura lhes pertence em detrimento de outros indivíduos. A importância dessa constatação está em revelar aspectos dos conflitos simbólicos na sociedade. Para um melhor entendimento do conceito ver Antonio Liberac Cardoso Simões Pires. Op. Cit., capítulo 4.

[22] Noronha ainda foi importante nas divisões internas no interior da nova tradição. Voltaremos a esse assunto em outro momento do trabalho.

[23] Em alguns momentos do manuscrito o autor os afirma enquanto operários e não marginais ou desordeiros, em outros momentos, os afirma enquanto desordeiros e marginais, apoiando as ações

as ações dos indivíduos que formaram os grupos de capoeiras e suas relações de conflito e negociação com agentes das instituições policiais são inigualáveis no conjunto da documentação sobre o período. A listagem de praticantes da capoeira, nas duas primeiras décadas do século XX, na cidade de Salvador, apresentadas por ele, serviram para revelar alguns processos crime no artigo 303 (lesões corporais) do código penal de 1890, envolvendo a cultura da capoeira. Sua falta de domínio gramatical da língua portuguesa não chega a ofuscar a grande iniciativa de produzir os referidos manuscritos.

Vale ressaltar um problema a ser discutido, antes de entrarmos na análise propriamente dita. Os processos criminais utilizados na produção de uma história social dos capoeiras, na cidade do Rio de Janeiro, trazem como referência o artigo 402 do código penal de 1890 e respectivas variantes. Os processos utilizados para a cidade de Salvador referem-se aos crimes de lesões corporais, artigo 303 do código penal de 1890. Portanto, é necessário explicar como ocorreu a seleção de um conjunto de processos classificados, enquanto representativos da cultura da capoeira.

A seleção do material para análise partiu de balizas pré-estabelecidas: em primeiro lugar, como já anunciado anteriormente, das informações deixadas pelos velhos mestres e intelectuais do período; principalmente, Mestre Noronha, Mestre Pastinha, mestre Bimba, mestre Valdemar da Paixão, Manoel Querino, Antônio Vianna, Caribé e Jorge Amado. Em segundo lugar, pelos estudos sobre o Rio de Janeiro, onde a existência de documentação sobre os capoeiras é farta e aponta aspectos gerais da prática da capoeira no Brasil. Procurei ainda buscar nestes processos criminais os indícios relativos à presença dos movimentos característicos da capoeira, a navalha, o desafio para a luta, o

---

policiais.

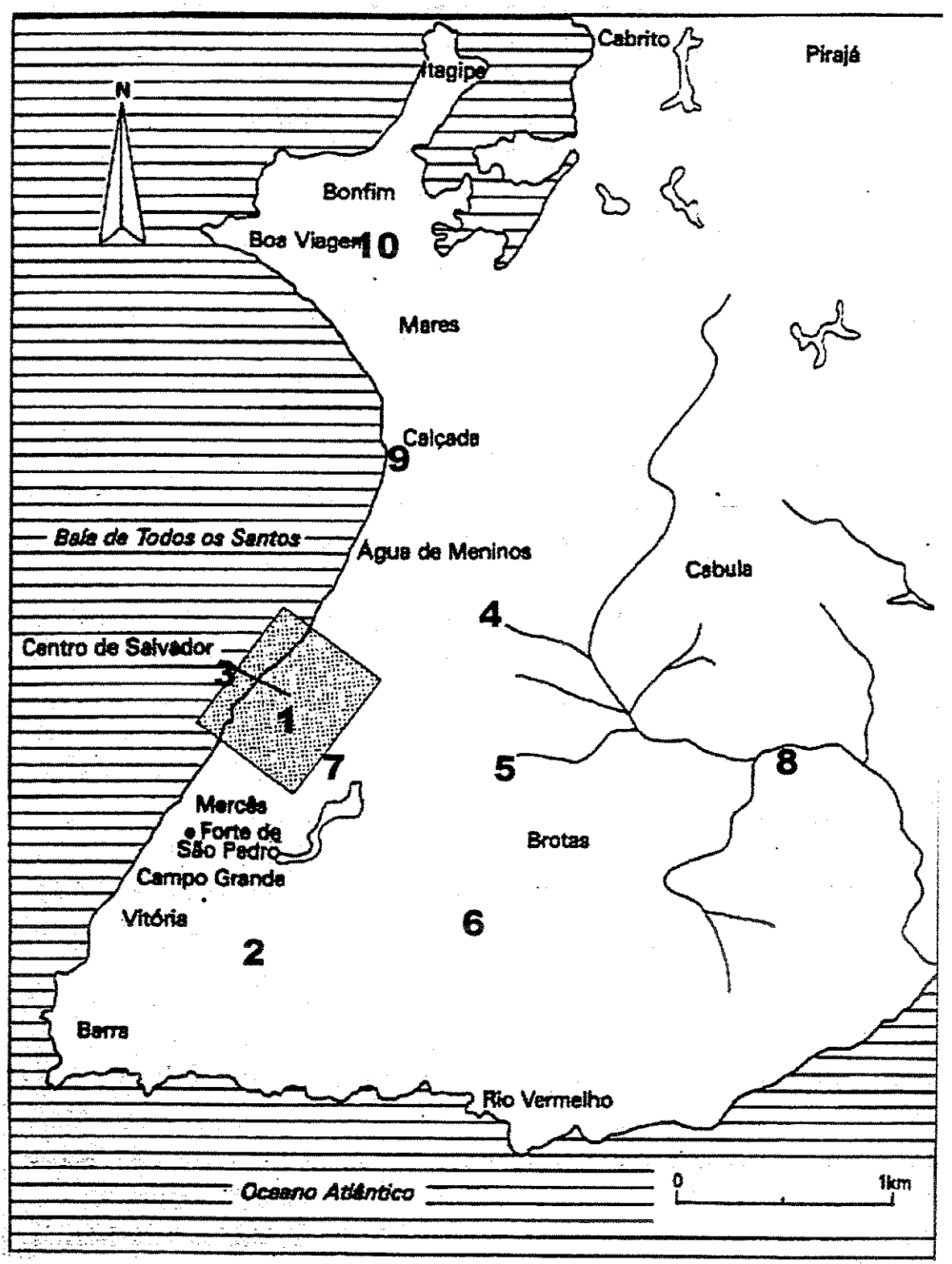
trânsito em turmas, conflitos entre bairros e com a polícia, as classificações identificadoras dos capoeiras (valentão, capadócio, bamba, desordeiro); enfim, tudo que pudesse auxiliar na seleção da documentação.[24]

Minhas pesquisas em processos crime, no Arquivo Público do Estado da Bahia (APEB), centraram-se no período de 1900 a 1930, investigando cerca de 800 processos. Desses 800, selecionei apenas 92, como grupo representativo da cultura da capoeiragem baiana.[25] A seguir apresento algumas análises geográficas sobre a capoeira na cidade de Salvador.

[24] Por um lado, não nego a possibilidade de ter selecionado alguns indivíduos que não vivenciaram as experiências possíveis em um universo entre os capoeiras. Por outro lado, existe a possibilidade de ter excluído alguns indivíduos praticantes da capoeira. Também, confesso que às vezes fiquei em dúvida mas, optei sempre em cortar, em delimitar dados precisos, que revelassem de forma significativa a cultura da capoeira. Talvez esses tenham sido os momentos do trabalho quando mais se fez valer os envolvimentos do historiador com seu objeto. As perspectivas de troca de informações com os praticantes, o domínio de certos atributos específicos da linguagem desses grupos culturais e da produção literária sobre a capoeira, formaram o "caldo cultural" para a identificação dos indícios históricos.

[25] Ainda destaco mais uma mostra de 150 processos, para fazer certos balizamentos de informações necessárias às análises.

A Cidade de Salvador



1 - FREGUESIA DA SÉ OU SALVADOR
2 - FREGUESIA DE NOSSA SENHORA DA VITÓRIA
3 - FREGUESIA DE NOSSA SENHORA DA CONCEIÇÃO DA PRAIA
4 - FREGUESIA DE SANTO ANTÔNIO ALÉM DO CARMO
5 - FREGUESIA DE SÃO PEDRO VELHO
6 - FREGUESIA DE SANTANA DO SACRAMENTO
7 - FREGUESIA DO SANTÍSSIMO SACRAMENTO DA RUA DO PASSO
8 - FREGUESIA DE NOSSA SENHORA DE BROTAS
9 - FREGUESIA DO SANTÍSSIMO SACRAMENTO DO PILAR
10 - FREGUESIA DE NOSSA SENHORA DA PENHA

2) A geografia da capoeira na cidade de São Salvador.[26]

Distritos	Ocor-rências	Moradia Réu	Moradia Vítima
N.cons-ta	20%	20%	14%
Penha	5%	3.5%	7%
Sé	4%	2%	8%
Vitória	6.5%	10%	7%
Brotas	5.5%	14.%	21.5%
C.Praia	10%	0%	4.5%
Santana	6.5%	8.5%	7%
S.Antôni o	16%	18.5%	22.5%
São Pedro	6%	2%	1.5%
Passo	10%	6.5%	3%
Pilar	10.5%	15%	4%
Total	100%	100%	100%

Nas primeiras décadas do século XX, a geografia da cidade de Salvador esteve demarcada por dez distritos correspondentes às antigas freguesias da segunda metade do século XIX.[27] O curato da Sé era a referência central, onde estavam localizados os largos do Teatro, do Pelourinho e do Cruzeiro, espaços onde ocorriam aglomerações da população no cotidiano e em algumas festas típicas da cidade. Além disso, as travessas do Valongo e dos Candeeiros muitas vezes serviram de fuga para os capoeiras em suas correrias. Já as ruas do Gato, do Bispo e a do Tijolo destacavam-se pelas esquinas como concentração de grupos. O Curato da Sé ia até as Portas do Carmo, local que dava lugar ao Distrito de Santo Antônio Além do Carmo. A antiga freguesia de São Salvador da Sé foi, naquele período, um espaço de grande concentração populacional, associando casas comerciais, de diversas especialidades, às casas residenciais. No entanto, em nosso

[26] Consultar o mapa da cidade de Salvador (página anterior).
[27] Curato da Sé, Vitória, Conceição da Praia, Santo Antônio Além do Carmo, São Pedro Velho, Santana

período de estudo, a Sé já tinha perdido seu *status* de local de concentração de grupos da elite da cidade de Salvador, o qual se sustentou até os meados do século XIX. A partir daí, eu esperava uma maior concentração de processos referentes aos acontecimentos e pessoas relacionadas com o distrito. Mas, surpreendentemente, entre os processos selecionados, encontrei poucos referentes a essa área. Apenas 4% dos casos foram registrados como ocorridos no distrito da Sé; 8% das vítimas declararam moradia na região e 2% dos réus declararam moradia no local. Os capoeiras moradores na Sé não apresentam registros policiais de brigas entre si, uma vez que, os processos ocorridos destacam ferimentos em pessoas de outras áreas. As vítimas eram moradores no distrito da Penha, Santo Antônio, Vitória, Brotas e Pilar. Não aparecem ocorrências referentes aos conflitos entre moradores da Sé e moradores no distrito do Passo. Tal evidência pode ser indicativa da existência de uma aliança entre esses grupos. Essa hipótese é viabilizada frente à proximidade geográfica, pois a passagem pela Baixa dos Sapateiros era local de fuga para os moradores da Sé que na maioria das vezes saíram feridos nas contendas, sendo considerados vítimas nos processos.[28]

Já o distrito do Passo, concentrou 10% das ocorrências e foi local de moradia de 6% dos réus e de apenas 3% das vítimas. As pessoas arroladas como vítimas dos moradores no distrito do Passo em nenhum caso foram de moradores no próprio distrito e sim nos distritos da Penha e Santana do Sacramento. Algumas vítimas eram policiais e moradores na Sé e Vitória. Os Distritos do Passo e da Sé concentraram 14% das ocorrências totais, inclusive, no distrito do Passo, encontrei processos por lesões

---

do Sacramento, Pilar, Penha, Passo e Brotas.

[28] Mas é preciso entender que, na verdade, a maioria das vítimas foram parte consciente no conflito e somente tornaram-se vítimas porque sofreram lesões corporais.

corporais, cujos locais de moradia dos réus e vítimas foram diferentes do local de ocorrência, como no caso do vulgo "Guido" que morava no Distrito do Pilar e lutou contra Maximiano, um policial que morava no Distrito de Santo Antônio.[29]

Outro lugar em que houve umgrande número de casos foi o Distrito de Conceição da Praia, onde ficavam situadas as ladeiras da Conceição, da Gameleira e da Misericórdia. Nas ruas Direita do Comércio, do Estaleiro, e da Ribeira ocorreram acontecimentos envolvendo a cultura da capoeira. A tradição aponta o Largo da Conceição como um dos principais lugares de concentração de capoeiras, principalmente nas festas religiosas, quando as rodas tornavam-se diárias.[30] Nenhuma das pessoas que aparecem entre os arrolados como réus eram moradores de Conceição da Praia. Já, entre as vítimas 4.5% moravam no distrito e estabeleceram conflitos com moradores em regiões do Distrito do Pilar, Santana do Sacramento e Passo.

O Distrito de São Pedro Velho aparece como local de maior caso de ocorrências, do que de moradia. No distrito de São Pedro ficava localizado o Largo da Barroquinha e as ruas que dão passagem à Praça da Piedade e aos Barris. Essa área concentrou 6% das ocorrências, talvez por ter sido uma importante via de passagem de pessoas.

Um distrito de grande incidência de casos, envolvendo a cultura da capoeira, foi o Pilar (10.5%). Nessa região ficava situado o Cais Dourado, o Mercado Modelo, a rua do Julião, o Comércio, a rua do Uruguai, o Bom Gosto, a Vala, a Calçada do Bonfim e Água dos Meninos.[31] O Pilar havia sido um grande centro da capoeira das primeiras décadas do século XX, um lugar de concentração de estivadores, marítimos e carregadores. Nesse

---

[29] Ver os processos crime de Aguido Eleutério do Nascimento (réu) 1913. Caixa 24. Doc. 18. APEB e de Manoel Amâncio do Bonfim (réu) Ano 1928. Caixa 45. Doc.3 APEB.

[30] Essas informações podem ser encontradas nos relatos de Noronha.

distrito também moravam grande parte das pessoas arroladas como réus nos processos selecionados (15%). Vale ressaltar que, as vítimas moradoras no Pilar foram poucas (4%), encontrei apenas um caso de agressão física entre moradores do Pilar e a causa foi por ciúmes, o que indica que esses 4% de vítimas moradoras no Pilar sofreram lesões corporais cometidas por pessoas moradoras em outras regiões.

Santana do Sacramento consta como o outro distrito de Salvador que também apresenta uma certa concentração de capoeiras, principalmente na Saúde, no Campo da Pólvora e nas ruas do Alvo, da Vala e dos Sangradouros. Entretanto, a maior concentração de grupos de capoeiras parece ter ocorrido em Nazaré. As ocorrências na região não foram muitas (6.5%), mas, 15% dos réus e vítimas nos processos moravam no distrito. O distrito da Penha apresenta uma baixa concentração de ocorrências (5%) mas envolveu cerca de 10.5% dos réus e vítimas que habitavam o Bonfim e o Mont Serrat.

A maior concentração de casos ocorreu no distrito de Santo Antônio (16%) e, esta região, também foi o local de moradia de grande parte dos réus e vítimas nos processos (35.5%). As vítimas dos capoeiras deste distrito estendiam-se às pessoas moradoras na Sé, no Pilar e Brotas, e, singularmente, aparecem diversos casos envolvendo conflitos entre os próprios moradores. Porém, isso se explica frente à constatação de que o distrito abrangia uma área muito grande da cidade de Salvador. Alguns centros de capoeiras, localizados no distrito de Santo Antônio, que tornaram-se famosos na época, aparecem na documentação jurídica e policial: a Liberdade, o Curuzu, a Baixa de Quintas e principalmente a Lapinha, local, em que, segundo a documentação disponível, tornou-se um dos maiores centros de concentração de capoeiras na cidade de Salvador das primeiras

[31] Esses locais aparecem constantemente citados na documentação.

décadas do século XX. Outro lugar que aparece como pertencente ao distrito de Santo Antônio era a Cidade de Palha. Mais tarde, esta localidade desapareceu, dando lugar a um bairro com outro nome, após um incêndio que destruiu suas habitações. Creio que um estudo histórico do local seria de suma importância para destacar um dos maiores centros de produção da cultura popular na cidade de Salvador no período.

As ocorrências, de modo geral, ocuparam toda a área urbana da cidade e apenas 6.5% dos casos ocorreram na zona suburbana, o que foi classificado na época como distrito de Brotas. Grande parte dos réus morava na área do gigantesco distrito de Brotas (14%) que também concentrou a maior parte das vítimas arroladas nos processos (21.5%). A maioria das vítimas dos moradores do distrito de Brotas era composta por moradores do Distrito de Santo Antônio, mas também aparecem entre as vítimas pessoas que moravam no distrito da Sé e Pilar

O distrito de Brotas não pode ser analisado da mesma forma que os outros distritos, pois ele tem as mesmas características apresentadas pelo distrito de Santo Antônio em uma escala 10 vezes maior, ou seja, concentra uma série de populações díspares que disputavam a posse simbólica das áreas públicas e das moradias. Diversos locais do distrito de Brotas aparecem na documentação como o Cabula, a Mata Escura e o Matatu de Brotas.

As análises dos processados vêm fortalecer os relatos de Manoel Querino, Antônio Vianna, Edson Carneiro e o mestre Noronha: autores que apontam em suas obras a existência de uma divisão por bairros na cidade de Salvador e citaram o distrito do Pilar e de Santo Antônio como grandes centros de concentração de capoeiras da época. Cabe ressaltar que não é possível utilizar a mesma idéia de divisão entre os capoeiras por

bairros da mesma forma que a sugerida para o Rio de Janeiro pelos escritos de Plácido de Abreu.[32] Os capoeiras soteropolitanos apresentaram uma tendência à divisão referenciada em áreas da cidade; tal fato, porém, não chegou a ter a mesma intensidade que no Rio de Janeiro. Os conflitos geralmente não envolveram explicitamente uma questão geográfica, apesar dessa questão aparecer de forma nítida em alguns casos. Apresento a seguir uma análise qualitativa dos processos selecionados. Assim, busco aqui entender o lugar da cultura da capoeira nos diversos conflitos sociais.

3) Indícios históricos e aspectos gerais da cultura da capoeira.

"Que cerca de três horas estava Raimundo da Silva no quarto de Maria Margarida da Conceição, quando entrou o conduzido Martins Silveira Lima, dizendo que estava danado e queria fazer uma "presepada". Que Maria Margarida deixou o quarto onde ele estava e foi para o quarto de Maria Pacheco; que Raimundo saiu do quarto de Maria e encontrando-se defronte da porta do outro quarto com Martins Silveira Lima; este disse a Raimundo que brigava com ele em qualquer lugar; que Júlio dos Santos Menezes conhecido por "Tico" começou a aconselhar o Martins que deixasse de barulho e percebendo que o mesmo estava armado com uma navalha no bolso do paletó do lado de dentro, abraçou (...) o dito Martins, como quem queria tirar de dentro do bolso a navalha. Que Júlio então tirou a navalha e avançou para Martins dando-lhe um golpe na barriga (...) Que nessa hora apareceu Aristides José de Santana, companheiro de Martins, e vindo da sala da frente com uma faca de sapateiro na mão, foi cortando a Júlio dos Santos Menezes pelo rosto costas e mãos."[33]

A citação acima diz respeito a um processo movido contra três pessoas. O fato ocorreu no primeiro dia de dezembro de 1913, no terceiro andar de um prédio no Pilar, o motivo foi ciúmes. A própria Maria Margarida, a pivô do confronto, confirmou que já existia uma "rixa" entre Martins e Raimundo por sua causa. O relevante é que Raimundo acabou não sendo processado, pois teria sido ferido juntamente com Margarida. A narrativa é envolvente e descortina o confronto entre quatro homens, duas duplas

[32] Ver Plácido de Abreu. Os Capoeiras. Rio de Janeiro, Tipografia da Escola Serafim José Alves, sd., p.3

armadas de facas e navalhas. Manoel Raimundo da Silva tinha 24 anos e morava no prédio número 80, no Pelourinho. Trabalhava como marítimo e era alfabetizado; seu companheiro de confronto, Júlio Menezes, era carregador e morava no Pilar. Já do outro lado, estavam Martins Lima, também carregador e morador em Amaralina e seu companheiro Arístides Santana, que tinha 34 anos, trabalhava como "ganhador" e morava na Lapinha.[34] Este processo demostra algumas características dos capoeiras, ou seja, os confrontos em grupo, a utilização da navalha e a forma como se desenrolou o conflito na resolução de uma rixa antiga. Foram todos absolvidos.

Outro incidente entre os capoeiras, em 1907, envolveu Paulo Gomes de Souza e Marcos José Martins:

> "Paulo Gomes de Souza, 22 anos, residente na cidade de Santo Amaro, respondeu que estando ele a bordo da lancha denominada "Deusa do Oceano" que achava-se atracada no cais, tendo sido convidado por Marcos , que se achava numa lancha denominada "Caprichosa" também atracada no cais, para saltarem em terra, afim de brigarem."[35]

Essa briga ocorreu no Comércio, Cidade Baixa de Salvador, distrito do Pilar. Envolveu dois marítimos e o caso anuncia o ato do desafio e da preparação psicológica para o embate de navalhas. Eles tinham segurança, confiavam em seus braços e pernas. A luta engrenou e as navalhas entraram em ação. Apenas Paulo foi processado e logo absolvido, por ter causado lesões corporais em Marcos. Os dois eram da cidade de Santo Amaro e trabalhavam nos barcos que transportavam as mercadorias do Recôncavo Baiano. O equilíbrio da luta entre os adversários foi surpreendente, pois, mesmo com a

---

[33] Processo crime de Aristides José de Santana e outros (réu) Ano 1913. Caixa 24. Doc.9, pp.3-5. APEB.
[34] A Lapinha corresponde a uma região próxima ao centro de Salvador. (cerca de duas horas a pé). Distrito de Santo Antônio. Esse local foi um famoso reduto de grandes capoeiristas.
[35] Processo crime de Paulo Gomes de Souza (réu) Ano 1907. Caixa 4. Doc.9, p6. APEB.

utilização de armas, houve poucas lesões. [36]

Outro caso ocorreu em um botequim com músicos, modinhas e cachaça. O conflito ocorreu entre Angelo Pereira de Oliveira, o "Mata Escura", também conhecido por "Frei Caneca" e Flaviano da Silva. Segundo os autos, eles entraram em luta corporal e Flaviano teria sido ferido à navalha por Mata Escura que era conhecido na polícia como tendo "fama de valente". O réu foi condenado e libertado após pagamento de fiança de 200 mil réis. [37]

No noticiário jornalístico também encontrei indícios da capoeira. O jornal A Tarde mencionou um assassinato no qual não aparecem navalhas, facas ou revólveres, mas sim o fato de que "a 19 de fevereiro, em Santo Antônio, Manoel Mendes, "vulgo Manoel Thié", ter matado a cabeçadas Reinaldo Pereira Lopes".[38] Nesses casos os indícios da cultura da capoeira aparecem de forma esclarecedora e diversificada. Adiante passarei a relatar experiências de pessoas que comprovadamente foram capoeiras na época.

Alfredo Martins Teixeira, 22 anos, solteiro, saveirista, morador à rua Silva Jardim, teria ferido José Felipe "por brinquedo" e declarou, na delegacia, não existir rixa entre os dois. José Felipe acusou Alfredo de ter dito "cubra-se que vou lhe cortar". Podemos perceber nesses autos, um linguajar típico dos capoeiras, inclusive a desculpa dada por Alfredo: "brincadeira", justificando o corte de navalha dado em José Felipe sugere a existência de um aspecto lúdico na luta. Na época, o chefe de polícia na cidade de Salvador, José Álvaro Cova, era quem, segundo Noronha, protegia os capoeiristas.

---

[36] Ibidem, p.10. Ver também outro caso importante de confronto corporal com a utilização de navalhas no processo crime de Euzebio Tiburcio de Santana (réu) Ano 1912. Caixa 18.Doc. 9. APEB.
[37] Processo crime de Angelo Pereira de Oliveira (réu). Ano 1921. Caixa 31. Doc. 13. APEB.
[38] A Tarde, 21 de janeiro de 1915.

Contudo, Alfredo foi condenado a sete meses de prisão.[39] Alfredo nasceu em 3 de agosto de 1890, e tornou-se famoso como capoeira na cidade de Salvador. Era mais conhecido como Caboclinho. Ele foi preso várias vezes, em uma delas, por ter apedrejado a Sociedade dos Marinheiros, outra por invasão à domicílio e ferimentos.[40] Era um marítimo e por suas proezas entrou para o rol dos grandes capoeiristas do início do século, citados nos escritos de Noronha.

Outro grande capoeirista, processado por causar lesões corporais, foi Pedro de Alcantara Conceição, o "Pedro Piroca". O acontecimento ocorreu no ano de 1916, próximo ao Elevador Lacerda, na Cidade Alta. Pedro Piroca teria brigado à navalha com Patrocínio Gregório dos Santos, que encontrava-se, na ocasião, armado de faca. A luta foi ferrenha; homens e mulheres os cercaram para observar a briga. Nem a chegada da polícia os fez parar. Não podiam. Eram dois famosos turbulentos, responsáveis por várias páginas criminais nos jornais, exímios capoeiras. Pedro Piroca era solteiro, nascido em 1891, tinha 25 anos quando respondeu a esse processo criminal por lesões corporais. Ele morava na cidade de Palha, era alfabetizado e classificado pelos agentes policiais no grupo das pessoas de "cor preta". Patrocínio Gregório dos Santos também foi classificado da mesma forma e também morava na Cidade de Palha, sendo vizinho de Pedro. Este era solteiro, nascido no nordeste do Estado da Bahia, tinha 23 anos na época. A luta, ao meu ver, envolvia algo da disputa pelo poder local, por espaço e, nesse conflito, os dois se feriram mutuamente. Foram levados para exame de corpo de delito. Pedro Piroca apresentava: "marcas de corte e a figura de um signo de Salomão encimado por três

[39] Processo crime de Alfredo Martins Teixeira (réu). Ano 1915. Caixa.28. Doc. 2. P.4 APEB..
[40] Ver A Tarde, 10 de outubro de 1913. O periódico registra em suas páginas policiais a prisão de Caboclinho.

cruzes e iniciais JMJ. Diz ser Jesus, Maria e José".[41] Já Patrocínio apresentava em seu corpo "a figura de uma coroa do Império do Brasil". Essas são marcas típicas da cultura dos capoeiras. Tive a oportunidade de observar as mesmas iniciais "J.M.J", tatuadas em Pedro Piroca, no corpo de diversos praticantes da capoeira, inclusive gravadas nas cabaças de alguns berimbaus, nos caxixis[42] e na porta da casa de mestre Ferreirinha, na cidade de Santo Amaro, no Recôncavo Baiano. De alguma forma, essas marcas da capoeiragem permaneceram na produção da cultura de alguns mestres mais contemporâneos e representam uma relação com o catolicismo popular.[43] Já Patrocínio, além de vários cortes feitos à faca e navalhas, trazia as marcas da monarquia. No entanto, os indícios de uma cultura monárquica no corpo de um capoeira baiano não pode ser elemento de generalização nas análises sobre as posições políticas dos capoeiras. Os indícios realmente apontam à existência de relações entre grupos de capoeiras e de políticos monarquistas na cidade do Rio de janeiro. Contudo, anteriormente pude demostrar que tal generalização também não se adequa ao caso carioca, já que os capoeiras aparecem ligados a diversas correntes políticas. Vale ressaltar que, esses indícios não devem dar a entender que os capoeiras baianos teriam servido somente às forças monárquicas.

Pedro Piroca, além de ter carregado marcas típicas dos capoeiras, também foi muito famoso, uma vez que aparece constantemente nas páginas dos jornais da cidade de Salvador. No dia 14 de dezembro de 1920, o jornal A Tarde estampou no noticiário

---

[41] Processo crime de Pedro de Alcântara Conceição (réu). Ano 1916. Caixa 24. Doc.18.P.16. APEB.
[42] Caxixis e cabaças são instrumentos de percussão que fazem parte do berimbau.
[43] Mestre Ferreirinha faleceu em 1998 com 72 anos de idade. Cheguei a realizar várias entrevistas com o mesmo. Ver também processo crime de José Felipe Santana, vulgo "José pequeno". (réu) Ano 1914. Caixa 25.Doc.12. Nesse processo pude encontrar o registro das marcas no corpo de Felipe Pequeno:"tatuagens em tinta azul na face interna do antebraço o desenho representando um signo de Salomão encimado por uma cruz com dois travessões".

criminal uma reportagem narrando um grande conflito que ocorreu na Baixinha.[44] Tratava-se de uma briga com navalhas e facas. Os envolvidos eram, de um lado, Pedro Piroca e Pedro Porreta, de outro, Guruxinha e Rajado.

"Pedro Porreta (...) que é peixeiro no mercado da Baixa dos Sapateiros e antigo desafecto de "Guruxinha" chama Rajado a fala e indaga. – O que é que você veio fazer nessa zona? – Viemos buscar uma roupa na casa de um alfaiate na Baixinha – respondeu o Rajado. – Pois estão os dois presos, pois aqui quem manda sou eu – grita o Porreta (...) Foram trocados insultos até que Piroca avança para Guruxinha e se atraca com ele".[45]

O conflito entre os célebres capoeiras aparentemente deu-se por serem originários de áreas diferentes. Rajado e Guruxinha não aceitaram a proibição de não poder circular livremente na cidade. Rajado acabou fugindo, mas Guruxinha enfrentou os dois e saiu da briga bastante ferido. O interessante é a ordem de prisão emitida por Pedro Porreta, que, na ocasião, não trabalhava em instituições policiais. Talvez recebesse proteção de alguns policiais e se sentisse autoridade na Baixa dos Sapateiros. Não foi a primeira vez que Pedro Piroca brigou naquela área. No ano de 1919, sofreu sérios ferimentos após entrar em conflito com Elias Pequeno que o cortou com uma faca por duas vezes. Nessa época, Pedro Piroca trabalhava em uma barraca de peixe no mercado.[46] Outro caso, que merece destaque, envolvendo um outro capoeira citado na lista de mestre Noronha, aconteceu no ano de 1923:

"Disseram que haviam prendido em flagrante de delito Paulo Gabiano do Bonfim e Antônio Américo dos Santos no ato em que, estando Antônio Américo dos Santos na venda do cidadão Francisco Xavier do Nascimento no Largo do Tanque. Logo após ser ferido por Paulo Gabiano do Bonfim e por isso o traziam a presença da autoridade".[47]

---

[44] Trata-se de um local próximo ao centro de Salvador.
[45] Jornal A Tarde, 14 de dezembro de 1920, p.12.
[46] Jornal A Tarde, 31 de março de 1919, p.2.
[47] Processo crime de Paulo Gabiano do Bonfim (réu). Ano 1923. Caixa 34. Doc.3, p.6. APEB.

O referencial de capoeira, nesse caso, é Antônio Américo dos Santos, conhecido como "Antônio Boca de Porco".[48] Ele declarou que, às três horas da tarde, estava com Gabiano, no Mercado Modelo, e este teria lhe contado que já tinha "morto um e, por este motivo, esteve na penitenciária". Antônio Boca de Porco, com toda a sua seriedade e senso de ordem, declarou a Gabiano que ele "não deveria se gloriar de ter feito uma morte"; Gabiano teria se zangado dizendo "todas as pessoas me prestam atenção e você é que não quer prestar". Segundo os autos, eles se alteraram por essa desavença, mas a briga não ocorreu no ato da confusão. Antônio Boca de Porco, após descer do bonde no Largo do Tanque, já estava sendo esperado por Gabiano de "emboscada"[49], quando foi agredido e cortado à navalha no rosto. Gabiano, preso em flagrante, contratou um advogado, o Dr. Amorim, que o defendeu utilizando o argumento de legítima defesa. No final do processo, o réu foi solto sob fiança. Gabiano era carregador, tinha 27 anos e morava no Pirajá. Ele ainda se defendeu dizendo existir uma rixa antiga entre os dois e que Antônio Boca de Porco também estava armado com uma faca de ponta. Eduarda da Silva, uma das testemunhas no processo, declarou terem eles marcado um encontro no Largo do Tanque e que no momento da discussão o réu estava com um grupo de pessoas".[50]

A alusão a Antônio Boca de Porco na lista dos capoeiras, elaborada por mestre Noronha, confirma algumas características dos praticantes como o uso da navalha, o desafio e marcação do encontro. Formas peculiares à cultura dos capoeiras na resolução

---

[48] Ibidem, p.40.
[49] Ibidem, p. 7. O termo "emboscada" aparece nos autos do processo.
[50] Ibidem, p.16.

de conflitos. Contudo, o caso foi arquivado.[51]

Mestre Noronha, em seus manuscritos, também descreveu um fato acontecido na primeira década do século com um célebre capoeira de Salvador conhecido por Pedro Mineiro:

"Largo da Sé na zona tinha um buticinho de propriedade de galinho no Largo da Sé tinha no buticinho uma garçonnete de nome maria José que era amante de Pedro Mineiro que o marinheiro pegoua gostar della ella aceitou o convite e foi adende o marinheiro foi ondo Pedro Mineiro mator 1 marinheiro e jogou outro pela janela do 1 andar foi reculido a delegacia na AV 7 Rosario chefe de policia na ocazião hera Dr Alvaro Cova que protigia esta allas de dizordeiro na Bahia O capitão de mar e guerra mandou uma mensage au chefe de policia que hia fuzlilar P Mineiro dentro da secretaria. Todos os lugres que ezistia zona a dizorde continuava tanto da parte dos marinheiro como dos dizordeiros (...) Mestre Daniel-Coutinho o conhecido por Noronha esta relebrando o passado"[52]

A citação acima faz referência a um dos mais famosos capoeiras baianos do início do século. Pedro Mineiro foi preso e processado diversas vezes. Era um homem, que como já informou Noronha, esteve sempre envolvido com as zonas do cais do porto da Bahia e praticando "desordens". Esse fato, contado por Noronha, aparece até em letra de música cantada nas rodas da capoeira contemporânea: "O navio Encoraçado, aportou foi na Bahia desceram os marinheiros fazendo arrelia mataram Pedro Mineiro dentro da secretaria"[53] Consegui localizar, no Arquivo Público do Estado da Bahia, alguns processos crime contra Pedro Mineiro, no artigo 303 do código penal, que trata dos crimes de lesões corporais:

"Tendo me sido apresentado pelo segundo sargento do primeiro corpo do regimento policial José de Oliveira Carvalho o indivíduo de nome Pedro José Vieira, preso em flagrante delito por achar-se armado de uma faca de ponta tentando contra a

---

[51] Ver também o jornal A Tarde, 18 de junho de 1925. Antônio Boca de Porco também aparece no noticiário criminal por ter promovido brigas.

[52] Daniel Coutinho. Op.Cit., p.24.

[53] Letra de música coletada nas rodas de capoeira, aparecendo em diversos lugares do Brasil, apresentando versões diferentes.

vida de Cândido Brito, no prédio número vinte dois, a rua do Pilar..."[54]

Pedro Mineiro foi preso no dia 29 de agosto de 1909, por ter sido encontrado armado de uma faca e um cacete no prédio vinte e dois, onde morava Maria de Jesus. Pedro Mineiro a encontrou com Cândido Brito, um caixeiro-viajante que, em depoimento na delegacia, alegou estar mantendo relações sexuais com ela. Não sei se essa Maria é a mesma citada por Noronha, mas de qualquer forma, isso confirma a semelhança dos conteúdos gerais das informações dos manuscritos de Noronha. Pedro Mineiro era famoso por seu envolvimento com as zonas de prostituição, andava sempre armado como um típico capoeira. Talvez fosse o administrador de Maria, no trabalho de venda do corpo. Natural do Estado de Minas Gerais (o que lhe valeu o apelido), tinha vinte e dois anos na época do processo, portanto teria nascido em 1887. É provável que tenha aprendido a jogar com a capoeiragem do século XIX. Ele trabalhava como marítimo, residia à rua do Julião 28, distrito do Pilar.[55] Aqui, vale ressaltar que, temos uma documentação de grande importância. Ela revela as ações daquele indivíduo que se tornou um dos maiores referenciais da tradição da capoeira baiana. Ainda nos dias de hoje, ele é lembrado e cultuado pelos praticantes. Pedro Mineiro foi um capoeira que conseguiu permanecer frente ao movimento de ruptura cultural entre a tradição contemporânea e sua própria tradição. Esse registro sobre a experiência de vida de Pedro Mineiro, indica que ele, enquanto réu, expressou a cultura da capoeira ao fazer uso de faca, do cacete, e principalmente na conquista de espaços sociais utilizando métodos de coerção e violência corporal.

---

[54] Processo crime de José Vieira, "Pedro Mineiro" (réu). Caixa 226. Doc.9. Ano 1909, p.3. APEB.
[55] Ibidem. P.4-12.

O fato envolvendo Pedro Mineiro ocorreu em uma casa de vários cômodos, em que morava Maria de Jesus, uma adolescente menor de idade. Provavelmente, Pedro Mineiro estava apaixonado por ela e não permitiu que Cândido Brito consumasse o ato sexual. Caso esse tenha sido o motivo da agressão, Pedro Mineiro não assumiu e preferiu apresentar Maria à polícia como "uma mulher de vida fácil", o que, pelo aspecto jurídico lhe daria melhores condições de se livrar da pena.[56] Bom, resta-me dar voz à própria Maria, pivô da história, que acabou na prisão de Pedro Mineiro. Maria, tinha 16 anos, trabalhava como "modista"[57] e, ao testemunhar no processo, acabou relatando um outro lado dessa história. Segundo ela, a briga teria se iniciado no botequim; quem sabe até o mesmo estabelecimento comercial citado na história de Noronha, "o botequim do Galinho, no largo da Sé". Esse caso envolveu a disputa por uma mulher que preferiu sair com Cândido, não sei se por dinheiro, amor ou ódio, o que possivelmente ela poderia ter sentido por Pedro Mineiro. O mundo, as contingências de sua realidade a teriam colocado naquele lugar, em um botequim, depois em uma casa de cômodos, com pouca idade, um corpo novo, sem recursos para viver. Ela foi obrigada a escolher. Escolheu Cândido, o caixeiro-viajante, talvez tenha pensado em angariar uma maior oferta vendendo o corpo para ele. Mas Pedro Mineiro não se conformou e explodiu de raiva e violência na busca daquilo que pensou ser seu. Foi preso e teve que pagar as custas da fiança. Este foi outro processo arquivado.

Pedro Mineiro esteve pelo menos mais de uma vez com problemas nas justiça por causa de brigas envolvendo mulheres. Outro conflito que acabou em processo crime por lesões corporais aconteceu em 1910, quando Pedro Mineiro "espancou uma mulher de

---

[56] IbidemP.10.

nome Isaura Maria da Silva".[58] Consta nos autos que eram amantes e a briga foi havia sido grave envolvendo fios de ferro e tapas. A causa teria sido um lenço de outra mulher de nome Brasiliana. O objeto teria criado um clima de ciúmes que os levou à delegacia. Isaura tinha apenas 15 anos de idade e Pedro Mineiro, nessa época, vinte e três anos. Dois irmãos, comerciantes na área onde ocorreu o caso, foram testemunhar na delegacia contra Pedro Mineiro, um deles, João Benedito de Carvalho, o outro, José Antônio de Carvalho. Estes negociantes portugueses se aproveitaram do fato de Pedro Mineiro estar preso para denunciarem a sua postura de "desordeiro e provocador" na comunidade. Mais uma vez os fatos se repetem e tanto os comerciantes cariocas, quanto os baianos, batalharam contra a cultura dos capoeiras na arena jurídica. Ao final, Pedro Mineiro pagou fiança e o processo foi arquivado. Encerro esta abordagem com um processo por lesões corporais, em que o réu é acusado de estar jogando capoeira:

"Saindo ele testemunha de sua residência a tarde com destino a São Gonçalo, ao chegar ao referido lugar, ele testemunha se deparou com Agripino jogando capoeira com um tal Manoel".[59]

O fato ocorreu em 31 de Janeiro de 1915, no Alto de São Gonçalo, onde estava sendo organizada uma roda de capoeira. O processo envolveu várias pessoas como participantes da roda. Entre eles havia Manoel, o próprio Agripino e Olegário Pereira dos Santos que saiu ferido na contenda. Segundo Agripino, ele estava em São Gonçalo "vadiando no meio da rua com um rapaz cujo nome não sabe". Neste momento, teria aparecido Olegário e puxado um punhal para ele. Creio eu que Agripino declarou ironicamente, nos autos, não conhecer ninguém que esteve naquela roda de capoeira. Já

---

[57] "Modista" e "costureira", foram termos representativos de prostituição no linguajar popular.
[58] Processo crime de Pedro José Vieira, "Pedro Mineiro" (réu) Caixa 21. doc.18. Ano 1910. APEB

Olegário não poupou acusações e disse ser costume de Agripino agir assim. Outra pessoa que esteve presente na roda foi Pedro que teria mandado Agripino largar uma faca de ponta. No início do conflito, na fase de discussão verbal, Agripino teria se dirigido à casa de José Cypriano e voltado armado para o meio dos outros capoeiras. Pedro conta que todos o mandaram guardar a faca. Por outro lado, Pedro, em nenhum momento, fez menção ao punhal que Agripino afirma ter visto na mão de Olegário. Ele testemunhou que os dois entraram em luta corporal e Agripino feriu a Olegário. Daí, teria ocorrido um conflito generalizado, envolvendo vários participantes da roda e chamado a atenção da polícia. Segundo os autos, eles teriam reagido à ordem de prisão policial.[60]

Nessa roda de capoeira, os aspectos lúdicos da prática somente aparecem nos termos "brincadeira" e "vadiação", ao se referirem ao jogo da capoeira, mas não há referências a atabaques, berimbaus ou pandeiros.[61] Vale ressaltar, uma questão relevante no que diz respeito à relação dos praticantes com a capoeira. Trata-se da possibilidade da existência de visões diferentes sobre a forma de praticar. Pude perceber no depoimento de Pedro e do próprio Olegário, uma certa crítica ao procedimento de Agripino. Talvez pessoas que estiveram presentes, nessa roda de capoeira do Alto São Gonçalo, esperassem que tudo, na roda da capoeira, sempre ocorresse como uma "brincadeira", mesmo que continuassem participando quando deixava de ser brincadeira para tornar-se desafio, luta perigosa, resolução de rixas. Outro aspecto é que os envolvidos eram todos trabalhadores: Agripino era ganhador, Olegário trabalhava na empresa de limpeza urbana, João era assistente de obra. No entanto, o aspecto mais intrigante é que a presença dos

---

[59] Processo crime de Agripino Marques de Oliveira (réu).Ano 1915. Caixa 28. Doc.7, p.21. APEB.
[60] Ibidem, p.21.
[61] Ibidem, p.7.

indivíduos em uma roda de capoeira parece não ter tido importância na condução do processo pelos agentes das forças policiais. No decorrer do processo o Sr. Cosme de Farias implementou um *Habeas Corpus* a favor do capoeira Agripino, que foi liberado e o processo arquivado. Cosme de Farias aparece em diversos processos como defensor daqueles que não tinham dinheiro para pagar advogados. Dessa forma, ele se colocou ao lado dos capoeiras em diversos casos.

A maioria dos processos expostos no texto acima não apresentam como causa dos conflitos brigas em rodas da capoeira, apenas este último envolve de forma explícita o jogo da capoeira em uma roda. Contudo, não pude constatar diversas características semelhantes na descrição dos casos pelos escribas da polícia; traços que se repetem, formas de agir dos envolvidos que aparecem constantemente na resolução de seus problemas sociais de diversas naturezas. Alguns brigaram por espaço, outros por amor, outros por ódio, dinheiro, rixas antigas, mas na hora de resolvê-las quase todos escolheram a navalha, o cacete e a faca de ponta como forma de coerção. Esses conflitos resolvidos dentro da cultura da capoeira envolveram indivíduos com fama de valente, lutadores de navalha, propícios às rixas e desafios cotidianos, quase todos, conhecidos capoeiras na cidade de Salvador. As armas utilizadas por eles, foram instrumentos importantes na identificação da cultura, por isso apresento um quadro detalhado:

N. Consta - 42.6%	Cacete - 4.3%	Canivete - 4.3%
Faca - 17.3%	Navalha - 23.9%	Revólver - 7.6%

A partir dos dados coletados, pode-se perceber que grande parte dos presos não precisou de armas para cometer o crime de lesões corporais. A navalha, sem dúvida, foi importante na identificação da capoeira e aparece em primeiro lugar entre as armas

utilizadas pelos processados. A segunda arma preferida pelos capoeiras foram as facas. Em alguns processos aparece o termo faca de ponta e punhal. O que me surpreendeu foi o fato de aparecerem poucos indivíduos armados de cacete, arma constantemente presente na documentação referente à capoeira carioca. A presença do revólver aponta para uma forma de exercer o poder através das armas tecnologicamente mais avançadas, o que deve ter sido um dos fatores que levou a diminuição considerável do uso de navalhas, facas e outras "armas brancas" em período posterior. A seguir veremos outros aspectos da capoeira baiana e volto a mencionar Pedro Mineiro, Antônio Boca de Porco, Caboclinho, Pedro Piroca e outros capoeiras da antiga Bahia.

4) Conflitos entre capoeiras e policiais na cidade de Salvador.

Outro aspecto importante na cultura da capoeira, do início do século XX, em todo o Brasil, e conseqüentemente presente na capoeira baiana, foi o permanente conflito com as forças policiais. Descreverei alguns casos representativos desses conflitos e, para isso, voltarei um pouco no tempo, ao final do século XIX, mais precisamente, no ano de 1892.

"declarou o condutor o seguinte: chegando com a força sob seu comando no Largo da Saúde, na ocasião em que procuraram acalmar ou acomodar um grande barulho, foi em seguida a vista do clamor público que vociferava vista uns capadócios e desordeiros espancando a patrulha e o ordenança até a rua do Alvo, e refugiaram-se diversas pessoas nos fundos da casa número cento e sessenta e um; uns cômodos de madeira e fecharam as portas"[62]

Dentre os processados por lesões corporais estavam Gabriel Gonzaga de 22 anos, estivador, morador na rua do Alvo e Maria Antonia, 19 anos de idade, moradora no Beco dos Burros. Gabriel disse que estava em sua casa e os policiais encontraram debaixo do

[62] Processo crime de Gabriel Gonzaga e Maria Antonia (réu). Caixa 11. Doc. 9, p.5.APEB.

seu travesseiro um revólver e um punhal. Maria Antonia relatou estar sozinha, mas o promotor a acusou como uma entre os chefes do grupo.[63]

Uma das testemunhas, no processo, o médico Pedro Júlio Barbosa, menciona ter visto passar um grupo de homens, em número de quatro, acompanhados à distância de 30 a 40 passos por três soldados da polícia. Já outra testemunha, de nome Sepúlveda disse que viu, da janela de sua casa, cinco homens da polícia brigando com mais de vinte. Os policiais já cansados das pancadas e encontrando a porta de sua casa aberta, por ali entraram e pediram socorro. Teria chegado no encalço deles uma "trapilha de desordeiros" e que ainda teriam ouvido pronunciarem, no conflito, os seguintes nomes: "Damásio, Chrispim, Clemente, Gabriel, João Grosso, Bexiga e Tertuliano, vulgo Tatu."[64] Assim, chega-se ao suposto grupo, cuja ação se assemelha às chamadas "maltas de capoeiras". Esses grupos agiam enquanto donos da área e acabavam se defrontando com as forças policiais, e impondo um certo temor. Através dos relatos das testemunhas, parece ter havido uma verdadeira batalha, quando, na hora da fuga, os "capadócios e desordeiros" se refugiaram em casas e ruelas. Outros, porém, foram atrás dos policiais desgarrados para espancá-los. Nesse relato, a presença da cultura da capoeiragem pode ser observada no movimento dos grupos em conflito com a polícia e no termo "capadócios", utilizado para identificar os capoeiras em diversas cidades, inclusive no Rio de Janeiro e em Salvador.

Outro processo envolvendo agentes da polícia, enquanto alvos das lesões corporais, ocorreu no ano de 1908. Este foi movido contra Manoel Leonídio Sacramento,

---

[63] Ibidem, p. 8.

[64] Ibidem. P.17-19. Na verdade, Sepúlveda conhecia todos esses indivíduos, cujos nomes aparecem constantemente na série de processos referentes aos artigos 303 depositados no Arquivo Público da Bahia.

mais conhecido como "Curto e Grosso" . Ele agrediu Justino Soares, praça de polícia. O fato aconteceu no Cais do Ouro, distrito do Pilar. Assim, ele enfrentou dois policiais portando pistolas, armado apenas de facão. Curto e Grosso tinha "fama de valente" e foi preso diversas vezes por praticar lesões corporais.[65]

No ano de 1916, o jornal A Tarde registrou a prisão de um capoeira após entrar em luta corporal com um policial:

"Ontem às 12 horas o soldado Arestides José de Santana do primeiro corpo destacado na Penitenciária do Estado passando pelo lugar denominado "Carvão" encontrou-se com Ignácio Loyola que lhe dirigiu uma pilhéria. Arestides repeliu o desordeiro ameaçando-o de prisão. Loyola investiu contra ele e começou a luta corporal. O soldado, recuando um pouco, puxou do sabre para amedrontar o seu agressor. Nada pode porém fazer, porque, habilmente, em passo de capoeira, desviava-se dos golpes".[66]

Essa sensacional descrição acima, além de revelar mais um praticante, demonstra a importância da cultura da capoeira nos embates com as forças policiais; os golpes e movimentos ágeis fizeram a diferença e ajudaram a equilibrar o duelo e dificultar a prisão dos lutadores. Outro capoeira que feriu um agente policial, foi o célebre "Três Pedaços", citado nas listas de capoeiras do passado, pelos mestres Noronha, Pastinha e Bimba e pelo escritor Antônio Vianna. Tendo como nome de batismo João Francisco Pires nasceu no ano de 1902, trabalhava como carregador e morava na Cidade de Palha, Distrito de Santo Antônio. O conflito ocorreu no dia 8 de janeiro de 1923, na rua do Seabra. Talvez o primeiro grande conflito do ano que Três Pedaços arrumara para si mesmo. Ele estava sentado em frente a um depósito com as pernas esticadas. Certo momento, ia passando nada mais nada menos que o temível Ludgero Alves Santana, um policial que tornou-se famoso pelo combate aos capoeiras e demais "desordeiros" que habitavam o centro de

[65] Manoel Leonídio do Sacramento (réu) Caixa. 7 – Doc.3, p.11. APEB.

Salvador. Ludgero Santana, na ocasião, andava pelo passeio acompanhado de duas mulheres. Três Pedaços esticou as pernas e derrubou uma das mulheres que acompanhava o policial. Logicamente, Ludgero partiu para cima de Três Pedaços, que já estava preparado, esperando alguma reação à provocação, levantou-se rapidamente, navalhou o policial, pagou fiança e foi embora.[67] Nesse processo de Três Pedaços ainda aparecem referências importantes, pistas para identificação dos capoeiras na Bahia. Algumas das testemunhas do processo se referiram ao réu como um conhecido "turbulento" e "arruaceiro". Portanto, essas identidades sociais atribuídas a um indivíduo comprovadamente praticante da capoeira nos revela a possibilidade de vários "turbulentos" e "arruaceiros" terem produzido com seus corpos a cultura da capoeiragem.[68] O intrigante neste processo foi a rapidez com que o réu resolveu esse problema. Eu ousaria argumentar que Três Pedaços possivelmente tivesse alguma proteção. Outro caso de um capoeira que entrou em conflito com a polícia e obteve proteção de alguns agentes sociais foi Arthur Santos que respondeu:

> "que é verdade o que as testemunhas dizem e que ele tinha dito ao ordenança que não o conhecia como coisa alguma, lutando com este e que na luta o feriu com uma cabeçada".[69]

A briga com o policial ocorreu em 25 de setembro de 1914, na rua do Rosário de Itaparica. Lucindo Ferreira Paiva teria dado voz de prisão a Arthur por este "estar perturbando o sossego público". A luta ocorreu de maneira violenta. As testemunhas contaram que Arthur Santos teria arrancado um pau de uma cerca para bater no praça da

---

[66] A Tarde, 18 de dezembro de 1916.
[67] João Francisco Pires. Vulgo "Três Pedaços" (réu). Ano 1923. Caixa48. Doc.10, p.11. APEB.
[68] Ibidem.P.16.
[69] Processo crime de Arthur Santos (réu) Ano 1914. Caixa.25.Doc.22, p.5.APEB.

polícia e que, por fim, desfechou violenta "cabeçada na boca".[70] As testemunhas que compareceram para depor eram negociantes e funcionários públicos. O negociante Amélio dos Santos, afirmou que o conhecia por ele ter feito parte da Escola de Marinheiros e teria sido visto na casa do major Meireles (possivelmente uma pessoa bastante conhecida na época). Ao final, o comerciante de nome Espinola Quadros e o capitão Arthur Soares da Silva Campos pagaram sua fiança.[71]

Outras características dos conflitos entre populares e a polícia, poderá ser acompanhado no processo envolvendo o famoso capoeira "Caboclinho".

"O cabo José Pereira da Silva acaba de prender, aos oito dias de maio de 1909 em flagrante delito, a ladeira do Taboão, quando de patrulha com outros praças, Alfredo Martins Teixeira que juntamente com diversos indivíduos agrediram a força policial que por ali passava, atirando pedras" e sendo que o referido (...) também conhecido como Caboclinho".[72]

Alfredo Martins Teixeira é o já conhecido "Caboclinho". No processo anterior, ele feriu outro marítimo. Dessa vez a briga ocorreu contra a polícia e Caboclinho enfrentou dois praças, os quais, no final do embate, conseguiram efetuar sua prisão. Os depoimentos revelam que o resto do grupo debandou enquanto Caboclinho feria no braço Emílio Messias de Souza, cabo da esquadra do regimento policial, após desferir uma facada. Caboclinho estava acompanhado de seu grupo, em uma esquina e, segundo a versão dos policiais, eles teriam sido provocados pelo grupo. O que importa é que já existia uma rixa, uma disputa de poder pela área. O grupo de Caboclinho não deixou "barato" e atacou a tropa policial. Provavelmente Caboclinho fosse um dos líderes, cabia a ele sair à frente, derrubar os praças policias, mostrar ser um exemplo de "valentão".

---

[70] Ibidem, p.3. Os termos entre aspas foram retirados do processo
[71] Ibidem, p.28.

Caboclinho foi posto em liberdade sob fiança. Dois meses depois havia sido absolvido. Mais uma vez aparece no processo o Sr. Cosme de Farias, o advogado dos capoeiras. Esse caso específico de civis entrarem em conflito com a polícia mostra uma característica constante nos casos: a presença de um grupo, atos de apedrejamento das forças policiais e pessoas relacionadas ao trabalho no cais do porto como os marítimos e os estivadores. Outro caso semelhante aconteceu no dia 16 de julho de 1916, quando Manoel Amâncio do Bonfim, mais conhecido como "Marinheiro", apedrejou a polícia por ter interferido em uma discussão com sua mulher. Ele também era marítimo e foi condenado pelo juiz a três meses de prisão.[73]

Entre esses diversos casos de conflito de populares com as forças policiais encontramos mais um famoso capoeira. Dessa vez, volta à cena nosso já conhecido Antônio Américo dos Santos, identificado como "Antônio Boca de Porco". Aos 25 dias do mês de outubro de 1914 Antônio Boca de Porco teria sido preso e processado novamente. O fato se deu na Ponte de São João, no Pirajá. O tenente do regimento policial, responsável pela prisão declarou:

"que ele Antônio, junto a três companheiros, armados de facas promoviam desordens (...) e que Antônio Américo dos Santos ao receber a intimação para entregar a arma, recusou-se tentando desembainhá-la a mão, que foi abatido pelo cabo de regimento policial Estevão José Vicente que segurou Antônio Américo dos Santos, que arrebentou seus queixos (do cabo) com cabeçadas e o rosto e lábios com murros, resistindo assim a entrega da arma e a ordem de prisão".[74]

Os companheiros de Antônio Boca de Porco fugiram em direção aos trapiches. O conflito desenrolou-se entre uma turma de marítimos e um grupo de policiais que estavam

---

[72] Processo crime de Alfredo Martins Teixeira (réu) Ano 1909. Caixa.21.Doc.19, p.5.APEB.
[73] Processo crime de Manoel Amâncio do Bonfim (réu) Caixa 45. Doc.3. APEB.
[74] Processo crime de Antônio Américo dos Santos (réu) Caixa 245. Doc.19, p3. APEB.

na Plataforma do Porto de São João. Pedro José do Sacramento, um marítimo presente, que não se encontrava armado, foi levado à delegacia para testemunhar sobre o fato. Apenas declarou que Antônio era conhecido seu e companheiro de trabalho. Antônio Boca de Porco não teria aceito a intervenção dos policiais no seu local de trabalho. Ele, como um bom capoeira de Santo Amaro, reagiu espalhando socos e cabeçadas. Depois se defendeu na delegacia, onde declarou que:

"vinha na Ponte de São João acompanhado de mais três companheiros, armados de facas, e ao chegar a cabeceira do lado da plataforma, ali receberam intimação do condutor e mais dois praças da polícia (...) recusou-se por ser um policial paisano".[75]

Temos um claro caso de resistência à prisão do réu em seu espaço de trabalho. Antônio Boca de Porco não respeitou o policial sem uniforme de identificação. Naturalmente, o cerne da questão não era a falta de uniforme, mas a disputa de poder entre "autoridades". Outro caso semelhante envolveu o célebre capoeira Pedro Mineiro:

"tendo sido preso em flagrante Pedro José Vieira, vulgo Pedro Mineiro por crime de ferimento feito na praça de polícia do primeiro corpo do regimento de policial , Francisco de Assis Alves da Fonseca."[76]

Pedro Mineiro declarou na delegacia que, tendo recebido voz de prisão, quando estava no Cais do Ouro, no distrito do Pilar, procurou evitá-la, correndo pela rua do Caminho Novo; sendo perseguido por três praças da polícia. Assim, armou-se de um cacete para se defender. O policial Francisco Fonsseca disse que tinha recebido ordens do subdelegado do distrito de Conceição da Praia para prender Pedro Mineiro que se vendo cercado no prédio de número 42, da Rua Silva Jardim, armou-se de cacete e pedra.[77] Pedro Mineiro, capoeira conhecido pela polícia, resistiu ao mandado de prisão

---

[75] Ibidem.
[76] Processo crime de José Vieira,"Pedro Mineiro"(réu).Caixa 3. doc.20 Ano 1909, p2.APEB
[77] Ibidem, pp.5-7.

emitido pelo subdelegado de Conceição da Praia. Entrou em luta armada contra os grupos de representantes da ordem vigente. O interessante é que ele não se deixou prender em sua área de trabalho. Portanto, Pedro Mineiro, Antônio Boca de Porco, Caboclinho, Arthur, entre outros, opunham à autoridade de marítimo à de policial. Esses casos de resistência à prisão, por parte desses grupos, são fundamentais para validar a hipótese de que o sentimento de solidariedade em certos ofícios contrapôs esses grupos à ação policial sobre sua classe profissional; tal fato acontecia com freqüência nos ofícios que concentravam capoeiras.

Encerro essa exposição com um importante processo desta série caracterizada pelos conflitos de "populares"[78] com a polícia. Trata-se do caso de Manoel Bonifácio dos Santos, apelidado de "Manduca Moleque" e José Albino dos Santos apelidado de "Zebedeu". Segundo os autos, os dois desenvolveram uma rixa e o conflito teria ocorrido por causa de Zebedeu ter auxiliado a polícia na captura de Manduca Moleque. Zebedeu estava em uma casa de jogo na Barroquinha, quando apareceu Manduca Moleque, em torno do meio-dia. Vamos acompanhar a narrativa do escrivão:

"Ali penetrou propositadamente Manoel Bonifácio do Espirito Santo, o qual dirigindo-lhe insultos, procurou feri-lo com uma faca de que se achava armado, recebendo nessa ocasião um tiro que produziu a lesão descrita de que foi autor o "Zebedeu". Ainda não satisfeito da primeira investida arremeteu-se Manduca contra seu contendor, não o matando, se bem que ele se achasse ao chão (...) Ora dado os precedentes pessoais de Manoel Bonifácio do Espirito Santo, apelidado de Manduca, conhecido da polícia, como perigoso, turbulento". [79]

Manduca Moleque nasceu no Rio de Janeiro, no ano de 1893. No entanto estava na Bahia há algum tempo. Seu pai, de quem herdara o nome, estava morto, sua mãe

[78] "Populares" é um termo jargão na descrição dos escribas policiais do período.
[79] Processo crime de José Albino dos Santos e outro (réu). Ano 1917. Caixa 27.Doc.15. APEB.

ainda vivia ao longe. Em 1916, um ano antes desse caso, segundo os registros policiais, Manduca foi preso no mínimo três vezes e, em todas elas, foi acusado de ter promovido desordens. Manduca trabalhava como *chauffeur* e, no dia 5 de setembro de 1916, juntamente com outro colega seu, foi preso depois de desfechar diversos tiros. O delegado de polícia Alfredo Pontes enviou uma carta ao juiz revelando que teria expedido uma ordem de captura de Manduca Moleque. Nessa carta, o delegado acusa Manduca de ter invadido uma casa e agredido os moradores; isto teria ocorrido em uma noite de chuva, às dez horas mais ou menos. Manduca e outros companheiros teriam ido à rua Seabra, Distrito de Santana, quebrado a porta da casa de número 45 e ao saírem do local:

"Para dar cores mais lúgubres à cena de canibalismo, detonaram também na rua armas de fogo numa algazarra de obscenidades que se não descreve, consegui prender dois dos seus companheiros desatinos (...) e não devo ocultar que são péssimas as informações que tenho desse indivíduo que consta ter sido expulso do Rio de Janeiro".[80]

O delegado ainda declarou que incumbiu Zebedeu de prender Manduca Moleque. Acredito que Zebedeu fosse um policial infiltrado no meio das práticas de contravenção, jogos, tráfico, prostituição; um agente apto a descobrir onde Manduca se escondia. Provavelmente Manduca fez parte das maltas cariocas na República Velha e teria sido expulso da cidade por suas práticas de desordem. A polícia de Salvador também não o desejava e ele sabia disso. Manduca foi avisado através de um companheiro da presença do policial que estava a sua procura. Ele resolveu encontrá-lo e decidir a questão. Enquanto preparava-se, talvez tivesse pensado nas brigas anteriores que tivera com Zebedeu, considerado seu pior inimigo. Certa ocasião, colocou o policial para correr à

[80] Ibidem, pp.5.

pancadas até a Barroquinha.[81] Em outra momento, encontraram-se no Rio de Janeiro, na antiga capital federal. Lá no "seu terreno", também tivera vantagem. Da última vez, apesar de ter sido preso, "espancou-lhe com o cinturão". O fato teria ocorrido na praça Castro Alves, e segundo o promotor, na frente da multidão.[82]

Manduca tinha coragem e dessa vez quase tomou um tiro, mas ele dominava a cultura dos lutadores, a frieza de esperar o momento exato e, num movimento de "suicídio",[83] conseguiu imobilizar o policial que ainda desferiu-lhe o segundo tiro. Segundo as testemunhas, ele não matou o policial por que não quis, já que o mesmo ficou sob seu domínio. Mais uma vez, Manduca Moleque conseguiu desmoralizar seu inimigo em público. Nos autos, ficou registrada a informação de que Manduca contava com uma "larga e forte proteção". Apesar de condenado, pagou fiança de 4 mil réis e ficou em liberdade. Cosme de Farias aparece nesse processo com o título de deputado e defendendo a Zebedeu que acabou sendo absolvido.

Essa série de processos serviu para comprovar que as identidades sociais dos capoeiras seguiam uma lógica nacional. Eles estiveram relacionados, tanto no Rio, como em Salvador, a conceitos que revelavam a cultura: valente, desordeiro e capadócio são as expressões que mais aparecem nos processos selecionados para análises. A própria organização em grupos, por bairros, seguindo um padrão das maltas fica evidente em diversos conflitos desses grupos com a polícia. A capoeira, enquanto cultura preparatória à luta e uso de armas, foi fundamental nos embates com os agentes policiais. Os capoeiras sentiram uma relativa segurança ao enfrentar este grupo. Fazendo uma estatística dos

---

[81] Ibidem. Depoimento de Manoel Jeronimo de Amorim, alfaiate, 27 anos.
[82] Ibidem, pp.73.
[83] Segundo a descrição, o movimento de Manduca sobre o policial corresponde a um golpe denominado

casos de conflitos entre capoeiras e a polícia, entre os 92 casos selecionados, encontrei apenas oito dessa natureza. Isso demonstra que, a princípio, brigar com a polícia foi atitude de um grupo seleto.[84] Aliás, o que poderia levar alguns indivíduos a lutar contra os policiais? Temos que considerar a própria noção de poder pessoal que esses sujeitos tinham para com eles mesmos: suas alianças nos locais de moradia, suas proteções, onde trabalhavam, para quem trabalhavam. Creio que a capoeira foi importante nesses conflitos sociais e ajudou a acirrar alguns focos de tensão. Os capoeiras também jogavam com o poder, possuíam proteção de pessoas relacionadas ao poder governamental ou mesmo às forças armadas. Já, a grande incidência de casos envolvendo marítimos, ao meu ver, está relacionada ao fato de que estes, na época, estiveram imbuídos de uma certa autoridade social próxima a do policial, pois eles eram aqueles que vigiavam o área do Porto, os navios, as mercadorias. Além disso, o ofício possuía um *status* que os aproximava da Marinha de Guerra. Essa documentação ainda reforça a idéia da existência das maltas em Salvador, em um estado embrionário, menos organizado que no Rio de Janeiro, mas com os mesmos princípios. Inclusive, a cultura da capoeira, assim como no Rio de Janeiro, também na Bahia, esteve presente entre policiais e militares. Um processo relevante consta a partir de uma briga entre marinheiros do vapor São Felix, quando Francisco Ignácio da Silva, um pernambucano de 19 anos, feriu à navalha um colega de trabalho que se encontrava armado de faca.[85] Outro caso ocorreu com Lourenço do Espírito Santo, cabo da marinha. Ele entrou em luta corporal com um policial à paisana. O conflito aconteceu na Mouraria, distrito de Santana. Alguns soldados do exército, que se

---

"suicídio". O oponente salta de cabeça sobre seu adversário.

[84] Organizando uma mostra de 232 processos encontrei apenas 18 casos, sendo que oito deles foram selecionados como representativos da cultura da capoeira.

encontravam no local, ajudaram o policial a efetivar a prisão, pois ele já havia sido abatido por uma navalhada desferida pelo valente marinheiro.[86]

A cultura da capoeira esteve presente de forma crucial nos conflitos entre as forças responsáveis pela manutenção da ordem pública. O espírito corporativo dos grupos, as sociabilidades desenvolvidas no interior das corporações militares, policiais e mesmo civis, como no caso dos marítimos, explica, em parte, esses confrontos de poder, de autoridade, de busca de reconhecimento e respeito. Marinheiros, soldados do exército e policiais civis e militares estiveram, por inúmeras vezes, em conflito na cidade de Salvador. Nesses conflitos foi fundamental o domínio da faca, da navalha e do sistema de luta oferecido pela capoeira. Adiante, descrevo alguns casos representativos das relações entre capoeiras e práticas políticas na cidade de Salvador.

5) Capangas, capadócios e a capoeira baiana

Desde o século XIX, os capoeiras destacavam-se como um grupo importante nas relações entre os partidos políticos na cidade do Rio de Janeiro. Em Salvador, parece ter ocorrido o mesmo fenômeno. Eles participaram ativamente de eventos eleitorais, defendendo à mão armada as áreas de influência dos representantes políticos. Essas pessoas também foram identificadas como capadócios na cidade de Salvador:

"que passava pelo Catênde montado a cavalo, trazendo na garupa seu empregado Domingos Ferreira de Almeida, viu um grupo de capadócios que os apavoraram dirigindo palavras injuriosas e acompanhando-o, ao que ouviu nessa ocasião seu empregado gritar por haver sido ferido por uma pedrada que fora arremessada pelo conduzido"[87]

---

[85] Processo crime de Francisco Ignácio da silva (réu) Ano 1901. Caixa 1. Doc.8, p.16.
[86] Processo crime de Lourenço do Espírito Santo (réu) Ano 1907. Caixa 4. Doc. 8. APEB.
[87] Processo crime de Luiz Gonzaga de Cerqueira (réu) Ano 1892. Caixa 11.Doc.1.APEA.

A vítima havia sido um empregado de Manoel Gomes Barroso e, o réu, Luiz Gonzaga de Cerqueira, desempregado. Provavelmente o ataque ocorreu a mando de outros, pois não havia incidência de roubo nem a exigência de qualquer outra coisa, apenas o ato de inculcar terror. O termo capadócio sugere a relação de capangagem política.

Na documentação referente à Salvador, dos primeiros anos da República, encontrei diversas menções aos conflitos políticos envolvendo os métodos da capangagem.[88] Em alguns processos aparecem pequenos indícios, como na prisão de Manoel Ferreira de Carvalho, o "Manoelsinho". Francisco José Gabriel relatou uma briga que teria ocorrido em um bar no São Lázaro: " Eulálio disse que o respondente agora estava valente por estar empregado de Costa Pinto. Não era assim quando empregado do coronel Alcir"[89]

Esses sujeitos, que brigaram no bar, representavam seus patrões, que possivelmente eram políticos. A contenda foi grande, envolvendo cinco pessoas. Ao final, o dono do bar os defendeu na delegacia declarando que tinham apenas bebido demais. Apesar das navalhadas e facadas o processo foi arquivado. Se esses processos acima já permitem afirmar a presença da capangagem politica, outros ainda são mais esclarecedores nesse aspecto:

---

[88] No caso da documentação referente aos processos crimes no artigo 402 (capoeiras), movidos na cidade do Rio de Janeiro, encontrei apenas um caso de capangagem para o período. Essa constatação não significa que tenha havido maior incidência dos métodos da capangagem na cidade de Salvador, em uma comparação com a cidade do Rio de Janeiro. Contudo, a documentação baiana apresenta um grau de densidade maior, principalmente no que concerne à documentação que abrange as cidades do interior. Pude constatar em minhas pesquisas diversos casos de capangagem nas cidades de Serrinha, Canavieiras, Jequeriça, Encruzilhadas, Santo Amaro, Cachoeira etc. Ver documentação da Secretaria de Segurança da Bahia. Arquivo Público do Estado da Bahia.

[89] Processo crime de Manoel Ferreira de Carvalho (réu) Ano 1925. Caixa 39.Doc.7.APEB.

UNICAMP BIBLIOTECA CENTRAL

"No ano de 1900 (...) achando-se no Largo da Piedade viu aproximar-se do edifício do Senado onde funcionava, no dia dois do corrente as mesas eleitorais, um grupo de indivíduos que diziam ter vindo de Santa Ana invadindo o mesmo edifício começaram a promover desordens, que sendo advertido conforme lhe consta, por várias pessoas que ali se achavam, saíram e travaram-se de razões com alguns populares que ali estavam e puxando das facas avançaram..."[90]

Justo Santos, testemunha no processo, ainda detalhou o depoimento acima, extraído da declaração de José de Sousa, policial da brigada militar e vítima no processo. Justo disse que no momento em que estava à porta do senado, onde funcionava a mesa eleitoral, apareceram diversos rapazes dando "vivas ao Dr. Domingos Guimarães e morra ao governo". Ocorreu um conflito em que Heráclito e seus companheiros começaram a arremessar pedras nas pessoas que se encontravam à porta do senado. Manoel, outra testemunha, moradora no Tororó Grande, mencionou ter ouvido tiros de revólver.[91]

Os métodos de capangagem, muitas vezes encargos dos capoeiras, também aparecem na documentação soteropolitana. O problema é que o sistema judiciário, na cidade do Rio de Janeiro, frente a um caso como esse, tenderia a processar o acusado no artigo 402, do código penal de 1890, que trata dos crimes por capoeira. Entretanto, as autoridades baianas não utilizaram tal artigo. Desse modo, os métodos da capoeiragem foram encobertos pelo crime de lesões corporais.

Um caso de capangagem ilustra de forma exemplar a ação política desses grupos: no dia três de novembro de 1920, Eufrônio, mais conhecido como "Colegão", viajava para Itapagipe em um dos bondes da Linha Municipal, onde também se encontrava José Elesbão de Castro, com trinta anos de idade, natural da Bahia, funcionário público federal, residente no bairro do Bonfim, no distrito de mesmo nome. Este relatou na

---

[90] Processo crime de Heraclito Publio (réu). Ano 1900. Caixa 13. Doc. 8. P.5. APEB
[91] Ibidem, pp.12-13.

delegacia, no momento em que prestou queixa, que:

"no dia três do presente cerca de dezessete horas, viajava para Itapagipe (...) quando vendo adjunto seu amigo senhor major Perenciano Pires de Carvalho com o mesmo começou a palestrar acerca da política situacionista; e, como a sua conversa em nada podia prejudicar aos que vinham ao bonde, não procurou reparar, e mesmo não o podia fazer, se ali no bonde, vinha alguém que pudesse se ofender".[92]

O caso é que Colegão, que viajava em pé, escutou o assunto, prestou atenção e parece não ter gostado dos comentários políticos que ouviu. Elesbão de Castro, chegando ao seu destino, a casa de um senhor chamado Porcino, morador em Itapagipe, desceu do bonde e foi perseguido por Colegão que o pegou "fazendo-o parar e descompondo-o cara a cara, com seu braço preso, de modo que (...) não podia reagir, logo em seguida bateu-lhe".[93] Elesbão de Castro, livrando-se das mão de Colegão, correu, quando ouviu dizerem: "não mate o moço" e quando virou-se teria visto Colegão com um revólver na mão, dando-lhe uma coronhada na cabeça e alguns socos, depois tomou-lhe a bengala e bateu muito. Eufrônio não foi encontrado e a única pista que consta no processo é que ele seria um pescador que usava dinamite no trabalho.[94]

Um outro processo revelador das relações de capangagem política, na cidade de Salvador, e muito mencionado pelos jornais na época, refere-se ao assassinato de "Sete Mortes", este sim, um célebre capoeira:

"já criminoso afamado e temido, várias vezes, inutilmente processado, porque sempre o protegiam os mandões que se utilizavam de seus serviços, a sua maior celebridade data, porém, do governo do Sr. Muniz, cuja objeção, chegou ao ponto de chamar para junto de si os mais notáveis profissionais do crime".[95]

A reportagem menciona que Sete Mortes teria sido assassinado com um tiro na

---

[92] Processo crime de Eufronio de Tal. (réu) Caixa 27. Doc.45. P.14 APEB.
[93] Ibidem, pp.45.
[94] Tipo de pesca proibida por lei.

cabeça e duas facadas nas costas perto de sua residência. Ele teria sido um dos mais famosos capangas de políticos na época. O jornal denuncia que ele, quando a serviço do Sr. Antônio Muniz, fechou jornais e teria assassinado vários representantes da oposição. Sete Mortes teria angariado, por seus trabalhos prestados ao governo da Bahia, alguns terrenos no Monte Serrat e um emprego de guarda civil. Segundo a reportagem, Sete Mortes era o terror dos comerciantes; sempre exigindo deles comida e bebida de graça, e às vezes ainda os espancava. Certa ocasião, um comerciante do Monte Serrat foi à delegacia denunciar que Sete Mortes estava fabricando bombas de dinamites em sua casa, no outro dia, o comerciante foi espancado dentro de sua própria residência.[96]

Sete Mortes chamava-se Inocêncio. No dia de sua morte, teria saído bem cedo para a prática da extorsão em comerciantes, principalmente os espanhóis.[97] Foi apanhado numa emboscada quando voltava para sua casa. Ninguém viu nada. O jornal A Tarde ainda denuncia que o Dr. Seabra teria sido o político que mais utilizou Sete Mortes em suas campanhas eleitorais. Sete Mortes foi uma peça importante na política da época, pois devia ter vários comparsas para entrar em ação.

Antônio Muniz, no período de seu governo (1916-1920), organizou uma "guarda-negra" arregimentando diversos indivíduos vistos como maus elementos à sociedade. Dessa organização teria se incumbido o próprio chefe de polícia, o Sr. Álvaro Cova. Tanto o jornal A Tarde como o jornal Diário da Bahia realizaram grande campanha contra Álvaro Covas e o Governo de Antônio Muniz, sempre criticando seus

---

[95] A Tarde, 10 de maio de 1922.
[96] Ibidem.
[97] Ibidem.

envolvimentos com a capangagem e o uso de métodos de violência nas eleições.[98] Alguns dias depois do assassinato de Sete Mortes, ainda mataram Zacarias, outro membro dessa "guarda-negra"; o jornal A Tarde levantou suspeita sobre Samuel da Calçada, um célebre capoeira da época.[99] Podemos perceber, a partir desses processos, que alguns capoeiras estiveram intimamente relacionados ao trabalho de capangagem e que a cultura produzida por eles tornou-se fundamental no funcionamento das relações partidárias.

Esses documentos definem o perfil da violência política na época; quando foram desenvolvidas relações de capangagem, ou seja, braços armados pagos pelos políticos para obter apoio eleitoral. Eles trabalhavam para os chefes políticos, sendo que seu meio de subsistência dependia da manutenção destes no poder, para isso precisavam manter os votos da área de domínio. Assim, os capadócios ocupavam todos os lugares, eram como autoridades extra-oficiais; homens preparados para o embate corpo a corpo e o uso de armas. Dessa forma, as relações de capangagem faziam parte do sistema político da época, uma tradição do século XIX, que se mantém até os anos 30 de nosso século, enquanto um meio fundamental de exercer o poder nas principais cidades do país. Contudo, o fato de ter ocorrido a presença de capoeiras no trabalho de capangagem política não significa que esse aspecto possa ser generalizado para todos os praticantes da capoeira.[100]

Reforço esta exposição sobre a presença dos capoeiras na política com a participação do Sr. Cosme de Farias.[101] Este personagem histórico da cidade de Salvador, muito bem lembrado por Jorge Amado na obra Bahia de Todos os Santos, foi um

---

[98] Ver A Tarde, 15 de maio de 1922 e Diário da Bahia, 9 e 10 de novembro de 1918.
[99] Ibidém.
[100] Ver Antonio Liberac Cardoso Simões Pires. Op. Cit. Capítulo II. Sobre alguns casos de capoeiras presos por capangagem política.
[101] Ver Antônio Loureiro de Souza. Baianos ilustres (1564-1925). Salvador, s/e, 1986. Cosme de Faria

elemento importante nos procedimentos jurídicos a favor dos réus aqui arrolados e parece ter mantido relações de capangagem política:

"Recordista de requerimentos de *habeas-corpus*, rábula vários lustros de trabalhos no forum, orador popular, jornalista com banca em todas as redações, boêmio também, ex deputado estadual, Seabrista de quatro costados...".[102]

Segundo o depoimento de Jorge Amado, o Major Cosme de Farias tornou-se uma pessoa que fazia da prática jurídica seu trabalho cotidiano, tendo atuado em diversos processos como defensor de presos "por malandragem, mal-entendidos, ladrões de galinhas, bicheiros, prostitutas".[103] Ele "advogava" em um escritório localizado ao lado de uma loja de sapateiro. Escrevia no jornal O Imparcial, em uma coluna chamada "linhas ligeiras".[104] Ao que tudo indica ele parece ter sido um político que atuava no meio social das camadas mais pobres da população, mantendo relações com diversos tipos de pessoas e aparecendo em muitos processos criminais, inclusive em alguns envolvendo capoeiras de renome na cidade de Salvador. Ele era um Seabrista, ou seja, apoiou um político que subvencionava a capangagem. Tudo indica ter existido um forte elo político entre o Sr. Cosme de Farias e os capoeiras baianos.[105]

---

nasceu no ano de 1875 e morreu em 1972. Foi fundador da Liga Baiana Contra o Analfabetismo.

[102] Jorge Amado. Bahia de Todos os Santos. São Paulo, Martins Editora, 1945, p.178.

[103] Ibidem.

[104] Ibidem.

[105] Um biografia do Major Cosme de Farias ainda está para ser realizada e, assim, revelar aspectos

6) Classe e cultura

Outra forma de como a capoeira baiana pode ser retratada é nas relações próprias ao mundo do trabalho. Vejamos um conflito entre dois trabalhadores na distribuição de água, na cidade de Salvador: Manoel Noberto dos Santos entrou em luta corporal com Pedro de Araújo, na Rua do Bom Gosto, na Calçada. Os dois estavam armados de faca. Manoel já era conhecido na delegacia como um "valentão que não larga da faca de ponta".[106] O que ocorreu nesse processo foi a resolução de uma disputa de poder entre os dois trabalhadores. O termo "valentão" é identificador da cultura da capoeiragem, assim como as próprias ações dos sujeitos que acabam em um duelo que poderia chegar a um fim mais trágico do que a ordem de busca e apreensão de Manoel pelos ferimentos causados a Pedro de Araújo. Outra briga semelhante aconteceu no Cais do Porto, no dia 22 de setembro de 1927, por volta de 4 horas da manhã. Um homem chamado Florêncio atravessou a rua em frente ao 7° Armazém e foi abordado por Antônio Lima dos Santos, o réu nesse caso. Florêncio declarou que respondeu ao chamado e perguntou a Antônio e seus companheiros o que desejavam e Antônio teria se dirigido a ele e dito que "Virgilio Florêncio era valentão". Antônio "vibrou-lhe fria e perversamente uma cacetada".[107] Esse conflito ocorreu no próprio local de trabalho de Florêncio, que acabava de sair do horário do serviço. Antônio foi identificado como trabalhador no cais, por isso seu nome consta no processo. Mas ele não apareceu para depor, encontrava-se foragido frente ao mandato de busca e apreensão emitido pelas autoridades judiciárias. Vários conflitos

---

interessantes da vida desse indivíduo que tornou-se um ilustre personagem das crônicas sobre a cidade de Salvador.

[106] Processo crime de Manoel Noberto dos Santos (réu) Caixa.7. Doc.11, p.10. APEB.

[107] Processo crime de Antônio Lima dos Santos (réu). Caixa 43.Doc.17. APEB.

entre trabalhadores aparecem na documentação baiana selecionada enquanto representativa da capoeira. Além das intrigas da cultura da valentia, há ainda outras causas diversas. Apareceu entre a documentação coligida um processo envolvendo dois carroceiros, que teriam feito um trabalho juntos e brigaram na hora da partilha. Navalhas e facas entraram em cena. Um conflito organizado, "um duelo", segundo a expressão utilizada pelo próprio escrivão.[108] Caso semelhante de dívida por trabalho que acabou em luta e navalhadas foi o de Fortunato, carroceiro que feriu a Anselmo, ganhador, que não queria lhe pagar o serviço.[109] Já outro processo traz a cena novamente os marítimos: dois deles brigaram por causa da área de pesca. Marcolino, um negociante, declarou ao juiz, conhecer os dois como desordeiros e que teriam lutado com paus.[110] Adiante, percebe-se outro processo que demonstra a faceta dos conflitos entre trabalhadores:

"Aos 22 dias de setembro próximo, passado cerca de seis e meia da tarde, o denunciado que horas antes tivera uma desinteligência com Aurélio Pereira do Rego, na Fábrica de Tecidos Modêlo, a rua da Vala, Distrito de Nazaré, onde eram ambos empregados (...) a ser o primeiro deles despedido, esperou que o referido Aurélio saísse da fábrica e, ao vê-lo, foi ao seu encontro vibrando-lhe inesperadamente dois golpes com uma navalha".[111]

Aqui, temos um típico caso de briga por causa de demissão do trabalho. Para o réu, chamado Cyriaco, Aurélio teria sido o responsável por toda a trama que acabou em sua demissão. Segundo seu depoimento, Aurélio havia dito ao administrador que Cyriaco teria comentado aos demais que o administrador dava sabonetes de presente às empregadas para ficar a sós com elas no escritório. Nesse caso, Cyriaco não relutou, armou-se de navalha e foi tirar desforra. Acabou sendo condenado e saiu com fiança.

---

[108] Processo crime de Tertuliano Alves da Silva (réu). Caixa 44. Doc.1, p.4.APEB.
[109] Processo crime de Fortunato José Frutuoso (réu). Caixa 21. Doc.10. APEB.
[110] Processo crime de João José dos Santos (réu). Caixa 4. Doc.20.APEB..

Cyriaco tornou-se um famoso baiano que desenvolveu a cultura da capoeira e do candomblé e vamos encontrá-lo mais à frente quando analisarei aspectos da cultura negra.

Um outro caso de agressão, no local de trabalho, envolveu alguns empregados do Cortume da Praia Grande em Periperi. A vítima aqui foi Manoel Celestino dos Santos que teria sido agredido por José Pires Granjo ou "José Pequeno", como ficou conhecido entre os capoeiras.[112] O conflito entre os dois ocorreu porque Manoel Celestino dos Santos teria se negado a fazer o corte da lenha e alimentar o fogo exigindo um ajudante para essa tarefa. José Pequeno, gerente do cortume, despediu-o na hora, esbofeteando-o. Manoel reagiu e jogou José Pequeno ao chão. Os companheiros de José agarraram Manoel para que aquele armado de "soqueira de bronze" o agredisse. A fama de valente que José conquistou, na cidade de Salvador, era grande e as testemunhas confirmaram esse aspecto em seus depoimentos.[113]

Outros aspectos da cultura da capoeira ainda aparecem no processo de Júlio Gomes que foi preso ao brigar com seu colega de trabalho dentro da Fábrica Luiz Tarquínio; ele portava um canivete amarrado por um cordão no cós da calça.[114]

Um processo revelador da cultura da capoeira no meio das classes trabalhadoras ocorreu contra Manoel Jacob do Nascimento, Pedro Arnulfho, vulgo "Pedro Grosso", Pergentino dos Santos, Luiz Alves dos Santos, vulgo "Luiz Fôn Fôn" e Raphael de Tal, vulgo "Raphael Pé de Ebano". O processo por lesões corporais foi movido contra esse grupo e o ocorrido deu-se da seguinte forma: no dia 13 de abril de 1923, os trabalhadores do trapiche Andrade, associados à Sociedade União Civil dos Carregadores,

---

[111] Processo crime de Cyríaco Paulino da Silva (réu) Caixa 16. Doc.1, p.2. APEB.
[112] José Pequeno foi citado várias vezes em entrevistas de mestre Pastinha.
[113] Processo crime de José Pires Granjo "José Pequeno" (réu) Ano 1925. Caixa 44. APEB.

procuraram o Sr. Alberto Magno Rocha, administrador do Trapiche Andrade, para avisá-lo de que parariam com o trabalho, caso não fosse paga a quantia de quarenta réis por volume, a título de entrada no trapiche, correspondente a uma partida de cacau ali recebida. O administrador respondeu que não poderia atendê-los, pois, só poderia efetuar o pagamento, após a execução do serviço.

"Em vista disso os trabalhadores da Sociedade referida declararam-se em greve, o que obrigou o administrador do trapiche a procurar imediatamente (ilegível), o dr. chefe de polícia, o qual disse a ele que já sabia do fato, tinha encarregado o delegado Dr. Lustosa de Aragão de tomar as necessárias providências. Efetivamente esse compareceu pouco depois ao trapiche acompanhado do escrivão oficial e praças de polícia e disse que garantia o trapiche e que o administrador podia livremente contratar os trabalhadores que quisesse, para substituir os grevistas".[115]

A partir desse incidente, ocorreu uma greve no trapiche do Cais do Ouro da velha Bahia. O administrador do local não poderia tomar uma atitude de pagamento adiantado sem a chegada do dono do negócio, o Sr. Auprete, que se achava nessa ocasião fora da capital. O administrador pediu ajuda ao policial para continuar com o descarregamento da remessa de cacau. O proprietário do trapiche somente voltou à Salvador no dia 18, e reafirmando a posição do administrador. O pessoal da "Sociedade" interviu juridicamente através do advogado Sr. Lauro Villas Boas que insistiu com as exigências dos trabalhadores e frente à negativa avisou: "já que ele (o administrador) não atendia o trapiche, teria a guerra da Sociedade"[116]

O desfecho dessa história deu-se com presença dos métodos da capangagem na ação política dos trabalhadores do sindicato. Frente às negativas do Sr. Auprete, que classificou indevidas às reivindicações da classe, eles armaram o atentado. Às cinco horas,

---

[114] Processo crime de Júlio Gomes (réu) Ano 1922. Caixa 32. Doc.16.
[115] Processo crime de Manuel Jacob do Nascimento e outros (réu). Caixa 35. Doc.12.p.14.APEB.
[116] Ibidem, p.15.

do dia 26 de abril, no momento em que o Sr. Auprete, dirigiu-se a sua residência, após o expediente foi:

"agredido por um grupo armado de trabalhadores da Sociedade União Civil dos Carregadores, recebendo forte pancada no rosto, dada por um do grupo, caindo sem sentidos, com a vista turva, aproveitando eles da queda para romper a roupa'.[117]

Auprete foi socorrido por um grupo de trabalhadores do depósito do Sr. Magalhães e Cia. Assim percebe-se que a capangagem (na ação dos grevistas), era uma forma de exercer a política. Além disso, Luiz Fôn Fôn e Rafhael Pé de Ebano[118] fizeram-se conhecidos como valentões na cidade de Salvador. Há muitos casos envolvendo membros das classes trabalhadoras. Contudo, encerro essa análise documental com um último caso, para melhor entendermos o papel da capoeira na "cultura operária".

"no mês de março do corrente ano, na ladeira da praça distrito da Sé, quando se afastava dos trilhos da companhia linha circular, por onde descia um bonde, foi o sr. Serafhim Gonzales Rodriguez agredido e ferido pelas costas, conforme consta no auto do exame de corpo delito e sendo atribuída a autoria deste fato ao indiciado José Ferreira Santo".[119]

O fato ocorreu no dia 5 de março de 1927, na Praça da Sé, situada no atual centro histórico de Salvador. Seraphim Gonzales era um homem muito conhecido na cidade e foi presidente da organização representativa dos proprietários de padaria em Salvador. José Ferreira Santo, operário na produção de pão, acabou ferindo seu ex-patrão. O incidente ocorreu em uma greve que durou cerca de duas semanas, deixando a população sem o fornecimento do pão e causando grande alvoroço. Os jornais noticiaram adeflagração da greve com grande alarde. O jornal A Noite, do 5 de março de 1927, já anunciava o clima tenso e o impasse nas negociações entre padeiros e proprietários de padarias:

---

[117] Ibidem, p.16.

[118] Pude localizar diversos registros de prisão de Luiz Fôn Fôn entre a documentação coligida.

"ainda não está solucionada a crise da falta de pão. A sociedade dos padeiros reuniu-se ontem à noite, em sua sede, à rua das Portas do Carmo, para deliberar a respeito, mas depois de muita discussão tudo ficou como estava..."[120]

O atentado deu-se no dia cinco, às oito horas da noite, após a assembléia dos padeiros. No outro dia, o editorial do mesmo jornal pediu a intervenção policial, acusando-os de falta de empenho com o caso:

"A própria polícia não quer se meter no caso, dando margem a que se verifiquem violências pessoais. A celeuma entre os proprietários de padarias e a classe dos padeiros tomou vulto inesperado, ampliando as consequências, como o fato da tentativa de assassinato do Sr. Seraphim Gonzales, presidente das Sociedades dos Proprietários de Padaria pela mão criminosa de um padeiro alcunhado de "Campo Santo". Solução nenhuma houve ao princípio sem que a polícia evitasse represálias de lado a lado".[121]

O jornal A Noite conseguiu entrevistar Seraphim que disse não poder esclarecer nada sobre o encaminhamento da greve e, em relação ao atentado, disse que Campo Santo ainda se encontrava solto e foragido. O jornal O Imparcial também trouxe o noticiário da greve, acusando o movimento dos padeiros de ser uma "expressão do movimento paredista".[122] O editorial do jornal defendeu a idéia de que caberia ao chefe da polícia dar solução à greve, procurando "acordo entre os proprietários de padarias e seus operários". O Sr. Dr. Madureira de Pinho, chefe de polícia, declarou que não cabia a presença policial para o acordo e sim os advogados de ambas as partes.[123] O Imparcial, fazendo justiça ao seu nome, entrou com um discurso de questionamento de ambas as partes na conduta da greve. Contudo, o jornal A Noite tomou a clara posição a favor dos proprietários após o atentado contra o presidente da associação. No entanto, ambos os

---

[119] Processo crime de José Ferreira Santos vulgo "Campo Santo" (réu). Caixa 51. Doc 1, p.2. APEB.
[120] A Noite, Bahia. 5 de março de 1927, p.1.
[121] Ibidem, 6 de março de 1927.
[122] "Paredista" significa grevista.
[123] O Imparcial, Bahia, 6 de março de 1927, pp. 1-2.

jornais pedem a intervenção policial no caso, mesmo reconhecendo que se tratava de uma situação "melindrosíssima", como havia afirmado O Imparcial .

Creio que o leitor já tenha se familiarizado com os fatos, a partir dos relatos sobre a greve nos jornais. Talvez esteja na hora de acompanharmos esse caso de conflito de classe na leitura do processo crime no artigo 303, que foi respondido por José Ferreira Santo, o "Campo Santo". O reconhecimento do réu se deu pelo próprio Seraphim Gonzales Rodriguez, nascido em Espanha, negociante e morador na Visconde de Rio Branco, 37. Ao chegar à delegacia para prestar queixas, relatou os fatos que foram registrados pelo escrivão de polícia:

> "descia a Ladeira da Praça em companhia de seu filho (...) recebeu uma pancada pelas costas, cuja pancada lhe pareceu dada por um conhecido que, naquela ocasião, passava no bonde, que passou a mão no pescoço notou que o mesmo estava molhado e nessa ocasião saiu uma pessoa a correr, parecendo-lhe ser um operário de padaria, conhecido por José Campo Santo, que até antes da greve dos operários de padaria trabalhou na padaria Empório da Lapinha."[124]

Questionado acerca da agressão sofrida por parte de Campo Santo, Gonzales respondeu que ele era influente influente na greve ao lado dos grevistas. Gonzales deixou registrado um depoimento "sentimental", pois disse que "nunca teve discórdia com Campo Santo, uma vez que sempre deu-lhe trabalho."[125] Seraphim estava conversando com um amigo, também espanhol, chamado Lauro Martiz da Silva, um outro negociante, que disse não reconhecer o acusado. Pela remontagem da cena, é possível que a testemunha não tenha visto Campo Santo ferir Seraphim, pois o fato se deu quando o filho de Gonzales correu para o outro lado dos trilhos e o pai o seguiu em virtude do perigo da aproximação de um bonde; o golpe foi desferido do outro lado dos trilhos, desse modo, o bonde

[124] Processo crime de José Ferreira Santo Op.Cit., p.8.

poderia ter fechado a visão da testemunha.[126] Mas há esclarecimento do fato com a abertura do inquérito e a convocação de alguns indivíduos ligados à União dos Operários de Padarias. Getúlio dos Reis Souza, operário da padaria Fonte Nova, compareceu para depor sobre o caso. O operário afirmou que, no dia 27 de fevereiro, quando saía do trabalho, pela manhã, foi chamado por Campo Santo, já dentro do bonde, no momento em que se dirigia para casa. Ele mandou Campo Santo sentar-se ao seu lado e cobrou sua presença no sindicato. Campo Santo teria dito nessa ocasião que, na sede da associação, estava "acontecendo os diabos" e que fazia "parte de uma comissão incumbida de matar Seraphim".[127] Segundo Getúlio, Campo Santo afirmou que faria o atentado porque estava sendo prejudicado.

A partir da denúncia contra Campo Santo, Getúlio acaba envolvendo a União dos Operários em Padarias, instituição onde exercia o cargo de segundo tesoureiro. O atentado aprofundou as divisões internas no movimento dos operários e Getúlio acusou os membros da diretoria de serem desordeiros: "eles quando se reúnem, na sede, fazem projetos de desordem". Além disso, teria ouvido o secretário da sociedade comentar que "se os operários de padaria fossem homens já teriam feito Seraphim desaparecer".[128] Alegou ainda que fazia parte da diretoria, mas não participava de nada, pois todo o dinheiro ficava em poder do primeiro tesoureiro. Getúlio finalizou seu depoimento, afirmando que não fez parte da greve e que teria sido Jorge o organizador do atentado. Declarou que este diretor da União, teria um grupo de "valentes" conhecidos por Catraca, Alexandre Pequeno e Alfredo Braza. Naquela altura dos acontecimentos, Jorge

---

[125] Ibidem, p.22.
[126] Ibidem, p.26
[127] Ibidem, p.32.

da Rocha, o diretor acusado por Getúlio, também foi chamado para depor e naturalmente negou todas as acusações. Ainda afirmou que Campo Santo "não era fiel à sociedade porque era protegido do patrão". Jorge atacou Getúlio em seu depoimento, dizendo que o mesmo não respeitou as deliberações da comissão de greve que já tinha se entendido com o chefe de polícia e Getúlio seria contra "vencer os proprietários com uma parada pacífica".[129] Na verdade, Getúlio era contra a greve e defendia a opinião de que não adiantaria parar a distribuição do pão, pois os patrões iriam contratar pessoal para substituir os grevistas. Outra testemunha que endossou o depoimento de Getúlio, teria sido Sérgio dos Santos. Ele afirmou ser principiante na profissão, mas que indo à União dos Operários em Padarias, teria escutado Jorge dizer, em uma reunião, que se alguém encontrasse Seraphim nas ruas, nos dias de carnaval, que lhe dessem uma surra, tendo o cuidado de não o matar. Fez menção ainda à existência de "guardas" da associação.[130] Campo Santo continuava foragido e todos os acusados por Getúlio foram chamados a depor no processo de agressão. Catraca, Alfredo Pequeno e Alexandre Braza compareceram e alegaram não saber de nada. Campo Santo acabou sendo condenado à revelia, pois não compareceu para depoimento e assim foi dada a ordem de captura. No entanto, consegui descobrir se ele foi preso ou não.

O leitor já percebeu que na Associação dos Operários em Padarias existia um grupo armado, indivíduos típicos "valentões" impregnados pela cultura da capoeiragem.[131] Campo Santo aceitou realizar o atentado, enquanto uma forma de pressão política, para

---

[128] Ibidem, p.32.
[129] Ibidem, p.24.
[130] Ibidem, p.31
[131] Ainda temos o caso do processo movido contra Laurindo Caetano de Oliveira. (réu) Ano 1922. Caixa 33 Doc. 12. APEBA, envolvendo padeiros em luta contra o patrão e utilização de navalhas.

vencer a batalha contra os patrões. O ataque de surpresa, isto é, a emboscada ao presidente da Associação de Proprietários de Padaria com o uso da navalha, caracteriza a presença da capoeira no interior da cultura daqueles padeiros. Nesse sentido, a capoeira apresenta-se enquanto "cultura operária", não imbuída de um sentido originário, mas sim, momentâneo, ou seja, ela aparece nas ações de alguns operários servindo para organizar grupos específicos dentro do movimento. Ela faz parte da cultura operária, uma vez que eles a utilizaram, não porque a inventaram. No entanto, ela não é especificamente operária, pois encontrava-se disseminada nos diversos setores da sociedade. Esse argumento facilita a compreensão da capoeira enquanto uma prática que não esteve na periferia das classes, apesar de os praticantes serem percebidos enquanto marginais ao sistema produtivo. Pelo contrário, ela desempenhou papel fundamental entre os indivíduos das classes trabalhadoras, agrupando-os nos locais de trabalho, nos bairros e nas ações de classe. Dessa forma, a capoeira cumpria um papel fundamental na organização dos indivíduos. Ela demonstra um caráter cultural específico e peculiar, já que é originária dos grupos de escravos, mas penetrou na formação cultural da classe trabalhadora brasileira em diversas capitais.

Uma visão estatística dos envolvidos nos processos do artigo 303, elucida determinados padrões ocupacionais dos capoeiras.

N. Consta - 10.0%	Artesão - 18.5%	Comércio - 9.4%
Doméstico - 3.1%	Marítimo - 13.0%	Policial - 2.%
Rua - 38%	Rural – 3.0%	Estudantes – 1.0%
Func. Liberal – 1.0%	Negociante - 1%	

Em um total de 92 presos selecionados como representantes da cultura da capoeira, tivemos uma maioria de 38% de pessoas que exerceram ofícios de rua como ganhador, vendedor ambulante, carregador etc. Em segundo, aparecem os artesãos com 18.5% do total. Os marítimos possuem uma grande representação nesse seleto grupo de capoeiras, já que somam 13% do total. Ainda aparecem os trabalhadores do comércio, os trabalhadores domésticos, os rurais, policiais, estudantes, militares e funcionários públicos, porém em uma menor escala. Esse quadro demonstra que a capoeira tornou-se uma prática bastante disseminada no interior da classe trabalhadora. As profissões pertencentes aos grupos sociais médios, como negociantes, estudantes e trabalhadores em repartições públicas, aparecem poucas vezes.

Os indivíduos arrolados nos processos como vítimas também ocuparam, em sua maioria, as ocupações de rua (20%). Contudo, também consta negociantes (5%), artesãos (18%), trabalhadores no comércio (14%) e domésticos (8.5%). Um grande número de policiais expressa os conflitos entre capoeiras e agentes das instituições repressivas na cidade de Salvador. Os marítimos representam 12% do total das vítimas, revelando que à beira-mar constituiu-se como reduto de capoeiras. Um outro elemento relevante a considerar - para aumentarmos o leque de possibilidades de conhecimento dos capoeiras - é a partir de uma caracterização mais precisa das testemunhas nos processos crimes selecionados. Esse procedimento envolveu 204 indivíduos:

N. Consta	- 15.6%	Artesão	- 18.4%	Comércio	-10.2%
Doméstico	- 6.3%	Func.Público	- 3%	Marítimo	-3.5%
Negociante	- 8.3%	Policial	- 12.2%	Rua	- 13.7%
Rural	- 7.8%	Militar	- 1%		

Entre as testemunhas, em uma análise comparativa com o padrão ocupacional dos presos, temos uma série de variações. A maioria delas, arroladas nos casos, não exerceram atividades ligadas às ocupações de rua (13.7%) e sim às atividades de artesanato (18%). É relevante a constatação de uma grande presença de negociantes entre as testemunhas, fato que nos leva a crer na existência de uma semelhança entre os processos de repressão aos capoeiras na cidade de Salvador e na cidade do Rio de Janeiro, onde também ocorreu uma grande participação dos negociantes na arena jurídica, combatendo ativamente a cultura da capoeiragem. Os policiais, como já era de se esperar, também aparecem entre as testemunhas com bastante frequência. Certos padrões das testemunhas ocuparam lugar inverso aos dos réus. Por exemplo, uma grande presença de negociantes e de policiais, e/ou um maior nível de instrução.

Em uma análise comparativa entre as testemunhas arroladas nos processos na cidade do Salvador e na cidade do Rio de Janeiro, podemos constatar que na cidade carioca o padrão das testemunhas e dos réus, (padrões ocupacionais, de moradia, etários, estado civil, educacionais etc.), são radicalmente o inverso; enquanto na cidade do Salvador, não podemos apontar uma inversão radical desses padrões. Essas observações quantitativas sobre os presos capoeiras confirmam que a capoeira tornou-se uma prática hegemônica entre os indivíduos pertencentes às classes trabalhadoras. Na cidade de Salvador, esse processo se radicaliza, uma vez que os indivíduos integrados às classes proprietárias não aparecem de forma substancial entre os praticantes. Contudo, vale ressaltar, que houve a presença de alguns indivíduos membros das classes dominantes que também fizeram parte da produção cultural da capoeira, como veremos a seguir.

7) Temáticas históricas e a cultura da capoeira.

Nessa altura do trabalho, entraremos em algumas discussões temáticas que geralmente tornaram-se bastante importantes na produção da historiografia contemporânea. A documentação coligida permitiu percebermos o lugar social de alguns grupos que viveram na cidade de Salvador nas primeiras décadas do século XX. Aqui selecionei alguns processos e informações estatísticas. Em primeiro lugar, faço uma análise sobre a presença de indivíduos das classes médias no universo da capoeira, depois analiso os grupos de cor e, finalmente, passo a enfocar os estrangeiros e as mulheres.

Elites

A cultura da capoeiragem não esteve somente nas mãos dos trabalhadores do cais do porto, dos carregadores e marítimos, mesmo sabendo que eles teriam formado a maioria dos grupos existentes nas primeiras décadas do século XX. Assim, no início do século, a capoeira também pode ser presenciada nas brigas entre os estudantes de medicina e direito na cidade do Salvador:

"Às nove horas da noite ele respondente ainda em companhia de outros companheiros pela rua nova de São Bento, **em vadiações**, ao chegarem em frente de uma casa na mesma rua, na qual havia um divertimento, pararam para apreciar a dita função que ali se dava, e continuando a **trocarem entre si** e isso sem ofender a moral pública, saem rapidamente da referida casa três rapazes e nesta ocasião dirigindo-se para si e seus companheiros os insultaram que sendo censurados tal procedimento em vista do **divertimento que entre si faziam**".[132]

O destaque, em negrito, mostra as expressões que caracterizam a presença da capoeira no grupo de estudantes. "Vadiação"[133] tornou-se um termo classificatório para o jogo da capoeira na Bahia. Talvez seja uma classificação peculiar da região, pois não

[132] Processo crime de Elipio Pinto de Almeida Castro (réu). 1904. Caixa 2. Doc.1, p.8. APEB. Os destaques em negrito são meus.
[133] Termo utilizado pelo cineasta baiano Jair Moura para o título de seu filme sobre a capoeira.

havia encontrado a mesma expressão em outros documentos em diversos arquivos do Brasil. "Trocarem entre si", é uma forma de dizer que estavam em luta. O cárater lúdico da capoeira está na manutenção de seus aspectos de divertimento. Contudo, era provocativo, audacioso, que poderia acabar em conflito. Aliás, a busca do conflito também fez parte do divertimento desses jovens oriundos das classes proprietárias.

Elipio Pinto de Almeida tinha dezenove anos, no mês de agosto de 1904, solteiro e nascido em Santo Amaro, cidade que carrega a fama de ser o local onde teria surgido a capoeira no Brasil.[134] Esse rapaz era acadêmico de medicina e morador na Ladeira do Maciel Acima, centro de Salvador, processado no artigo 303, do código penal de 1890. Elipio teria saído com alguns amigos da faculdade de medicina para brincar pelas ruas de Salvador e passando pela Rua Nova de São Bento, parou em frente a uma casa onde acontecia uma festa e para lá se dirigiram para fazer a deles. Três rapazes saíram da festa e pediram que parassem com a "brincadeira". César, um dos que tinha saído da casa frente a provocação, teria lhe agredido a socos; e um amigo de César, de nome João Fausto de Andrade, teria lhe cravado um punhal no peito, do lado esquerdo, evadindo-se em seguida. João Fausto compareceu à delegacia para dar o seu depoimento. Tinha 22 anos na época, natural de Salvador e cursando o quinto ano da faculdade de Direito. Disse que:

"estando na casa de dona Maria Minervina, à rua nova de São Bento, assistindo a um soirre, ouviu alguns gritos do meio da rua de mais de trinta indivíduos, gritos estes acintosos que revoltaram a todas as pessoas presentes (...) saíram diversos cavalheiros a fim de pedirem moderação nos seus feitos, no que não foram atendidos e receberam como resposta uma bofetada vibrada pelo senhor Elysio que atingiu a um dos cavalheiros presentes estabelecendo-se uma confusão geral que impossível era distinguir esse ou aquele indivíduo".[135]

---

[134] Manoel dos Reis Machado (mestre Bimba) declarou que a capoeira teria surgido no Recôncavo Baiano.
[135] Ibidem., p.12.

João Fausto Gomes, um especialista nos procedimentos jurídicos, buscou quebrar a possibilidade de ser reconhecido como o mentor da punhalada que atingira Elipio Pinto de Almeida Castro. Os autos revelam dois jovens estudantes, filhos de famílias importantes na sociedade soteropolitana, processados por promoverem desordens e lesões corporais.

Voltando ao processo, temos o depoimento de uma testemunha de nome João Alves da Silva, 22 anos, também acadêmico de medicina, nascido em Santo Amaro. Disse que estava no Largo do Teatro em companhia de outros colegas da faculdade e foram "convidados" para irem à festa na Rua Nova de São Bento. Ali chegando "deliberaram fazer, por escrito, um pedido às pessoas da casa na qual havia uma reunião a fim de serem contemplados com alguns doces, vinhos etc, não foram atendidos, formaram um monômio".[136]

O que me parece ter ocorrido é que os estudantes de medicina, sabendo que ocorria uma festa da turma do Direito, foram até lá. No trajeto jogaram a capoeira ("vadiação"). Esse movimento de busca ao outro grupo fazia parte das relações da cultura da capoeiragem. Primeiro, a parada em frente à casa, depois a exigência de bebidas e comidas. Após a recusa, a provocação chegou ao embate corpo a corpo. César de Castro Lima, acusado de ter desfechado a punhalada em Alipio, acabou confessando que conhecia o grupo e sabia que eram acadêmicos de medicina, e ainda, acusou-os de terem tentado invadir a casa.

Um aspecto muito relevante dessa história diz respeito às discussões em torno das relações raciais na sociedade brasileira a partir da cultura específica da capoeira. Há

[136] Ibidem, p.14. Cada um dos termos de um polinômio. Acredito ter sido uma vaia.

referências[137] de que teria sido a partir da tradição contemporânea da capoeira que as classes médias e conseqüentemente os brancos teriam entrado no universo cultural dos capoeiristas baianos. Mestre Bimba, um dos principais mentores da nova tradição, carrega a acusação de ter sido aquele que "embranqueceu" a capoeira na Bahia. Contudo, a documentação em estudo esclarece que o que ele fez foi intensificar um processo anterior de diversidade social dentro da capoeira. Grande parte de seus alunos, cabe ressaltar, foaziam parte da escola de medicina baiana. Mas essa cultura já estava integrada àquela faculdade, isto é, nos conflitos simbólicos específicos daqueles grupos. A cultura da capoeira penetrou na simbologia que colocou em oposição, em certas circunstâncias, estudantes de direito, medicina e engenharia.[138] Eles guerrearam como maltas de "cavalheiros", conforme a descrição do escrivão de polícia ao se dirigir aos indivíduos tão seletos. Naturalmente, o processo foi arquivado.

A presença de estudantes universitários na capoeira é um fenômeno importante, tanto para analisarmos o processo de transição da antiga tradição à uma nova tradição da capoeira, bem como para explicarmos aspectos de sua expansão social. Em uma análise comparativa entre os praticantes da capoeira na cidade do Rio de Janeiro e Salvador, pode-se afirmar que a capoeira baiana teve menor presença de membros das classes médias do que na cidade do Rio de Janeiro. Aqui, ela alcançou maior expansão, pois grupos das camadas médias e altas da sociedade carioca já vinham trabalhando para

---

[137] Essa discussão aparece na fala dos capoeiras em todo o Brasil. Fontes Orais (gravação em fitas cassete).

[138] Processo crime de Renato dos Reis Godinho. (réu) Ano 1920. Caixa 233.Doc. 12 APEB. Esse processo relata mais um exemplo de conflito entre estudantes. Nesse caso, um estudante de Medicina e outro de Engenharia entraram em confronto corporal e utilizaram facas e bengalas. Renato dos Reis Godinho era parente do negociante Francisco José Godinho, que possuiu comércio na Freguesia de Conceição da Praia. Ver Anna Amélia Vianna. Dez Freguesias da Cidade do Salvador. Salvador, FCEB, 1986, p.74.

conquista dessa cultura desde os meados do século XIX.

Esse processo demonstra que as relações de "conquistas culturais"[139] vinham se ampliando desde o século XIX, pois, no início do século seguinte, a cultura da capoeiragem, originariamente escrava, já se encontrava em processo de franca expansão em Salvador e nas principais capitais brasileiras, sendo praticada por pessoas de diversos grupos sociais. Entretanto, apesar da grande presença, entre os capoeiras, de indivíduos das classes médias e altas da cidade do Rio de janeiro, das primeiras décadas do século XX, a maioria dos seus praticantes também originaram-se dos grupos negros pertencentes às classes trabalhadoras. Portanto, a capoeira carioca e a baiana foram eminentemente "negras".[140]

RAÇA

Infelizmente diversos tipos de estudo, refletindo sobre as relações raciais sobre um ponto de vista estatístico, não puderam ser levados adiante, pois, em relação ao padrão racial, há ausência das classificações de cores nos processos crimes. Entre os réus, em 74% dos casos, não há classificação das cores, 14% foram classificados na cor "parda", 8% na preta e 4% na branca. Nesta pequena mostra, os não-brancos formam um grupo considerável e acredito que esse quadro iria permanecer semelhante se fosse possível reunir uma mostra total. Em sua maioria, os negros dessa pequena mostra, exerciam ocupações nas ruas. Não posso precisar a porcentagem de brancos presentes entre os capoeiras baianos, mas acredito que tenha sido um número reduzido que participou dessa prática cultural. Os brancos que aparecem como réus nos processos selecionados

[139] Esse termo "conquista cultural" pressupõe a existência de um processo dialético de trocas culturais, em que a cultura circula - no sentido que não encontra-se estática – transformando-se permanentemente e sendo elaborada na experiência real dos sujeitos.

enquadravam-se entre os trabalhadores nas ruas, estudantes, artesãos, negociantes e policiais. Uma análise rigorosa, sobre as causas sociais que levaram essas pessoas a serem processadas, não permitiu localizar nenhum processo que envolvesse explicitamente uma questão de conflito racial.

Em relação aos dados processuais, somente as vítimas foram classificadas no item cor, pois geralmente iam a exame de corpo e delito e os médicos legistas davam o "diagnóstico racial". Entre a vítimas, pude constatar que 53% foram classificadas como de cor parda; 20% de preta, 10% de branca e 17% não consta a classificação. O sistema de classificação de cor, utilizado pelo Instituto Médico Legal de Salvador, possibilitou que seus agentes estivessem associados à ideologia da miscigenação e da integração racial. A possibilidade dos indivíduos serem classificados como "pardos", no olhar dos agentes, é gigantesca, assim, aponta-se uma maioria plena de "miscigenados" entre as vítimas nos processos por lesões corporais.

Entre as vítimas, tivemos um grande número de policiais e nenhum deles foi classificado pela cor preta. A classificação das vítimas, se não ajuda muito em novas análises, confirma alguns aspectos dos praticantes da capoeira na cidade de Salvador, ou seja, que foi predominantemente negra. A partir desse material temos também uma confirmação da ausência das classificações raciais dos réus nos processos produzidos na cidade de Salvador nas primeiras décadas do século XX; A documentação produzida na cidade do Rio de Janeiro possui características semelhantes.

NACIONALIDADE

[140] "negra no sentido que maioria dos praticantes foi composta por homens não brancos.

Outro padrão relevante é o da nacionalidade dos presos. Em relação a isso, pude constatar uma baixa incidência de estrangeiros entre os praticantes na cidade de Salvador. Poucos casos foram possíveis de serem enquadrados entre os representantes da cultura da capoeira. Apenas 1% de portugueses aparecem entre os processados selecionados. Entre as vítimas, encontrei 3% de espanhóis e nenhum português. Entre as testemunhas dos processos, encontrei apenas 2% de espanhóis e 1% de portugueses, apesar de os negociantes também terem sido importantes no combate aos capoeiras na cidade de Salvador.[141] A maioria dos presos selecionados foram brasileiros e naturais da Bahia, mas aparecem também cariocas, alagoanos, sergipanos, mineiros, pernambucanos, cearenses e paulistas. Entre os baianos, existe uma importante presença de pessoas de Santo Amaro da Purificação.

MULHERES

A pequena presença de mulheres entre os processados (3%), demonstra que a capoeira era uma prática fundamentalmente masculina na cidade de Salvador. Já entre as vítimas, a presença feminina é maior (10%) demostrando assim uma certa incidência de crimes de violência contra a mulher. Como pode-se perceber também, na análise dos diversos casos, que a cultura da capoeira foi domínio dos homens. No entento, encontrei pelo menos dois processos sugestivo no que concerne à presença da cultura da capoeira entre as mulheres.

"Acerca de oito horas estava na janela a espera do homem do leite, quando lhe apareceu Rufina, de quem é camarada, lhe perguntando se sabia como ia de saúde uma doente de nome Mariquinha, uma camarada, que respondeu não saber, ouvindo dizer que ia melhorar; que nesta ocasião chegou Florentina na janela da casa onde mora, que é na mesma rua do lado oposto, juntamente com seu amasio, Francisco de tal, conhecido por

[141] Na cidade do Rio de Janeiro a presença estrangeira entre os praticantes da capoeira foi marcante. Os portugueses foram a principal presença entre eles.

Tomé, que ambos passaram uma descompostura na respondente de "neguinha descarada, burra, puta, fogueira (...) Ao passar pela frente do armazém Primavera à rua do Liceu (...) Florentina lhe disse "você não disse que é valente? Cubra-se, puta que é hora" e de navalha empunhada investiu contra a respondente, que no momento de recuar caiu, montando Florentina sob a respondente e dando diversos golpes pelo pescoço, pela testa, pelo braço, além de outras pelas costas, que não atingiram. Que diversas pessoas tentaram impedi-la, mas recuavam, visto Florentina investir contra os mesmos com a navalha.[142]

Esse é um dos raros casos possíveis de serem selecionados como representativos de aspectos da cultura da capoeiragem com envolvimento de mulheres. A cultura da capoeira aparece na forma como ocorreu a luta entre as duas mulheres. E o que chama a atenção é o fato de Antônio Trindade, uma testemunha, afirmar ter visto Florentina "rodar sobre o corpo".[143] A suposta causa do conflito teria sido o apelido que Florentina inventou para Adelina: "Boca-de-veludo". Eram vizinhas e moravam na mesma rua. Florentina disse que foi agredida primeiro e que Adelina teria puxado seus trajes. Mas Adelina se defendeu na delegacia afirmando que Florentina tinha ciúmes de seu marido com ela. O processo acabou sendo arquivado. Porém, em outro caso temos a certeza de ter encontrado uma mulher capoeira:

"que a mulher invadiu a tenda e "botou-se" contra o acusado, "em gestos de que joga capoeira querendo dar-lhe". Que o acusado para livrar-se da dita mulher feriu-a com um facão".[144]

Esse processo foi arrolado no ano de 1900, e trata-se de um conflito entre diversas lavadeiras em local de trabalho. Na verdade, tudo começou por causa de uma toalha pertencente a patroa de Maria Elisa do Espirito Santo. Ela alegou ter esquecido a toalha de sua patroa na fonte da Baixa das Quintas, local onde lavava suas roupas, para ganhar o

[142] Processo crime de Florentina Maria Izabel (réu). Ano 1914. Caixa 25. Doc.7, p.6. APEB.
[143] Ibidem, p.8.

seu sustento e da família. Maria Elisa voltou à fonte e passou a procurar a toalha entre os pertences de duas colegas de trabalho, pois efetivamente, só poderia estar com outra lavadeira. Frente à negativa das lavadeiras que se encontravam no local, Maria Elisa revoltou-se e começou a proferir palavras obscenas, dirigidas a "uma senhora de avançada idade, de cor preta". Daí, Manoel de Santana, que tinha uma loja de ferragens perto do local, escutou a discussão e entrou em confronto corporal com Maria Elisa ferindo-lhe o braço à facão. A referida senhora, de cor preta, ao vê-la ferida, apressou-se em devolver-lhe a toalha. Assim, Elisa envolveu a toalha em seu braço ferido, ato que se não funcionou para envolver sua patroa no processo, pelo menos aumentou suas relações de acesso a ela, já que tinha sido ferida na luta para recuperar um pertence de sua patroa. Eis a prova: a toalha manchada de sangue. Obviamente, não considero que Maria Elisa tivesse sido uma praticante da capoeira. Acredito que a lavadeira Maria Elisa, naquele momento de sufoco, quando teve que recuperar uma toalha que não lhe pertencia e que, provavelmente não poderia pagar, acabou perdendo a cabeça e entrando em conflito com Manoel Santana. Assim, vendo-se acuada e em desvantagem, utilizou-se da única arma disponível naquele momento, defendeu-se e atacou seu adversário à golpes de capoeira.

A memória coletiva dos praticantes da capoeira guardou alguns nomes de mulheres que exercitaram a capoeira no início do século na cidade do Salvador. Uma delas "Maria Homem". A partir do pseudônimo, há sugestão do suposto papel social desempenhado por essa mulher. Ela vivia nas ruas, jogava capoeira, brigava, batia, apanhava e andava pelas tascas da cidade. Contudo, não encontrei ninguém que a tenha conhecido. Outra mulher, que ficou famosa nas rodas da capoeira, foi "Maria do

---

[144] processo crime de Manoel de Santana (réu). Ano 1900. Caixa 215. Doc. 13, p.16. APEB.

Camboatá". Inclusive, existe uma cantiga da capoeira que faz referência a ela:

"Dona Maria do Camboatá; ela entra na roda querendo jogar
Dona Maria do Camboatá; ela disse que deu ela disse que dá
Dona Maria do Camboatá; ela da rabo de arraia com as pernas para o ar
Dona Maria do Camboatá; ela chega na venda ela manda bota
Dona Maria do Camboatá; é do Cambo é do Cambo é do Camboatá"

Com certeza foi mais uma mulher que enfrentou a moral social da época e esteve presente na prática cultural da capoeira, tornando-se lendária e imortalizada na tradição. Não me foi possível encontrar outros indícios históricos sobre a capoeira em relação as mulheres. Mas, consegui encontrar, no arquivo privado de Jair Moura, uma foto que reproduz os movimentos de duas mulheres jogando a capoeira; a foto foi tirada na Bahia e pertenceu ao famoso mestre Bimba, (próxima página).[145] Contudo, a presença feminina na capoeira só apareceria, de forma significativa, algumas décadas depois. No próximo tópico, vamos conhecer algumas crianças e adolescentes que praticaram a capoeira na cidade de Salvador.

8) Os "Capitães da Areia" e a capoeira.

Essa parte do texto, vale ressaltar, constitui-se em um ensaio sobre a participação de menores no universo da capoeira, realizado a partir do cruzamento de fontes literárias e policiais.

A maioria dos processados (66%) apresenta idade entre 16 e 25 anos; 16% eram menores de 16 anos; apenas 14% tinham mais de 35 anos quando foram presos. Esse padrão é bastante semelhante aos presos na cidade do Rio de Janeiro, demostrando que os

[145] Jair Moura é um dos mais antigos pesquisadores da capoeira, tendo publicado livros e artigos sobre o tema. O leitor irá conhecê-lo melhor no próximo capítulo.

jovens havia sido o principal grupo de reprodução da capoeira também na cidade de Salvador. As crianças e adolescentes, que viveram nas ruas da cidade do Rio de Janeiro, foram fundamentais na reprodução da cultura da capoeira e acredito que o mesmo tenha ocorrido na cidade do Salvador, onde também existiu e permaneceu existindo o grave problema dos menores nas ruas.

Em 1901, o jornal Diário de Notícias pediu providências ao "Sr. Comissário do Distrito da Sé para uma malta de garotos que infesta o Beco do Mota".[146] A cidade de Salvador agrupava um grande número de crianças nas ruas. Menores abandonados, fugidos de casa ou simplesmente crianças trabalhadoras, que, ao final do expediente, voltavam para suas casas. Entretanto, o mais famoso grupo de menores na época e, segundo a literatura, dele fizeram parte vários praticantes da capoeira, foi o chamado "Capitães da Areia":

> "Crianças ladronas. As aventuras sinistras dos Capitães da Areia" – A cidade infestada por crianças que vivem do furto – urge uma providência do juiz de menores e do chefe de polícia – ontem ouve mais um assalto".[147]

Este trecho foi retirado da obra do escritor baiano Jorge Amado, Os capitães da Areia , publicado em 1937, pouco depois de implantado o Estado Novo. A obra teve a edição apreendida e destruída em praça pública na cidade de Salvador. No início do livro, Jorge Amado apresenta uma série de artigos publicados no jornal A Tarde, na época.[148] O jornal teria feito um sério levantamento das ações do grupo de menores e os classificou como "meninos assaltantes" sem lugar para moradia própria. Provavelmente, o grupo deveria ser composto por mais de 100 crianças, o que, se não é o número exato,

---

[146] Diário de Notícias, 11 de abril de 1905, p.9.
[147] Jorge Amado. Os capitães da areia. Rio de Janeiro, Record, 1983, p.10.

pelo menos expõe a possibilidade de terem existido centenas de menores nas ruas de Salvador na primeira metade do século XX. O jornal pedia às autoridades competentes que os levassem para instituições de assistência de crianças ou às prisões. Segundo a lenda, o grupo teria assaltado a casa de um comendador de nome José Ferreira, localizada no Corredor da Vitória, um bairro ocupado pelas classes médias e altas de Salvador. Esse acontecimento teria precipitado um vasto debate nas páginas desse periódico. Entrou em cena o chefe de polícia que alegou não poder agir contra os menores sem uma ordem judicial, mas que iria reforçar o policiamento da área. No outro dia, o juizado de menores teria respondido ao chefe de polícia que não era função do juizado distribuir ordens judiciais para prender os menores. Desse modo, era dever da polícia prender as crianças delinqüentes e somente depois disso caberia ao juizado decidir sobre os procedimentos a serem tomados em cada caso. O juiz ainda alegou que não era culpa do juizado o fato de os meninos fugirem das instituições de correção de menores, onde, segundo ele, eram tratados "com todo o carinho". Isso "seria um problema dos psicólogos" e não do juizado.[149]

Após uma carta que fazia críticas ao reformatório, enviada à redação do jornal por uma costureira, provável mãe de um menino do grupo dos Capitães de Areia, a Igreja resolveu entrar na questão, isto é, um padre católico, que realizava trabalhos sociais dirigidos às crianças de rua, enviou uma carta denunciando os maus tratos às crianças internadas no reformatório baiano. Obviamente, a instituição de menores respondeu a carta e criticou a ação do padre, o proibindo de entrar no reformatório, após aquela data. O diretor da instituição acabou convidando um representante do jornal para observar os

[148] Infelizmente o autor não os data.

procedimentos educacionais da instituição, o qual, após rápida visita, concluiu que "só um incorrigível reclama – O "reformatório baiano" é uma grande família onde deviam estar os Capitães da Areia".[150]

Esses casos e informações parecem ter feito parte da vida e obra de Jorge Amado. Os personagens ressurgem em seu texto: o padre, a costureira, os meninos e os capoeiras receberam nomes, papéis e foram organizados hierarquicamente pela pena do autor.

"João Grande vem vindo para o trapiche. O vento quer impedir seus passos e ele se curva todo, resistindo contra o vento, que levanta a areia. Ele foi a Porta do Mar beber um trago de cachaça com o Querido-de-Deus, que chegou hoje dos mares do sul, de uma pescaria. O Querido-de-Deus é o mais célebre capoeirista da cidade, quem não o respeita na Bahia?"(...) O Querido-de-Deus contou as novidades e avisou que no dia seguinte apareceria no trapiche para continuar as lições de capoeira que Pedro Bala, João Grande e Gato tomam."[151]

O que nos interessa nesse romance de Jorge Amado são as possibilidades de relações dos meninos do grupo com a cultura da capoeira na cidade de Salvador. E essa menção de Jorge Amado, conhecedor dos segredos das ruas da Bahia, é elucidativa, pois, além disso, cita ainda um agente real, um capoeirista famoso na tradição da capoeira baiana. Segundo o autor, Samuel Querido-de-Deus teria sido o responsável pela iniciação dos principais chefes do grupo de menores. O personagem Pedro Bala, do texto de Jorge Amado, tornou-se o grande chefe do grupo, sempre recebendo assessoria de João Grande, Gato, Sem Pernas e o professor. Jorge Amado idealizou como chefe do bando um rapaz louro de olhos azuis, com uma cicatriz no rosto. No entanto, a maioria das crianças nas ruas da Bahia foram e continuam sendo negras. Jorge Amado coloca um pouco das histórias principescas de tradição européia. Assim, seu romance contempla uma

---

[149] Ibidem, p.15-16.
[150] Ibidem, pp. 19-21.

personagem, companheira de Pedro Bala, uma linda jovem loira, perdida nas ruas de Salvador, enfim, uma Cinderela. A princípio, pensei que Jorge Amado teria tido uma postura racista, expondo sua idéia de que, por detrás dos negros sempre há um branco dirigindo, orientando suas ações e formas de organização. Entretanto, é possível que o personagem Pedro Bala tenha sido a projeção da imagem do próprio autor. Um protagonista representando a imagem e a vontade do autor levada até as últimas conseqüências, ou seja, de que os líderes dos pobres tomassem consciência de classe, uma vez que, Pedro Bala acaba sua trajetória como um membro do Comitê Central do Partido Comunista. Pedro Bala é o alter-ego de Jorge Amado, um menino nas ruas (sem ironias), que foi cooptado pelas forças políticas revolucionárias e, talvez, a menina loira seja o personagem inspirada em Zélia Gatai, escritora e esposa do autor, ou outra musa da época. Mas, fundamentalmente, Jorge Amado passa uma visão integracionista, em que negros e brancos se encontram e firmam alianças sociais.

Nesse contexto, Jorge Amado coloca a capoeira como uma cultura importante, que dá forças, agilidade e resistência aos seus pequenos heróis. Querido-de-Deus, o personagem que incorpora o capoeira, no romance de Jorge Amado, aparece como aliado das crianças; é quem ensinava o jogo da vadiação e apresentava alternativas de sobrevivência. Na realidade, Jorge Amado inspirou-se em uma pessoa real para a construção do personagem capoeira. Querido-de-Deus existiu e ficou famoso entre os capoeiras de sua época. Seu nome era Samuel, marítimo, homem do mar e da capoeira no cais do porto. Acredito inclusive, que Samuel tenha cumprido um papel social junto a esse grupo de menores nas ruas da cidade do Salvador. Como um capoeira, autoridade

---

[151] Ibidem. P.29.

das ruas, ele sabia que aquelas crianças precisavam da ajuda dele, de sua valentia e experiência de alguém respeitado nas vielas e travessas da velha Bahia. Cabia a ele, ensinar e passar os fundamentos da cultura da capoeiragem que, finalmente, os ajudariam a transitar entre o imbricado mundo da ordem e da desordem. Assim, os principais chefes dos "Capitães da Areia" teriam entrado em contato com a cultura da capoeira. É possível que entre os presos menores de idade, selecionados entre os representantes da cultura da capoeira, tenham feito parte dos Capitães da Areia, apesar de nenhum dos processos crime selecionados trazerem menção a tal grupo. Ademais, descobri que, pelo menos até o ano de 1943 o grupo Capitães da Areia ainda dava muito trabalho à polícia. Em carta ao Ministério da Marinha o capitão de fragata Luiz de Barros Cavalcanti informou ao comandante naval do leste algumas irregularidades:

"Foi chamada a atenção dos marítimos do porto sobre irregularidades que se vêm passando com saveiros que conduzem para os vapores de camboio bebidas alcoólicas e fazem com as guarnições comércio de contrabando de cigarros e outros produtos (...) é gente sem qualquer profissão de maus costumes, sem domicílio certo, vivendo nas areias ao sol e chuva, desordeiros que desde a puberdade ingressaram nas escolas do vício sob a direção e comando dos celebres "capitães da areia", muito conhecidos da polícia". [152]

Essa carta enviada ao Ministério da Marinha, pelo então capitão Luiz de Barros Cavalcanti, reafirma a possibilidade de esse grupo ter mantido relações de tráfico comercial clandestino com os navios e outras possíveis formas de burlar a lei do cais do porto. Atualmente não existe vestígio dos Capitães da Areia. No entanto alcançaram a eternidade através da pena magistral de Jorge Amado, além da documentação policial e tradição da capoeira, servindo inclusive de nome para um grupo de capoeiristas contemporâneos. O fundamental nesta obra é que fica demonstrada a importância dos

[152] Documentação da Secretaria de Segurança da Bahia. 4 de abril de 1943. Guarda Civil- Inspetoria, pp

menores de idade na propagação da capoeira, em que exerceram papéis singulares, muitas vezes protegidos pela sua condição de crianças ou adolescentes.

9) Sambas, Batuques e Candomblés.

Neste tópico, exponho a documentação relativa à experiência dos capoeiras na produção dos fenômenos sociais vistos como representativos da cultura negra. O samba aparece como um dos principais frutos da produção da cultura negra, em Salvador, tendo sido referência de aglomeração e divertimentos de muitas pessoas. Para a polícia, o samba está associado a desordens, pois estes eventos eram públicos, como esclarece Horácio Ferreira de Araújo, conhecido na cidade de Salvador como Horácio carroceiro. Ele mantinha uma roda de samba em sua casa, na Estrada da Massaranduba, onde aconteceu uma grande confusão entre João Garalada e Henrique, por causa de um pandeiro. Horácio carroceiro defendeu-se na delegacia dizendo que no "samba não se pode impedir o ingresso de modo que, o divertimento torna-se popular"[153]

Outro fato semelhante ocorreu no ano de 1924, na Av. São Domingos, onde se reuniam sambistas em plena festa. O negociante José de França, de 40 anos de idade, recebeu navalhadas desferidas por Júlio Francisco do Nascimento, também conhecido por "Júlio Barão". Apesar da fuga, Júlio acabou sendo preso próximo a sua casa localizada no Bom Jesus da Calçada. Ele trabalhava como carroceiro e o processo foi arquivado.[154] Outro caso aconteceu no ano de 1927, também em uma roda de samba, organizada na casa de Manoel Clementino, um inspetor da polícia:

50-51.APEB.

[153] Processo crime de João Francisco dos Santos vulgo "João Garalada". (réu) Ano 1924. Caixa 38. Doc.4.

[154] Processo crime de Júlio Francisco do Nascimento "Júlio Barão". (réu) Ano 1924. Caixa 36.Doc.8, p.8.

"Estando o respondente em um samba na casa do inspetor Manoel Clementino, quando lhe surgiu à frente Juvenal de tal, que tomou o pandeiro da mão do respondente, dizendo que o respondente não sabia tocar, sendo por esse motivo agredido por Juvenal de Tal". [155]

O inspetor de polícia, vendo a confusão se formando no seu samba, obviamente, interferiu e acabou com a briga. Mas logo que acabou o samba, Juvenal saiu e ficou esperando Gregório (o respondente). Gregório encontrava-se armado de facão e reagiu. Entretanto Juvenal também estava preparado para a briga e puxou sua faca. O duelo foi violento e Gregório acabou sendo desarmado por Juvenal, recebendo diversos ferimentos nas mãos, braços e rosto. O inspetor Manoel foi chamado para comparecer à polícia e explicar os fatos. Ele disse que os dois brigaram longe de sua casa e que Juvenal era muito conhecido como "valentão", provocador de lutas.[156] Outro conflito ocorreu em uma manifestação cultural que poderia ser um samba, um batuque ou mesmo uma roda de capoeira:

"Francisco de Assis Souza com 21 anos de idade natural da Bahia, pedreiro, artista. Disse que Alexandre Ramos de Assis, armado de um canivete feriu mortalmente a José Gregório Bonfim, às 5 horas da manhã de hoje na porta do baile na Avenida Curuzu (...)Alexandre Ramos pediu a Gregório Bonfim que lhe desse o tabaque que estava tocando, o Gregório entregou, o Alexandre tocou um pouco no mesmo tabaque e depois entregou ao Gregório e saiu, voltando momentos depois e disse ao José Gregório: deixa este tabaque seu filho de uma puta que você não sabe tocar, nesta voz o José Gregório levantou-se e dirigiu-se ao Alexandre Ramos e neste momento Alexandre meteu a mão no bolso puxando um canivete pendurado em um barbante e deu uma canivetada na barriga."[157]

Francisco estava com o grupo no momento do conflito e tornou-se testemunha do processo movido contra Alexandre. O ocorrido deu se na Avenida Curuzu, no distrito da Lapinha, um dos bairros de maior concentração de população negra na cidade de Salvador. É provável que o fato tenha se dado em uma roda de capoeira, pois temos a

[155] Processo crime de Juvenal dos Santos (réu) Ano 1927. Caixa 52. Doc.6.
[156] Ibidem.

presença do atabaque e a troca de tocadores dos instrumentos e um clima de desafio. Mas a presença da cultura da capoeiragem não se confirma pelo atabaque, mas sim pelo canivete amarrado no barbante. Essa arma foi muito usada pelos capoeiras da época que lançavam a navalha, amarrada em barbante elástico, visando ferir seu adversário e a navalha voltar às mãos. Alexandre, utilizou esta técnica, e feriu Gregório, e em vista disso foi preso. Em frente ao escrivão respondeu "ter certeza de que não foi ele quem feriu e consigo não tinha nenhuma arma". Para Alexandre usar o argumento de que não havia sido o autor do ferimento, é porque existia a possibilidade de outros o terem feito. Assim, mais uma vez, a descrição do processo nos aproxima da hipótese de o fato ter ocorrido em uma roda da capoeira.[158] Três testemunhas prestaram depoimento na delegacia de polícia e confirmaram ter sido Alexandre quem feriu Gregório, mas este foi absolvido da acusação de lesões corporais.[159] Esse processo ocorreu no ano de 1929, trazendo em suas entrelinhas, por um lado, a cultura da capoeiragem em seu aspecto de luta e o meio de resolução de conflitos sociais; por outro lado, seu aspecto lúdico, daqueles indivíduos que admiraram o som dos instrumentos musicais e fizeram da capoeira prática cotidiana em suas vidas.

Ademais é possível constatar a presença dos capoeiras no interior da cultura religiosa, isto é, ambas as culturas, foram muitas vezes praticadas pelas mesmas pessoas. É o que revela o processo contra Nicácio de tal que feriu Arlindo da Silva fazendo uso de navalha em festa pública no interior do candomblé do Gantois. O processo foi arquivado, mas é uma documentação que revela o perfil de alguns frequentadores dessas instituições

---

[157] Processo crime de Alexandre Ramos de Jesus (réu). Ano 1927.Caixa 57. Doc.12, p.6.
[158] Ainda, o escrivão que registrou o acontecimento referiu-se aos envolvidos utilizando o termo "capadócios", sugerindo envolvimento com a cultura da capoeira e da política eleitoral.

religiosas. Compareceram à delegacia, para depor, as seguintes testemunhas: Júlio Manoel da Silva, carroceiro; Marcelino dos Santos, artesão e Joaquim Villas, também artesão. Nicacio conseguiu evadir-se e não foi encontrado.[160]

Outro processo revelador envolveu Eutychio Alves da Silva, Antônio Boca de Porco e José Cyriaco. Mestre Noronha citou, em sua listagem de capoeiras do passado, o nosso já conhecido Antônio Boca de Porco e, dessa vez, aparece ainda o Eutyquio das Malhadas. Todos eles foram conhecidos capoeiras da época, sendo que José Cyriaco[161] também foi um famoso "Babalorixa" em candomblé no bairro do Cosme de Farias. Cyriaco teria ferido Eutychio das Malhadas. O escrivão relatou os fatos:

"cerca de nove horas da manhã estava o respondente bebendo café num kioske existente no Areal das Docas, perto da Associação Comercial, quando o indivíduo José Cyriaco, que estava em companhia de outros, a jogar búzios, se aproximou do respondente e disse o seguinte: Então você foi dizer a Antônio Boca de Porco que eu queria dar no filho dele? E sacando em seguida de uma navalha vibrou profundo golpe".[162]

No local onde ocorreu o conflito, também ocorria a prática da cultura religiosa afro-brasileira caracterizada por uma banca de jogo de búzios na rua. José Cyriaco tinha 19 anos de idade, na época em que foi processado no artigo 303, por ter promovido agressões físicas com lesões corporais. Ele trabalhava como alfaiate e morava na Estrada do Cabula, mas cresceu no Distrito de Santo Antônio.[163] Segundo José Cyriaco, Eutyquio das Malhadas teria tentado colocá-lo em conflito com Antônio Boca de Porco, um dos mais respeitados capoeiras na época. Talvez, ele realmente tivesse ameaçado o filho de

---

[159] Ibidem, pp.6.15.
[160] Processo crime de Nicacio de tal (réu) Ano 1917. Caixa 27. Doc. 11.
[161] José Cyriaco já foi citado nas análises sobre cultura e trabalho.
[162] Processo crime de José cyriaco (réu). Ano 1926. Caixa 45. Doc. 9.
[163] Processo crime de José Cyriaco (réu) Ano 1926. Caixa 45. Doc.5. Consegui encontrar esse outro processo no artigo 303, respondido por ele no ano de 1926. Foi condenado a três meses de prisão. Quem o

Antônio Boca de Porco, mas não cabia a Eutiquio das Malhadas delatá-lo. Ele declarou na delegacia que a briga ocorreu por "questão moral, fofocas". Para a defesa de José Cyriaco, foi escolhida uma curadora. Maria Rita de Andrade estudou os autos e deu seu parecer de defesa:

"...já estando portanto provado que o denunciado, que sempre tendo ótimo comportamento, foi agredido física e moralmente por Eutychio Alves da Silva, conhecido capoeirista e brigador costumaz, que, só depois deste cacear de uma navalha, o denunciado usou de faca que trazia no momento porque estava a fazer uma refeição'.[164]

Analisando os fatos, pode-se concluir que Maria Rita de Andrade utilizou como estratégia de defesa o ataque a Eutiquio da Malhadas, a vítima. Tentou construir uma visão positiva para José Cyriaco e negativa para Eutyquio, carregador no cais do porto e conhecido capoeirista.[165] Apesar de o escrivão informar que José Cyriaco estava armado de navalha, a curadora tentou dizer que quem estaria armado de navalha, na ocasião, teria sido Eutiquio das Malhadas e José estaria armado de faca, que somente a teria utilizado após ter sofrido agressão. Santana, uma das testemunhas no processo, também trabalhava como carregador e acusou José Cyriaco de desordeiro e dado a furto. Contudo, outro carregador chamado Felipe Lopes de Carvalho testemunhou contra Eutiquio das Malhadas. Esse processo sugere que o mundo da magia e da capoeira estiveram relacionados às experiências de José Cyriaco, um homem das ruas, que carregou as

---

defendeu foi Cosme de Farias. Ele foi acusado de ter ferido três mulheres na Rua das Flores.

[164] Processo crime de José Cyriaco (réu) Caixa 45. Doc.9, p.45. APEB.

[165] Termo acusatório que a defesa utilizou ao referir-se a Eutíquio das Malhadas.

formas culturais que estavam sendo discutidas e redefinidas na sociedade em que tornou-se capoeira e "pai de santo".[166] O processo movido contra ele foi arquivado.

O processo seguinte foi movido contra Joviano Pereira da Silva, um baiano de 29 anos de idade, solteiro, alfabetizado e morador na Fazenda Garcia. O fato ocorreu no ano de 1926, em plenos festejos de carnaval. Joviano andava pelas ruas, em direção ao Largo do Teatro, acompanhando o bloco "Mudança do Garcia"; sorridente, a música era barulhenta e ele estava sob efeito de uma droga contida nos lanças-perfumes e muito usada nos carnavais da época. Ao chegar ao São Pedro, entrou na casa de um rapaz, provavelmente, para fazerem uso da substância, e ali teria sumido um frasco de "lança". Naturalmente, Joviano não ia deixar por menos, uma vez que com droga não se brinca. E saiu à procura de seu pertence. Encontrou um mascarado com um frasco na mão, pediu para ver e, segundo ele, constatou que era seu, pelo fato de conter uma marca de lápis. Apesar da prova o outro não quis lhe devolver:

> "não quis lhe dar, apelando para outro máscara que confirmou pertencer ao outro, pelo que este outro lhe deu um sopapo e o tal ofendido saltou de uma carroça e passou-lhe a cabeça rompendo-lhe a camisa que apresenta e depois arrumou com a cabeça em uma faca que ele respondente tinha na mão para se defender e recebeu um tiro que rompeu a calça e uma navalhada em um dedo".[167]

A luta foi acirrada e os movimentos da capoeira estão presentes na descrição do conflito ocorrido nos festejos de carnaval. Talvez os indivíduos que roubaram o lança-perfume de Joviano fossem seus inimigos, mas ele seguia um código, normas inerentes ao seu mundo, correspondentes a um círculo social específico. Portanto ele não pôde

---

[166] Possivelmente Cyriaco jogava seus búzios e a capoeira, curava doentes com suas ervas, frequentava as rodas de samba e os candomblés da cidade. Enfim, transitava entre as duas culturas, sendo um indivíduo portador das tradições populares.

[167] Processo crime de Joviano Pereira da Silva (réu) Ano 1926. Caixa 43. Doc.12.

mencionar os nomes de seus agressores, apesar de ter recebido tiros, navalhadas e cabeçadas.

Esses processos demostram, de forma geral, que a cultura da capoeira estava presente em diversos eventos sociais. Não se restringia aos próprios capoeiras. Eles influenciaram outras culturas, pois estiveram presentes nos meios religiosos e políticos, nas festas de largo, nos festejos de carnaval e nos sambas, todas essas manifestações abundantes na cidade de Salvador. Muitas vezes os capoeiras também foram sambistas e pais-de-santo e com certeza misturaram elementos entre essas práticas organizadas enquanto expressões culturais específicas. É possível que os capoeiras tenham uma grande parcela de responsabilidade nas invenções culturais ocorridas no interior dessas expressões e certamente estão entre os principais agentes da construção dos símbolos da cultura negra do século XX. Acredito que os capoeiras não foram aqueles que se fundamentaram nos princípios da prática do Candomblé, mas estiveram entre aqueles que, quando presentes nos candomblés da Bahia, foram exímios tocadores de atabaques e cantores, isto é, os que animavam o samba de roda e os afoxés, construíram a poesia cotidiana e ajudaram a manter o que existe de fundamental na cultura afro-brasileira: a alegria.

Cabe ressaltar que, tanto a capoeira, quanto o samba e o candomblé estiveram presentes na imprensa, nos registros policiais e autos judiciais enquanto elementos de acusação; contudo, em um segundo plano, frente às evidências de lesões corporais ou outras práticas proibidas pelo código penal de 1890. Portanto, estamos diante de uma diferença fundamental existente entre a forma de tratamento que a capoeira recebeu dos agentes policiais e judiciários da cidade do Rio de Janeiro e da Bahia, mas voltarei a essas

questões nas conclusões finais. A seguir, vamos conhecer um pouco da história de alguns capoeiras da cidade de Santo Amaro da Purificação.

10) Besouro de Mangangá e a cidade de Santo Amaro da Purificação.

Vou apresentar ao leitor Manoel Henrique Pereira, vulgo "Besouro de Mangangá", o capoeira mais famoso de todos os tempos. Ele deixou seu nome na história e permanece na memória, tanto dos capoeiristas baianos quanto no conjunto dos grupos de praticantes da capoeira, do Brasil e do mundo. Tornou-se o maior "mito" da capoeira e, confesso que cheguei a duvidar da sua existência. Contudo, também diria que, para o historiador, o encontro com uma possibilidade quase descartada é sempre emocionante e valoriza os métodos da historiografia.

A procura de Besouro de Mangangá seguiu uma estratégia de abrir várias frentes. Para isso, foi fundamental a colaboração de Frederico de Abreu, pesquisador do Instituto Mauá, localizado na cidade de Salvador, já que ele entrou na "viagem histórica" e contribuiu com seu grande acúmulo de informações sobre a capoeira baiana. Demarcamos os espaços a serem percorridos na sistematização da documentação. Nesse caso, os relatos orais foram fundamentais e as pessoas idosas contribuíram para isto. As viagens à cidade de Santo Amaro da Purificação, Cachoeira e São Felix, no Recôncavo Baiano foram inúmeras. A princípio, as pesquisas na documentação (em arquivos) foram longas e improdutivas, pois eu não consegui reunir material suficiente para me aproximar de meu objeto. Boa parte do material referente ao período recortado para pesquisas (1900 – 1925) havia sido extraviada pelas enchentes de Santo Amaro. Mas o fator surpresa foi

confortante e, ao levantarmos informações entre as pessoas idosas, encontramos uma concordância fundamental em torno da família e do nome de Besouro de Mangangá. Tais informações abriram possibilidades de reconstruirmos a sua árvore genealógica. As evidências foram surgindo junto com seus avós, pais e irmãos. A seguir, trato das análises do material coligido.

A cidade de Santo Amaro da Purificação, famosa por ter sido berço de nomes ilustres, soube ainda cultivar um de seus maiores representantes da cultura popular brasileira. Assim, pude coletar vários contos sobre Besouro de Mangangá, no Recôncavo. Tais contos, sem dúvida, ajudaram a construir o mito. Nessas narrativas a fama de Besouro, como valentão, é exaltada. Sua mandinga é anti-morte, seu corpo teria sido fechado por milhares de babalaôs; enfim, um homem protegido por todos os santos. Besouro ficou famoso pelos seus confrontos com a polícia (os quais nunca perdeu), por suas brigas, quando utilizava os golpes de capoeira e faca, que derrubou seus adversários e impunham seu poder de "capoeira", "valentão", "capadócio" e "bamba".

Besouro de Mangangá nasceu na cidade de Santo Amaro da Purificação no ano de 1885, e contar a sua história significa também relatar aspectos culturais desse interessante lugar. No início do século XX, Santo Amaro tinha importantes usinas açucareiras e de manufaturados. As canoas entravam pelo canal do rio para transportar pequenas quantidades de mercadoria. A maior parte ia para Cachoeira e Maragogipe, de onde saíam os saveiros, atravessando a Bahia de Todos os Santos. Santo Amaro dividia-se entre a parte de baixo e a de cima. O Trapiche de Baixo era a área de Besouro, onde ele morava e costumava fazer as suas festas. Atualmente poucas pessoas que o conheceram continuam vivas. Pude encontrar algumas que guardam raras lembranças e ajudam a

manter o mito do célebre capoeira. Uma delas é José Brigido Dorneles Antunes, o "seu Antunes", homem de idade, nascido em fevereiro de 1910. Por volta de 1923, seu Antunes teria "deixado de vadiar" e foi trabalhar no armazém de seu pai, um armazém de "secos e molhados". Lá se vendia cachaça, rapadura, feijão, arroz, ferramentas e outras coisas mais. Foi trabalhando nesse armazém que Antunes teria conhecido e conversado com Besouro. Ele informa que Besouro também era chamado de "Besouro Cordão de Ouro" por seus companheiros. Entre eles estavam Paulo Barroquinha, Boca de Siri, Doze Homens, Noca de Jacó e Canário Pardo. Todos eles moradores do Trapiche de Baixo. No período em que Antunes o conheceu, Besouro trabalhava como embarcadiço nos saveiros que circulavam entre Salvador, Cachoeira e Maragogipe.[168]

Com a continuidade das pesquisas tive a grande oportunidade de conhecer um desses nomes citados por Antunes, o Noca de Jacó.

"Eu fui o terror dessa cidade (...) falar em Satanás é falar no nome de Noca de Jacó (...) jogava capoeira e muita (...) Besouro, Paulo Barroquinha, Canário Pardo, Pé de Onça (...) Besouro era mestre de uma lancha, viajava com panos, mercadorias".[169]

Ernesto Ferreira da Silva era conhecido na cidade de Santo Amaro, por Noca de Jacó e nascido em 1899, filho de Jacó Ferreira da Silva. Ele trabalhava na cooperativa da Bahia, onde fazia-se cachaça. Noca de Jacó teria conhecido Besouro e aprendido capoeira com ele. Era da mesma área do Trapiche de Baixo, na época, parte mais pobre da cidade de Santo Amaro. Segundo Jacó, Besouro nasceu e criou-se na cidade e depois de ter saído do exército foi trabalhar em uma lancha batizada de "Deus Me Guie". Jacó relacionava-se com os marítimos, uma vez que seu trabalho estava relacionado ao cais. Ele

[168] Entrevista com José Brigido Dornelas Antunes.

foi tanoeiro, assim, cortava a madeira na medida certa, montava os arcos e armava os barris que se tornariam depósito da cachaça vinda do Alambique. Depois a bebida era comercializada, saindo nos saveiros rumo às biroscas da cidade de Salvador e interior da Bahia. Jacó tinha 15 anos, era menino, ficava observando Besouro de Mangangá; também chamado Cordão de Ouro e "ficava aprendendo o que não prestava". Depois largou o ofício indo trabalhar no trapiche, com fumo. Jacó cortava o fumo, prensava, comercializava e orientava 14 homens. Ele informou que o dono era um "alemão" de nome Simões Lopes de Almeida[170], que lhe dava o bagaço do fumo, como gratificação e o tirou da cadeia em certa ocasião em que teve um confronto com outro célebre valentão conhecido por "Baiano".

O confronto entre Jacó e Baiano ficou conhecido como um caso famoso na cidade e mencionado nas entrevistas que pude realizar em Santo Amaro. Em resumo, Jacó teria se apaixonado por Francisca Paim, mas ela mantinha relações com o Baiano. A luta aconteceu em um beco próximo à estação. Ele estava armado de navalha, amarrada no cós da calça. Baiano possuía um velho revólver e disparou dois tiros que foram se encravar na altura da cintura de Jacó. Contudo, Jacó não se deixou abalar e partiu para o ataque, lançando a navalha sobre Baiano. Ele lançou a navalha que atingia a baiano e voltava para suas mãos. Baiano não pode mais utilizar o revólver, mas era valente, se defendeu e bateu. A luta durou o tempo de chegar a polícia e prender os dois "desordeiros". Segundo Jacó, ele e seu opositor teriam saído feridos. No final, os dois foram libertados depois de permanecerem alguns dias na prisão. Jacó, ao relatar esse

---

[169] Entrevista com Ernesto Ferreira da Silva "Noca de Jacó".

[170] Creio que Simões Lopes de Almeida era um brasileiro "loiro", por isso Noca de Jacó tenha se referido a ele utilizando o termo "alemão".

conflito, revela as minúcias de aspectos do aprendizado da capoeira. Perguntei-lhe como tinha aprendido a brigar com navalha amarrada na borracha:

"jogava navalha, era minha profissão, para apreender se corta todo, tem que treinar com uma tora de bananeira. Ela belisca. Cordão de borracha amarrado no cós da calça (...) tem que esperar ela se vestir. Ela vai lá, dá o recado, belisca; a bananeira tem nóia, não dá para ficar engatada. E vem doida; cabe amansar, amansar, espera ela se vestir"[171]

Noca relatou a forma de treinamento com a navalha até dominar o seu manejo. Um aprendizado difícil, árduo, que custava diversos cortes nas mãos. Ele esclareceu que não brigava com qualquer um, mas com aquele que tinha "fama de valentão" e com a polícia. Ele ainda disse que teria aprendido capoeira com Paulo Barroquinha, Doze Homens, Canário Pardo, Torquato, Arouca, Pé de Onça e o marinheiro Pedro Madeira Preta. Noca de Jacó acabou descortinando o meio social da capoeira na época e mencionou que eles faziam reuniões, matavam uma galinha para comer e convidavam os capoeiras. Segundo ele, a parte lúdica da capoeira estava presente, pois tinha festa:

"tinha demonstração, não usava golpe para acertar, faz brincar e não brigar. Recebia convite, matava galinha, fazia aquela galinhada, ia brinca. O mestre ia administrando alteração. O mesmo que o Batuque. Batuque era o samba de forma grosseira, pandeiro viola ou cavaquinho, dava aquela sapatiada, dava um rabo de arraia".[172]

A narrativa acima revela um outro lado da cultura da capoeira. Um encontro entre amigos, pessoas do mesmo grupo que confraternizam no jogo da capoeira. Noca descreve de forma nítida o que significava o Batuque para ele: uma mistura de samba e capoeira; uma forma grosseira de dançar ao som da viola. Registro a seguir uma cantiga da época lembrada por ele:

---

[171] Ibidem.
[172] Ibidem.

"he! bondade
Puxa puxa.Leva leva
Bondade
Joga prá cima de mim
Bondade
Eu sou o braço de maré
Bondade
Da boca do Rio verde
Bondade".[173]

Acredito que o leitor possa imaginar a beleza da produção musical que se dava no encontro entre os produtores da cultura do samba, do batuque e da capoeira; festival de ritos, de ritmos e de corpos na cidade de Santo Amaro. Cabe ressaltar que, muitas vezes eles tiveram que se encontrar clandestinamente, no "gueto" do Trapiche de Baixo.[174] Noca de Jacó foi um homem que teve experiências diversas, pois manteve relações não só com o samba e a capoeira mas também com a cultura de grupos negros relacionados às religiões afro-brasileiras. Ele teve sua iniciação no candomblé da nação Ketu e ainda demonstrou conhecimentos gerais sobre a Umbanda e os candomblés da nação Angola e Gege.[175] Ele também conheceu mestre Popó e o Maculelê,[176] uma prática cultural que consiste de uma luta com paus envolvendo diversos jogadores que cantam ao ritmo de atabaques, agogôs e xequeres. Essa luta foi preservada em uma fazenda localizada em Santo Amaro da Purificação e se espalhou por todo o Brasil na segunda década do século XX. Tal manifestação cultural foi, em parte, uma invenção de mestre Popó que tornou-se

---

[173] Ibidem.
[174] Entrevista com José Brígido Dornelas Antunes. Ele esclarece que, naquela época, existia uma divisão mais radical entre os moradores do Trapiche de Baixo e do Centro de Santo Amaro. Antunes afirma: "capoeira só lá do outro lado. Eles eram descendentes de pescadores".
[175] Cultos afro-brasileiros.
[176] Temos poucas informações históricas sobre o Maculelê de Santo Amaro. Algumas pesquisas estão sendo realizadas e logo teremos um esboço geral dessa interessante manifestação cultural.

o mais célebre entre os cultores dessa arte. Mas quando Noca de Jacó conheceu Popó, o mestre de Maculelê, já era década de trinta, a capoeira tinha mudado em muitos aspectos. Como ele mesmo esclarece:

"Besouro jogava outro jogo, depois a gente foi falando assim, vamos jogar angola, outro jogo (...) jogava por esse mundo todo, quando era convidado agente ia, tem berimbau, cavaquinho ou viola".[177]

Assim, aproveito para demonstrar como a capoeira de Santo Amaro, espaço do interior, de fácil acesso à capital e, portanto, de grande circulação cultural, a partir daí recebeu as inovações culturais no universo da capoeira que ocorreram no início dos anos trinta de nosso século. O cárater lúdico da capoeira de Santo Amaro apresentou alguns aspectos peculiares à época, pois envolvia os instrumentos musicais de uma forma mais ampla. A sua prática se estabelecia também com a viola ou cavaquinho, instrumentos de cordas comuns na prática do samba. Com a chegada dos modelos desportivos da capoeira esse leque musical se transforma, uma vez que foram retirados os instrumentos de várias cordas. Permaneceu apenas o berimbau, instrumento de uma corda. O depoimento de Noca de Jacó esclarece, principalmente, a demarcação de algumas diferenças entre a capoeira do século passado e início do XX. Como ele mesmo afirmou, a capoeira de Besouro era diferente. Acredito que ela tenha sido mais ampla, apresentando o lado lúdico e a luta também em suas formas mais extremas.

Noca de Jacó tornou-se o principal informante sobre a vida e obra de Besouro de Mangangá, pois ele guardou contos e casos na memória, acompanhou de perto a vida do mestre, nos momentos mais calmos, mais íntimos, quando estava a trabalho na lancha "Deus me Guie", nas "galinhadas" e nas rodas da capoeira, enfim, em seus momentos de

paz e guerra. Daí, não foi à toa que Noca de Jacó ficou conhecido na cidade de Santo Amaro como o mais antigo capoeira ainda vivo (1997). Segundo ele, Besouro teria sido uma pessoa que não gostava de arruaças, nem covardia, era um homem bom, mas valentão. Quando estava em Santo Amaro, Besouro ficava mais em seu reduto, no Trapiche. Às vezes viajava de saveiro. Tinha que levar as mercadorias, atravessando a Bahia de Todos os Santos. Besouro desafiava quem tinha nome, quem poderia aumentar-lhe a fama, como o costume de todo o valentão e, às vezes, também tinha que se defrontar com a polícia que também possuía, entre seus quadros, valentões. E foi o que ocorreu na época em que Besouro ainda trabalha na lancha:

"Acontecido se deu no Largo da Cruz. O soldado desafiou Besouro. (Besouro respondeu) volta, volta que eu não quero te fazer nada Besouro pegou o revólver da cavalaria".[178]

O soldado da polícia que aparece nesse caso chamava-se José Costa e teria saído no encalço de Besouro de Mangangá após receber ordens do delegado Manoel Francisco. A polícia teria sido informada que Besouro estava ao Largo da Cruz, atual praça Batista Matos. Besouro correu pelo Beco do Xaréu, atravessou a ponte. José Costa que corria muito conseguiu aproximar-se de Besouro, mas foi atingido pelos disparos do revólver de Besouro. A valentia de Besouro é lembrada por todos. Nesse caso, ele acertou dois tiros no braço do policial. O fato de ele ter enfrentado a polícia o tornou um herói, um mestre para os meninos do Trapiche de Baixo, onde jogavam a capoeira descalços e de roupas comuns. Sua fama acabou virando lenda. A população foi produzindo histórias sobre ele em que os casos e coisas impossíveis, misturam-se com o possível. Uma áurea de

[177] Entrevista com Ernesto Ferreira da Silva. "Noca de Jacó"

mistério cerca este personagem. Contaram-me certa vez que ele tinha poderes de desaparecer, transformar-se em besouro e voar fugindo de seus inimigos. Alías, suas fugas da perseguição polícial de forma fantástica é um traço marcante em todas as suas aventuras guardadas na memória popular. Adroaldo Ribeiro Costa foi um dos que guardou memórias e, no ano de 1971, lembra:

"Eu era menino quando ele foi morto (...) Meu pai gostava de contar por exemplo, uma briga que presenciou na margem do rio Subaé, entre Besouro e seis ou oito praças, os soldados de sabres desembainhados investiam contra ele que negaceava, fugindo dos golpes, de vez enquando gritava: Vou tirar seu quépi macaco! Ia no bolo e retirava o quépi do soldado sem o menor ferimento".[179]

O desfecho dessa história afirma que ele teria corrido dos policiais e se jogado em uma cachoeira de onde conseguiu fugir a nado. Realmente, um homem fantástico, que no imaginário da população, viveu experiências perigosas. Ribeiro Costa, em seu depoimento ao jornal A Tarde, torna visível algumas qualidades de Besouro, de sua fama para alguns moradores de Santo Amaro. Eles demostraram o interesse de reafirmar a existência de Besouro, pois o mito criado sobre ele valoriza a cultura daquela cidade. Mas sua fama também colocou em dúvida a sua própria existência, de certa forma, o matou, para depois ressuscitá-lo eternamente, como um fantasma. Apesar de diversas vozes do passado afirmarem sua existência, creio que a maioria dos praticantes da capoeira contemporânea, em algum momento, teve dúvidas sobre a veracidade do fato. Mesmo porque, a forma dúbia como Besouro é apresentado, somente cria desconfianças. Exemplo disso, é o fato de Besouro ao mesmo tempo que aparece como um indivíduo que brigava com a polícia, dava tiros de revólver e navalhadas, também é reconhecido como um bom homem:

---

[178] Ibidem.
[179] A Tarde, 8 de março de 1971, p.12.

"Conheci Besouro na pujança dos seus vinte e poucos anos. Era amável, brincalhão, amigo das crianças e respeitador dos brancos".[180] Eu mesmo, reafirmo, cheguei a duvidar de sua existência. As fontes disponíveis apontavam para duas direções: uma, o lado mítico de Besouro, a outra, o de uma possibilidade de existência real que deveria ser checada. A hipótese de haver apenas a lenda se consolidou quando não encontrei sequer documentos de nascimento ou óbito. Os registros policiais da época foram-se nas águas, talvez para limpar o nome de Besouro. Uma outra grande pista seria seguir seus caminhos no batismo e no exército, pois como Noca de Jacó informou, ele havia sido da cavalaria do exército. Também nada encontrei. Refleti sobre a questão: como pode ter existido alguém, em plena cidade de Santo Amaro do século XX, que não tenha deixado registro em nenhuma instituição social? Além disso, todos os depoimentos fazem questão de confirmar o fato de Besouro ter nascido e se criado em Santo Amaro. Os procedimentos para a busca da documentação ocorreu da seguinte forma: ver as possibilidades de existência da documentação sobre o saveiro que Besouro trabalhava, os registros de marítimos e de casamentos. Neste caso, Besouro não teve filhos, apenas um irmão mais novo, o Caetano Cabelereiro, também já falecido. Alguns mencionaram a existência de uma sobrinha, infelizmente não pude encontrá-la. Tive que escolher a direção da pesquisa, o tempo era curto. Enfim, tudo me forçava a pensar que Besouro era uma lenda viva somente na cultura popular, mas inexistente na documentação escrita. Analisando os relatos sobre Besouro, percebi que ninguém o mencionava fora da cidade de Santo Amaro. Mesmo em Cachoeira, a maioria já ouvira falar dele, mas não fizeram menção à presença de Besouro naquela cidade. Assim pude perceber que havia algo de estranho

[180] A Tarde, João Muniz. "De Wildberger a Besouro", 07 de maio de 1944, p..5

nisso tudo, considerando-se que ele tinha trabalhado como saveirista. Voltando a campo, perguntei sobre Besouro e suas possíveis viagens. Muitos fizeram questão de dizer que Besouro jamais tinha saído de Santo Amaro. Resolvi fazer o caminho contrário e fui procurá-lo nos registros referentes à cidade de Salvador, onde a brisa do mar, que banha aquela cidade, atenuaria o forte calor e talvez trouxesse melhores ares. Lancei-me sobre a vasta documentação policial referente ao período de 1910 a 1927. Talvez encontrasse algum registro em documentos referentes a Santo Amaro. A partir daí encontrei Manoel Henrique Pereira, (Besouro de Mangangá), nos registros da documentação jurídica da cidade do Salvador. Mais uma vez, os indícios revelam que ele fez justiça a sua fama: foi um "terror" no exército baiano.

O fato que relato, a partir de agora, apesar de estar baseado em informações retiradas da documentação jurídica e policial, pode ser visto como mais uma história entre as diversas outras reproduzidas pela tradição oral, pois ela revela o mito nas fronteiras das possibilidades, antes do metafísico, em um movimento de afirmação e negação dos eventos narrados pela tradição oral; uma dialética entre documentação escrita e tradição oral. Enfim, o processo-crime fortalece o mito de Besouro de Mangangá e traduz os elementos possíveis de se evidenciar na tradição oral, revelando aspectos e possibilidades de experiências da vida desse personagem. Convido o leitor a conhecer mais um conto de Manoel Henrique Pereira, o maior símbolo da capoeira baiana, do final do século XIX e início do século XX.

Manoel Henrique Pereira, aos 23 anos de idade, foi preso e processado no artigo 303, por ter provocado lesões corporais em Argeu Cláudio de Souza, agente da polícia civil de Salvador. O acontecimento ocorreu em 8 de setembro de 1918, assim a vítima

relatou os fatos após dois dias:

"Aos dez dias de setembro de mil novecentos e dezoito, nesta capital do Estado da Bahia, no edifício onde funciona a enfermaria da Brigada Policial, a rua dos Barris, ali presente, Argeu Cláudio de Souza, com vinte e três anos de idade, solteiro, natural deste Estado, praça do primeiro batalhão da Brigada Policial, sabendo ler e escrever, foi interrogado pelo doutor delegado que lhe perguntou o seguinte: Como teve lugar a agressão de que foi vítima no posto policial de São Caetano? Respondeu que no domingo último, oito do corrente, cerca de três horas da tarde, achando-se de plantão no posto policial de São Caetano. Ali compareceu um indivíduo mal trajado, e encostando-se à janela central do referido posto, durante uns cinco minutos, em atitude de quem observava alguma coisa; que decorrido este tempo , o dito indivíduo interpelando o respondente, pediu-lhe um berimbau que se achava exposto juntamente com armas apreendidas; que tendo o respondente declarado que não podia dar o berimbau sem ordem do subdelegado.[181]

Segundo o próprio Argeu, a vítima, aqui, negou-se a entregar o berimbau a Besouro, este teria invadido o corpo da guarda e aproximando-se do soldado Paulo Clemente de Cerqueira "suspendeu-lhe o Kepe deu-lhe um cocorote chamando-o de recruta"[182]. Nessa ocasião, chegou o escrivão Simões da subdelegacia de São Caetano a quem Besouro pediu de novo berimbau e como o escrivão respondeu negativamente, ele passou a lhe insultar, dirigindo-lhe nomes injuriosos como "subdelegado de porra, indecente, estúpido". Em vista disso, o escrivão teria ordenado a Argeu que prendesse o agressor. Mas quando o policial se dirigiu para efetivar a prisão, Besouro reagiu e puxou da camisa um sabre do exército oferecendo resistência. Os policiais acharam que seria fácil dominar a situação, pois no interior da delegacia encontravam-se na ocasião, Argeu, o escrivão e outro policial de nome Paulo Eremita; portanto, eram três contra um. Entretanto, Besouro não estava sozinho e enquanto lutava armado de sabre, dirigiu-se à porta da delegacia, saindo para a rua, onde mais três companheiros, também soldados do

[181] Processo crime de Manoel Henrique Pereira (réu) Ano 1918. Caixa 14. Doc.18. APEB.
[182] João Muniz chegou a citar em entrevista para o jornal A Tarde o fato de Besouro ter tido o costume de

exército, esperavam-lhe. O policial Argeu declarou que em determinado momento da luta "desviando-se de um golpe que lhe era dirigido" voltou-se para um dos lados quando então Besouro "meteu-lhe o sabre pelo nariz."[183] A situação teria se invertido a favor de Besouro e seus companheiros, que poderiam ter dominado a situação, mas "a maré não estava para peixe" e um grande número de "populares" que encontrava-se na localidade interferiram na briga aliados aos policiais. A presença dessas pessoas foi fundamental para reverter a situação. Eles apedrejaram o grupo de Besouro que saiu correndo em direção ao Largo do Engenho da Conceição.

Besouro e seus companheiros, depois de terem se livrado dos policiais e populares, devem ter parado e pensado no que fazer, pois não eram homens de levar desaforo para casa. Sua reputação e a do exército brasileiro tinham sido atingidas. Como pode? Alguns policiais civis e "recrutas", como ele mesmo mencionou, não poderiam colocar para correr representantes das forças armadas brasileiras. Besouro de Mangangá voltou ao 31° Batalhão de Infantaria e reuniu vários soldados, armou tremenda confusão e, sob a direção de um sargento, retornou à delegacia para levar os policiais presos:

"Achando-se o respondente no posto policial de São Caetano, sozinho, foi surpreendido com a chegada de um piquete de trinta praças do 31° Batalhão, comandado por um segundo sargento e; em frente do posto mandou o dito sargento estacionar o piquete invadindo o posto policial em companhia de um (ilegível) e dizendo o seguinte: "governo de porra, sem custeia, sustentador de morcegos, sem compostura; para querer desmoralizar os seus companheiros, pois ele como comandante do piquete, vindo de ordem de seu comandante para levar preso os praças policiais."[184]

O policial Argeu, que encontrava-se naquele momento na delegacia, buscou entrar em entendimento com o sargento do exército e pediu um tempo para resolução do

---

retirar o kepe dos policiais em momentos de conflito corporal.
[183] Ibidem, p.4.
[184] Ibidem., p.7

problema. Com a chegada do subdelegado do Distrito, os fatos se complicaram, pois Argeu comunicou a situação ao comandante do 31° Batalhão de Infantaria, ao General da região, ao chefe de polícia e ao comandante da brigada policial. O sargento, frente àquela situação, retirou as suas forças e, ironicamente, foi "postar-se em frente a penitenciária." Parecia estar esperando a sua própria prisão.

No decorrer da narrativa constata-se que, no ato do conflito entre o grupo de Besouro e os praças da polícia, esses últimos receberam apoio da população moradora na região. O grupo de Besouro foi expulso e depois voltou para "prender" os policiais, pois, na verdade, faziam parte de um agrupamento do exército, ou seja, um grupo de soldados do 31° Batalhão de Infantaria. Diversas pessoas compareceram para prestar depoimentos, que em, sua maioria, repetiram a história dos praças de polícia. No trecho seguinte, veremos o depoimento de Besouro de Mangangá:

"Manoel Henrique Pereira, 23 anos de idade, solteiro, praça do 31 Batalhão de Infantaria, não sabendo ler nem escrever, respondeu que tendo desertado do 31 Batalhão o soldado Aprígio de Aragão; recebeu ordem o respondente e outro companheiro de nome José Rodrigues, sargenteante de sua companhia, para irem a paisano efetuar a prisão do mesmo ; pois tivera a denúncia que o referido desertor apareceu pelas bandas do Tanque, que o respondente e José Rodrigues, depois de ter procurado Aprigio em diferentes pontos foram encontrar em frente a uma venda no Tanque, perto de uma farmácia, conversando com um soldado da polícia; que se aproximaram e deram ordem de prisão".[185]

Assim, Besouro contou outra história na delegacia. Em seu depoimento, procurou justificar a invasão da delegacia baseando-se em uma ordem superior, originária do interior do 31° Batalhão de Infantaria. Segundo ele, teria recebido ordens de buscar um soldado desertor, o referido Aprigio de Aragão. O berimbau não aparece no depoimento de Besouro e Aprigio de Aragão (soldado desertor), não foi chamado para prestar

[185] Ibidem.

depoimento. O interessante nesse fato é que Besouro parece ter procurado dissimular a sua rixa com os policiais civis daquela jurisdição.

Sem dúvida, essa experiência de Besouro fortalece mais uma vez a sua lenda, colocando-o como um indivíduo irreverente, fora da ordem. Também revela um aspecto desconhecido do nosso grande ídolo da capoeiragem: sua posição de autoridade militar que, nesse caso, foi utilizada em defesa da capoeira. Obviamente que Besouro poderia ter deixado seu berimbau na delegacia e feito outro. Contudo, tratava-se de uma questão de disputa de poder entre policiais civis e praças do exército. O próprio discurso de Besouro revela facetas desse confronto político. Ele critica o governo do Estado da Bahia por financiar os policiais e afirma sua posição ao lado de representante das forças federais. Esse tipo de conflito foi bastante comum nas primeiras décadas do século XX, conforme revela a documentação jurídica e policial. Manoel Henrique Pereira perdeu essa causa e foi expulso do exército, Besouro de Mangangá, no entanto, ganhou certamente mais uma história para engrandecer sua fama.

Segundo a lenda, até mesmo na hora de sua morte, Manoel Henrique Pereira pintou arrelias na boca do povo. Antunes contou-me que ele foi assassinado em emboscada, por um sujeito franzino a mando de um coronel. Besouro teria recebido uma facada na barriga, quando encontrava-se em Maracangalha, na Usina Cinco Rios. Entretanto, Antunes esclarece que na verdade existe uma dúvida acerca do local, pois muitos dizem ter ocorrido o fato na Usina São Lourenço. Noca de Jacó somente lembra que Besouro teria sido assassinado em uma emboscada. João Muniz esclarece que existem mais algumas versões, mas para ele a verdadeira corresponde ao fato de Besouro ter sido assassinado em um botequim, onde encontrava-se muito bêbado. João Muniz

descarta a possibilidade de ter sido um crime encomendado por um fazendeiro, ou por questões políticas.[186] Já Adroaldo Ribeiro Costa diz que a versão que escutou foi que ele teria sido emboscado por um amigo que o teria chamado para ir a um samba; no momento em que pisou do lado de fora de sua casa, teria recebido a facada.[187] Outra versão da morte de Besouro coloca a polícia como executora do assassinato. Besouro teria sido perseguido por um grupo de policiais e recebido tiros, conseguido correr, se jogou na águas do Rio que corta Santo Amaro, para nunca mais voltar. Besouro morreu e a data de sua morte não foi encontrada, mas os informantes referem-se ao final da década de 20. Como já mencionado anteriormente, não pude encontrar os registros de óbito de Manoel Henrique Pereira na cidade de Santo Amaro. Acredito que talvez a morte de Besouro Mangangá seja um aspecto sem solução nessa história. Besouro morreu, mas a lenda ficou. Só homens de extrema importância histórica tornam-se lenda. Contudo, acredito que nem mesmo Manoel Henrique Pereira tenha imaginado até onde chegaria a sua fama.

11) Conclusões gerais

Algumas conclusões já foram antecipadas no decorrer do texto, principalmente aquelas relacionadas aos aspectos de caracterização da capoeira. Talvez eu tenha tornado a leitura cansativa ao tentar, a partir dos indícios históricos, comprovar a existência de uma cultura da capoeira na cidade de Salvador. Assim busquei afirmar as experiências dos capoeiras ao construir uma cultura que se expandiu por outros agrupamentos sociais. Mas um problema sério se apresenta logo de início e deve ser encarado como um limite desse trabalho: a questão é que talvez essa análise não tenha conseguido abranger um grande

[186] A Tarde, João Muniz. Op.Cit.

número de capoeiras e consequentemente a intensidade dos confrontos entre os grupos de capoeiras dos bairros de Salvador tenha sido bem maior do que pude constatar a partir da documentação. No entanto, acredito que a imagem teatralizada dos capoeiras, enquanto grupos que circulavam nas ruas da cidade carregando bandeiras representativas de seus bairros, tenha sido algo vivenciado por Manoel Querino, no século XIX no Rio de janeiro. Contudo, essa estrutura cultural da capoeira carioca, condicionada a um acordo entre pares, era a mesma apresentada pelos capoeiras baianos, a diferença está na intensidade dos conflitos e, aqui, acredito que Manoel Querino e Antônio Vianna associaram as características da capoeira carioca aos relatos sobre a capoeira baiana,[188] ou seja, na cidade de Salvador, existiu uma organização semelhante a carioca, pois os capoeiras baianos seguiram as mesmas regras e condutas culturais. Como os leitores puderam acompanhar, as evidências apontam para a capoeira enquanto uma cultura das ruas, revelando becos, ruelas, morros e lugares à beira-mar. Assim, esses lugares tiveram "donos", pois a cultura popular se apropria do público tornando-o "privado" frente à situações específicas.

A cultura da capoeira consolida os conflitos como fazendo parte das relações sociais cotidianas. Os capoeiras organizaram-se em bairros da cidade de Salvador e tornaram as relações de vizinhança um exercício de poder. No entanto, essas relações não eram as únicas a criar laços de solidariedade entre os indivíduos. Essa cultura sofreu muitas interferências de outras culturas e esteve relacionada a grupos sociais diversos.

---

[187] A Tarde, Adroaldo Ribeiro Costa. "Besouro". 05 de março de 1971.

[188] Cabe ressaltar que, anteriormente, no segundo capítulo, levantei questionamentos sobre o fato de que no Rio de Janeiro os conflitos entre os capoeiras tenham sido motivados por questões de divisão espacial. Claro que elas existiram, como também no caso baiano, mas a maioria das tensões sociais envolvendo capoeiras pareciam ocorrer por outras questões, como já demonstrei anteriormente.

Definitivamente, pode-se afirmar que a tradição da capoeira no século XIX e início do século XX seguiu a mesma lógica em todo o Brasil. Os indivíduos, ao exercerem uma tradição, certamente apresentam particularidades que devem ser levadas em consideração e observadas enquanto elementos importantes em uma análise histórica. E é isso que procurarei sistematizar nessas poucas linhas.

Em primeiro lugar, constatei que os conflitos na cidade de Salvador ocorreram de forma mais individualizada do que no Rio de Janeiro, apesar das causas dos conflitos terem sido semelhantes. A diferença fundamental é que os praticantes da capoeira baiana construíram os rituais de forma distinta, em que a importância da roda da capoeira sublimou os conflitos entre grupos de bairros. A partir daí, parece-me que os relatos de Noronha confirmam os indícios documentais, pois, além de apontarem a existência de uma série de rodas de capoeiras, menciona pouco o fato de terem existido conflitos entre grupos.

Outra diferença está na possibilidade de existência de uma intensidade lúdica maior entre os praticantes baianos. Por exemplo, o processo de Besouro de Mangangá, em que aparece o berimbau como elemento central do conflito, foi extremamente revelador dessa constância das rodas de capoeiras marcadas pelos toques instrumentais. Entretanto, alguns aspectos lúdicos de seus rituais se revelaram muito mais pelos indícios orais do que pelos contidos nos registros jurídicos e policiais. Os relatos sobre violas, atabaques, cantos e movimentos da capoeira é que afirmam a possibilidade dessa diferença.

Podemos concluir que a capoeira baiana, apesar de apresentar a mesma estrutura cultural da capoeira carioca, produziu características diferentes que representam maneiras também diferentes de entendimentos da mesma cultura. Talvez tenham produzido o que

costumamos chamar de "estilos" culturais dentro de uma mesma tradição. Com isso não quero afirmar que a capoeira carioca tenha sido homogênea, pois, acredito que não, apesar de a documentação disponível não permitir tais constatações. Portanto, é provável que uma das causas da existência de grupos diferentes na capoeira, nas primeiras décadas do século XX, tenham sido as concepções divergentes sobre essa cultura.

Essa tradição da capoeira, no Brasil do século XIX, teve como expoente maior a cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro. Naquela cidade, os capoeiras levaram ao extremo suas regras abertamente aceitas, seus rituais foram constituídos por desafios, marchas de grupos, gritos e normas de comportamentos. Seus símbolos tornaram-se reconhecidos em toda a cidade, sendo sempre reproduzidos pelos meios de comunicação da época.

Toda invenção de uma tradição tende a estabelecer alguns vínculos com o passado. Entretanto, se podemos perceber alguns desses vínculos com a tradição das maltas da cidade do Rio de Janeiro, não as podemos constatar na soteropolitana. O passado desta tornou-se quase inexistente na reconstrução histórica e, apesar de ter constado a sua presença no século XIX, não foi possível desvendá-la em suas formas culturais. Ademais, são grandes as possibilidades de a tradição da capoeira baiana, do século XIX, também ter tido sua gênese nas novas situações advindas do processo de crescente urbanização da cidade.[189]

Contudo, para nós historiadores, torna-se quase impossível estudarmos adequadamente o processo de criação dos complexos simbólicos e rituais pertencentes à

[189] Essa visão também é válida para o caso da invenção de uma tradição para as maltas de capoeiras na cidade do Rio de Janeiro na primeira metade do século XIX, que ao meu ver, tiveram sua gênese nas novas relações implementadas pelo processo de urbanização e reorganização das diversas etnias escravas.

prática da capoeira no Brasil do século XIX. Se essas condições melhoram para o caso carioca, no baiano desaparecem. No próximo capítulo, vou descrever as transformações ocorridas na capoeira baiana no processo de invenção de uma nova tradição para a capoeira. Provavelmente essas análises proporcionarão conhecimentos sobre as relações entre a antiga tradição baiana da capoeira (estudada neste capítulo) e a tradição contemporânea.

CAPÍTULO V – BIMBA E PASTINHA: ENTRE O PERFIL E A CRÔNICA.

I) Introdução:

O leitor teve a oportunidade de acompanhar, no capítulo anterior, os estudos sobre aspectos do processo de repressão à cultura da capoeira na cidade de Salvador. A partir de agora vamos analisar o "outro lado da moeda", ou seja, as abordagens estarão dirigidas para aqueles homens e mulheres que ajudaram a construir um movimento paralelo, concomitante à repressão à capoeira na Bahia. Esse movimento buscou reorganizar a capoeira em moldes desportivos e artísticos em um contexto no qual a prática encontrava-se criminalizada pelo artigo 402 do código penal de 1890. Portanto, este capítulo revela ao leitor os desdobramentos históricos ocorridos com a capoeira a partir da ruptura de um grupo de praticantes com as concepções culturais que a norteavam na segunda metade do século XIX. Essa ruptura ocorreu principalmente nas cidades do Rio de Janeiro e Salvador impulsionando um modelo desportivo para a capoeira. No terceiro capítulo, vimos tais mudanças na cidade do Rio de Janeiro, agora vamos ver essas transformações na Bahia, onde surgiram os estilos angola e regional. Esses estilos de capoeira são frutos do processo de invenção cultural deflagrado nas primeiras décadas do século XX e que não atingiram somente a capoeira, mas também um grande número de expressões culturais.[1] Os estilos angola e regional resultaram das rupturas sociais implementadas por um grupo que se separou daqueles que mantiveram a tradição da capoeira nas ruas dos diversos bairros da cidade. Tais estilos são formas específicas que a capoeira tomou na cidade de Salvador, onde os critérios esportivos não destruíram o lado lúdico da prática. Aqui, neste texto, há

[1] Refiro-me aos sambas, maculelês, bois bumbás e às diversas expressões religiosas que sofreram profundas transformações em sua prática na primeira metade do século XX.

uma abordagem biográfica sobre os principais personagens criadores da capoeira angola e regional.

O processo de transformação social da capoeira foi iniciado na década de 20 deste século. Manoel dos Reis Machado, o mestre Bimba, e Vicente Ferreira Pastinha, o mestre Pastinha, participaram ativamente desse movimento na cidade de Salvador e tornaram-se os principais inventores de dois novos estilos da capoeira, a chamada angola e regional. Algumas perguntas aparecem de forma central neste texto. Procuro identificar a cultura produzida pelos grupos dominados e a cultura imposta pelos grupos dominantes, indagando até que ponto essas culturas convergem em certos contextos sociais. Pretendo, ainda, ver as condições que propiciaram uma ascensão de mestre Bimba e mestre Pastinha ao papel de agentes culturais.[2] Enfim, entender alguns aspectos da transformação da capoeira no período de1920 a 1960.

Essas "tradições inventadas",[3] produziram novos modos de praticar e ensinar a capoeira, mudaram significados culturais e tiveram seu alvorecer nas mutações ocorridas nas relações sociais desenvolvidas por alguns grupos de capoeiras. Significaram também o rompimento com a tradição das maltas do século XIX e início do XX. O que busco neste texto é fundamentalmente entender, a partir da análise de dois indivíduos, os significados históricos dessas mudanças. Utilizei diversos tipos de fontes: cartas, folhetos, jornais, panfletos, artigos, fotografias, além dos relatos orais e documentos escritos que formam o corpo principal das fontes.

---

[2] O termo agentes culturais possui a função de expressar o ato de ação política, realizado por um indivíduo no interior do movimento cultural. Por movimento cultural entendo as práticas sociais relacionadas a esse setor da sociedade.

[3] Eric. Hobsbawm e Terence Ranger. A Invenção das tradições. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1984.

O roteiro das fontes biográficas.

No momento em que cheguei, pela primeira vez, em Salvador, no ano de 1985, já tinha a intenção de conhecer a capoeiragem local. Consegui um financiamento da Fundação Ford e parti para a tarefa. Parei em um hotel, no Pelourinho, com mais alguns amigos que me acompanharam na ocasião. Eram treze horas, mais ou menos, ainda me lembro, acordei para almoçar, pelos chamados de Franzisca Muller. Depois de uma farta refeição, simples e pesada, peguei meu gravador e saí à procura de mestre Cezinha, o capoeira do Mercado Modelo.[4] Na verdade eu o tinha hospedado no Rio de Janeiro. Encontrei com Cezinha, no Mercado, sentamos na praça para tomar uma cerveja em frente à Bahia de Todos os Santos, enquanto ele ia falando sobre o que tinha ouvido falar da capoeiragem baiana, dos antigos mestres e me abrindo as possibilidades de realizar contatos. Tive a oportunidade de conhecer João Pequeno, João Grande, Itapoan, Decanio, Curió, Lua, Boca Rica, Valdemar (falecido), Caiçara (falecido), Cobrinha Verde, Camefeu de Oxóssi (falecido) e muitos outros antigos mestres; indivíduos que conheceram os mestres Pastinha e Bimba, conviveram com eles, observaram seus procedimentos e pensamentos. De alguma forma, os depoimentos que recolhi nessa estada em Salvador me levaram a uma ruptura com as visões folclóricas da capoeira, pois me revelaram o lado social dos praticantes, mostrando uma capoeira com vida e movimento histórico. Numa segunda estada em Salvador (1997), prossegui com o trabalho de coleta de dados e tive a oportunidade de permanecer cerca de um ano na cidade, encontrando os grupos de capoeiras em outro estado de organização, o que foi fundamental para que ocorresse a boa receptividade da pesquisa. Os meus entrevistados atribuíram grande valor as minhas

[4] O Mercado Modelo é o nome de um aglomerado de concreto, em forma de galerias, onde se fazia o comércio do peixe, principalmente. Hoje é local turístico com restaurantes de comidas típicas e lojas comerciais de diversas especialidades. Nesse local, desenvolveram-se diversos grupos de capoeiristas. O referido César aprendeu a ser capoeira a partir do convívio com os capoeiristas desse local. Outros diversos pontos de produção da capoeira irão aparecer no texto. Meu envolvimento com o grupo de capoeira "Senzala' foi fundamental para o desenvolvimento das pesquisas.

informações, apresentando consciência da importância da capoeira no processo de construção de símbolos culturais na história do Brasil. Nesse sentido, as relações pessoais foram importantes na seleção das informações. Esse fato me possibilitou realizar uma grande pesquisa no âmbito da História Oral e este texto é fruto das análises sobre o material.[5]

Em minha estada em Salvador, me desloquei permanentemente entre os grupos de praticantes, busquei encontrar a heterogeneidade. Procurei construir um lugar próprio de historiador naquele movimento. Talvez esta tarefa tenha sido a mais difícil de realizar, pois não se tratava de se colocar em um campo neutro, sem envolvimentos com uma comunidade que me revelava indícios para uma história muito recente. Os atores estavam vivos e por todos os lados.

As divisões entre os grupos de angola e regional e as diversas facções internas aos estilos propiciaram uma volta ao passado, tendo como veículo as questões filosóficas que os organizam em lados diferentes até hoje. Bimba e Pastinha, nossos biografados, sãos os referenciais dos diversos informantes. Então, os depoimentos tendem a revelar os pensamentos fundamentais, que delimitaram as fronteiras entre a capoeira angola e a regional. É lógico que temos aqui uma problema de gerações, de quem viu ou não, quem participou, ou não. Os informantes, em geral, não participaram dos primeiros procedimentos de construção de uma nova tradição para a capoeira. Eles são participantes efetivos a partir dos anos 50, e os estilos angola e regional foram inventados a partir da segunda década deste século. Portanto, os depoimentos de nossos informantes terão

---

[5] Essa descrição etnográfica sobre os primeiros contatos com a comunidade baiana da capoeira possui um importante papel na compreensão histórica. Seu lugar de aprofundamento encontra-se na dimensão metodológica do trabalho, revela as relações entre pesquisador e pesquisado. Aponta os caminhos de interação e de construção do objeto enquanto ato social . Sobre as relações entre entrevistado e entrevistador ver: Saggi Tascabili Ferrotti. Storia e storie di vita. Roma, Laterza, 1981, p.48. Para o autor, a entrevista biográfica é uma interação social complexa, um sistema de classificação, de expectativas, de injunção, de normas, de valores e sanções. Agradeço ainda as discussões com Andreia Martini, mestre em antropologia na Unicamp, as quais me ajudaram a perceber a importância desse tipo de descrição.

obrigatoriamente que ser cruzados com uma série documental de outra natureza.[6] Para solucionar esse problema metodológico reuni uma série documental gigantesca, composta, basicamente, por relatos dos próprios biografados (livros, cartas, discos, fotografias e depoimentos registrados em revistas e jornais); e menções feitas aos biografados. Os contatos com os praticantes da capoeira de outras gerações, posteriores a Pastinha e Bimba, tiveram grande importância na identificação dos problemas possíveis de serem expostos à observação e discutidos em um nível histórico.[7]

Os registros históricos escritos, nesse caso, também merecem uma certa atenção, pois as biografias estendem o período de abordagem para além do demarcado (1920-1950). Mas essas informações a *posteriori* refletem os significados das ações experimentadas por nossos principais personagens, pois constituem-se, geralmente, de entrevistas com Pastinha e Bimba. De qualquer forma, busquei delimitar as análises ao período estabelecido a inicialmente.

2) Mestre Bimba e a invenção da capoeira regional baiana.

"Menino quem foi seu mestre. Meu mestre foi Salomão. Sou discípulo que aprende. Sou mestre que dou lição."[8]

Apesar de nosso personagem ter vivido de 1899 a 1974, vou me referir, mais detalhadamente, a alguns aspectos de sua vivência nos anos 20 a 60. Busco o acesso às idéias e concepções de mundo de mestre Bimba, um envolvimento com seus problemas,

---

[6] O trabalho com os relatos orais e escritos nos remete necessariamente a uma discussão metodológica. Refiro-me às questões pertinentes à construção da memória nos indivíduos. Penso que exista, pelo menos, uma divisão básica entre memória adquirida pela tradição e memória adquirida pela experiência. Nesse sentido os relatos devem ser sempre diferenciados. Quando se fala de alguma coisa que nos falaram é qualitativamente diferente de quando se fala de alguma coisa que presenciamos. Mas nos dois casos deve-se passar pelo crivo da crítica, buscando perceber as ideologias nas matrizes desse tipo de fonte.

[7] Iniciaremos essa abordagem a partir de uma análise de aspectos da obra e vida de mestre Bimba para depois expormos a de mestre Pastinha. Na verdade se faz necessário explicar esse procedimento: mestre Pastinha (1889-1981) apesar de ter nascido antes e vivido mais que mestre Bimba (1899-1974), esteve por um grande período (1920-1939), afastado da prática da capoeira. Nesse intervalo, a capoeira regional obteve uma grande ascensão social sob a liderança de mestre Bimba. Essa foi a causa que norteou a escolha de iniciar a exposição pela vida de mestre Bimba.

[8] Cantiga da capoeira de autoria de mestre Bimba.

suas experiências de vida. Tento devolver a ele um lugar fundamental na história, muitas vezes mediante suas próprias palavras.

Devido aos limites dessa abordagem, utilizei como fontes fundamentais para a biografia de mestre Bimba os trabalhos, por escrito, de três de seus importantes alunos, ainda vivos: Raimundo César Alves de Almeida Itapoan, Jair Moura e Ângelo A. Decanio Filho, o "Dr. Decanio".

Itapoan nasceu aos treze dias de agosto de 1947, numa sexta-feira, no bairro de Quincas. Seu pai morreu antes que completasse dezessete anos, quando iniciou-se na capoeira, no Centro de Cultura Física e Regional, no Terreiro de Jesus em Salvador, no ano de 1964. Itapoan ganhou esse apelido de mestre Bimba, com quem conviveu por diversos anos e sobre quem escreveu um livro de depoimentos intitulado Bimba: perfil do mestre, editado em Salvador pelo Centro Editorial e Didático da UFBA em 1982.

Jair Moura também foi aluno de mestre Bimba a partir dos anos quarenta. É um dos maiores estudiosos da capoeira; escreveu diversos artigos em revistas especializadas e por fim lançou uma crônica sobre Bimba, intitulada Bimba. A crônica da capoeiragem. Salvador, 1993. Esse trabalho de Jair Moura fez parte da catalogação de documentos sobre mestre Bimba para organização de um acervo na Fundação Mestre Bimba sediada em Salvador.

Ângelo A. Decanio Filho nasceu em 1925, e teve um convívio mais prolongado com o mestre. Decanio entrou na academia de capoeira de mestre Bimba nos anos quarenta, tendo sido um de seus principais alunos e participado ativamente da construção da capoeira Regional. Ele escreveu A herança de mestre Bimba. Filosofia e lógica africana da capoeira, de 1996. Nessa obra, o autor reproduz suas lembranças sobre a fala cotidiana do mestre, acontecimentos que ocorreram na academia, lições de vida de quem

tem o peso do tempo vivido e a autoridade de conhecimento da cultura popular, sentimentos de tristeza e alegria do mestre.[9]

Esses três autores e alunos de mestre Bimba foram escolhidos como registros principais nesta abordagem porque apresentam uma série de depoimentos sistematizados, além da utilização de jornais e revistas como elementos de confirmação de seus argumentos. Possuem também uma experiência de aproximação com mestre Bimba e podem ter seus depoimentos cruzados mais facilmente com outros não sistematizados na escrita.

Manoel dos Reis Machado, o mestre Bimba, nasceu em 23 de novembro de 1899, no bairro do Engenho Velho, Freguesia de Brotas em Salvador. "Bimba" ganhou seu apelido logo que nasceu, em virtude de uma aposta feita entre sua mãe e a parteira. Sua mãe opinou pelo sexo feminino, e a parteira, pelo masculino. Sua mãe perdeu e assim ele ganhou o apelido da parteira: "Bimba", um nome popular do órgão masculino em crianças.

Bimba era filho de Maria Martinha do Bonfim e Luiz Cândido Machado. Seu pai já era citado nas festas de Largo como praticante do batuque. [10] Bimba nasceu em um meio social onde relacionou-se com indivíduos que lideravam a manutenção das práticas culturais populares no início do século, em Salvador. Dizem que aos doze anos de idade, ele iniciou-se na capoeira e seu mestre foi o africano Bentinho, Capitão da Cia. de Navegação Baiana.

Não tenho grandes informações sobre a vida de mestre Bimba, mas tudo indica que ele vivenciou as experiências das ruas de Salvador, onde diversas crianças se encontravam, na maior parte do dia, desacompanhadas dos pais, fazendo biscates, pedindo esmolas, roubando, brincando e tendo contato com diversos indivíduos que produziram práticas

---

[9] Ângelo A. Decanio Filho. A herança de mestre Bimba. Filosofia e lógica africana da capoeira. Salvador, mimeo, 1996.
Decanio ainda transcreveu a obra de mestre Pastinha, trabalho fundamental para os estudos sobre a capoeira angola.

[10] "Batuque": espécie de ritual que envolve movimentos que também aparecem no "samba de roda" , na capoeira e nos antigos "lundus" do século XIX. É semelhante ao chamado " Samba Duro" e a "Pernada Carioca" em outras regiões.

culturais como o batuque, o samba e a capoeira, principalmente nas festas populares de Salvador. Os relatos sobre a capoeira em Salvador, que aparecem nas obras de Jorge Amado, ajudam a confirmar a existência de um grande número de crianças e adolescentes vivendo nas ruas da cidade e praticando a capoeira.[11]

Bimba iniciou-se na capoeiragem por volta de 1911, e dizia se lembrar desses tempos e nos deixando um relato revelador das relações entre policiais e capoeiras:

"A polícia perseguia um capoeirista como se persegue um cão danado. Imagine só que um dos castigos que davam a capoeiristas que fossem presos brigando, era amarrar um dos punhos num rabo de cavalo e outro em cavalo paralelo. Os dois cavalos eram soltos e postos a correr em disparada até o quartel. Comentavam até, por brincadeira, que era melhor brigar perto do quartel, pois houve muitos casos de morte. O indivíduo não agüentava ser arrastado em velocidade pelo chão e morria antes de chegar ao seu destino: o quartel de polícia"[12]

A partir dos estudos sobre a cidade de Salvador, no início do século, já podemos constatar a presença da cultura da capoeira entre diversificados grupos sociais. Na cidade de Salvador, os capoeiristas estiveram sempre presentes nos registros jornalísticos e policiais. Mestre Bimba teve um relativo contato com esses grupos, mantendo-os na memória e muitas vezes os cita em entrevistas nos jornais. Nessa transformação da capoeira, mestre Bimba representava uma certa ligação do presente com o passado, da antiga com a velha geração, aqueles capoeiras do final do século XIX e início do século XX. Quem confirma isso é Daniel Coutinho, o mestre Noronha. Ele disse ter conhecido mestre Bimba:

"desde do comércio sendo operador de carretão ele e o finado paqueite que foi o mestre de capoeira dele Na aquella época eu todos os dias estava apriciando esta vadiação no comércio Bimba morava no Morro do Bogum e nos convidava para levar o nosso conjunto de capoeira angola (...) Só depos mudou-se para outro lugar que formou uma roda de capoeira Regional na Pedra da marqua AV Vasco da Goma e nos desprezor nos fomos quem disprezor ele Porque o meios que ele estava hera meio de rico i depois ficou pobre".[13]

---

[11] Ver por exemplo a obra de Jorge Amado intitulada Os capitães da areia. São Paulo, Livraria Martins, 1937.

[12] Raimundo Alves Itapoan. Op cit., p. 15.

O depoimento de mestre Noronha, ao mesmo tempo que explicita uma divisão entre os estilos de capoeira angola e regional, demonstra ainda que mestre Bimba mantinha um grande envolvimento com os capoeiras do passado. Na visão de Noronha, Bimba teria ido ao meio dos ricos. Esse afastamento, na verdade, representava as primeiras iniciativas de expansão da capoeira regional pelas classes médias da cidade de Salvador. Mas vamos retornar à fala de mestre Bimba, dirigida aos praticantes do passado:

"naquele tempo capoeira era coisa para carroceiro, trapicheiro, estivador e malandros. Eu era estivador, mas fui um pouco de tudo."[14]

Voltando ao depoimento de mestre Bimba, podemos perceber um aspecto importante quanto às relações sociais dos praticantes da capoeira. Ele afirma ser trabalhador, ou seja, estivador na época, colocando a capoeira como prática comum entre estivadores, carroceiros, trapicheiros e malandros.[15] O Sr. Decanio o confirma dizendo que:

"por volta dos 15 anos de idade...
...o mestre já freqüentava as docas...
...executava pequenos serviços...
...para ganhar os seus vintés!
...uma das tarefas era carregar os pães de sal...
...que os estivadores compravam para levar para casa...
... Bimba recebia a encomenda nas docas...
...passava pelo posto policial do Taboão...
...entregava o pacote a seus donos...
...na confluência do Pelourinho com Portas do Carmo
...e Baixa dos sapateiros...
...sem retirar as peixeiras"...
...cuidadosamente dissimuladas no interior dos pães...[16]

---

[13]Daniel Coutinho. O ABC da Capoeira Angola. Os manuscritos de mestre Noronha. Brasília, CIDOCA/DF. 1993, p.52.
[14] Raimundo Alves Itapoan. Op cit., p 15.
[15] Já pude constatar uma grande presença de trabalhadores em diversos ofícios em consulta aos registros de presos capoeiras nas instituições jurídicas e policiais na cidade de Salvador.
[16] Ângelo. A Decanio Filho. A herança de mestre Bimba. Op.Cit, 1996, p.75. O excesso de pontos segue a reprodução na integra do texto do autor.

Segundo esse relato, mestre Bimba teria sido um aprendiz de capoeira, um moleque das ruas de Salvador, que vivia de biscates, profundamente relacionado com a cultura do cais do Porto, ou melhor, do Cais do Ouro da velha Bahia. O trabalho no cais do porto fez parte das suas alternativas de sobrevivência e era um local onde grande parte dos capoeiras também exerciam vários ofícios. Na fala de Decanio, mestre Bimba aparece buscando resgatar suas ligações com o passado e demonstrar que participou da tradição dos célebres capoeiras da Bahia do início do século XX. Mas foi a partir da ruptura com esses grupos, que Bimba inventou uma nova tradição. Uma das facetas dessa ruptura está na identidade de classe formulada por Bimba. Ele demonstra uma identidade de classe bastante específica, que se mescla com a identidade do ser capoeira, que também, como ele mesmo diz, é ser malandro.

Mestre Bimba produz um discurso de defesa da capoeira apresentando uma visão de "classe" com um conteúdo descritivo[17] que poderia ser muito comum na cultura dos trabalhadores naquele período. 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 à 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 há trabalhadores, tanto quanto malandros. Ser malandro, na visão do mestre, era ter passagem no meio das "classes perigosas", entre ladrões, prostitutas, jogadores, viver em cortiços, exercer certo domínio sobre uma área. Nesse sentido, sua fala aponta para o fato de que a capoeira, em Salvador, também esteve presente na experiência de diversos grupos sociais, inclusive aqueles classificados por Bimba como "malandros", termo que possui uma representação

[17] Para entender melhor essa discussão ver E.P. Thompson. A formação da classe operaria inglesa. A árvore da liberdade Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1987, p. 9.

do que é, em seu ponto de vista, negativo.[18] 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* na hierarquia social.

Mestre Bimba entendeu o contexto de repressão a capoeira e se colocou em defesa da mesma enquanto símbolo cultural. Ele construiu uma visão de classe, na qual ele mesmo se insere e é somente inteligível a partir do contexto cultural onde tal visão foi formulada. Mestre Bimba apreende os discursos da repressão, assume-os e reconhece existir, ou ter existido, um grupo "marginal", possível de ser enquadrado em um campo de negação ao trabalho e rompendo com esse grupo inventa a capoeira regional voltada para estudantes e trabalhadores. [19]

Certamente, Bimba, vivenciou diversas cenas de repressão à capoeira, sentiu fecharem-se os espaços para essa prática nas ruas de Salvador. Também vivenciou a ascensão da capoeira como símbolo cultural. Talvez tenham sido as experiências desses conflitos que o levaram a assumir novas posturas em relação à prática da capoeira, vir a utilizar os discursos que a colocaram no patamar dos esportes e da simbologia nacional. Ele entrou em contato com diversos intelectuais e líderes políticos; o que o elevou a uma posição de honra no mundo da capoeiragem no Brasil.

Nesse movimento cultural que se opunha ao modelo de capoeira como objeto da repressão, mestre Bimba realizou uma série de transformações que incidiram na prática da

---

[18] Utilizo o termo "classes trabalhadoras" de uma forma descritiva, consonante com aquela apresentada pelo meu biografado. Claro que esta visão apresentada por mestre Bimba está relacionada a um certo nível de consciência de classe. Apesar de "classes populares" estar muito em uso e aparecer substituindo e significando um certo afastamento das categorias marxistas "tradicionais", em meu trabalho apresento uma objeção para o uso indiscriminado de tal categoria, em primeiro lugar, porque ela não aparece nas falas dos personagens da época. Em segundo, porque penso que ela não possui um valor heurístico bem decodificado: o próprio termo "popular" toma um significado de "pobre" "culturalmente rudimentar", quando, dentro de uma análise mais heurística o termo possui um significado de totalização, de algo que ultrapasse as divisões de classe, que as contenha. Portanto não pode existir uma classe (classes populares) que contenha todas as outras. Ao contrário do termo "cultura popular", que possui profundo valor heurístico, pois corresponde as práticas populares que ultrapassaram as fronteiras de classe e são produzidas por diversos grupos sociais.

[19] Para entrar na academia de mestre Bimba os "candidatos" tinham que apresentar carteira de trabalho ou de estudante.

capoeira. Vamos ver algumas dessas ações culturais que levaram a capoeira à arena das lutas marciais.

Mestre Bimba passou por um longo percurso até chegar a uma posição hierárquica superior, no que tange à "cultura popular".[20] Ele reelaborou a capoeira construindo-a enquanto símbolo cultural. O que pretendo explicar é o mapeamento das mudanças implementadas por mestre Bimba e descobrir alguns significados sociais dessas ações transformadoras.

Mestre Itapoan descreveu que Bimba, já pelos anos 20, começou a sentir que a capoeira que estava sendo praticada não se encontrava nivelada com outras lutas e propôs algumas modificações.

"A essa altura Bimba começou a sentir que a "Capoeira Angola", que ele praticava e ensinou por bom tempo, tinha se modificado e passou a servir de "prato do dia" para "pseudos-capoeiristas", que a utilizavam unicamente para exibições em praças públicas e, por possuir um número reduzido de golpes, deixava muito a desejar em termos de luta. Aproveitou-se então do "Batuque" e da "Angola" , criou o que chamou de capoeira Regional, uma luta baiana." [21]

Através desse depoimento, presume-se que Bimba tenha utilizado os conhecimentos da tradição do "Batuque" e da capoeira, os quais ele conhecia, para produzir o que chamou de Capoeira Regional. Mas esses conhecimentos tiveram que ser obrigatoriamente enquadrados em modelos esportivos de luta.[22] O depoimento de Itapoan esclarece que a capoeira regional foi construída em oposição à capoeira angola, mas esse embate de posições veremos mais a frente. A criação da Regional, sem dúvida, produziu conflitos internos e fissuras na comunidade da capoeira. Ademais, houve o conflito de espaços, entre "os da rua" e "os da academia". Assim, houve o problema das concepções sobre o que era capoeira, o que acabou acarretando uma ruptura entre os grupos. Isso

---

[20] Esse termo aparece com o sentido já exposto em nota anterior.
[21] Ver Raimundo Alves Itapoan. Op cit., P. 15
[22] Coletei diversos artigos em jornais que possibilitam uma posterior inclusão de informações sobre o "batuque": espécie de luta misturada com o samba. Também conhecida por "samba duro" e no Rio de Janeiro por "pernada carioca".

proporcionou um aumento da violência no universo dos praticantes, evidenciando a competitividade.

Aspectos importantes nas mudanças implementadas pelo mestre foi a participação da capoeira nas disputas entre as artes marciais. "O esporte nacional no Stadium Odeon, o capoeira Bimba venceu brilhantemente, seu forte adversário Henrique Bahia".[23] As apresentações artísticas e a participação em lutas de ringue foram uma das estratégias utilizadas para divulgar a capoeira como forma desportiva. Bimba consagrou-se nos tablados, vencendo diversos adversários e despontando na imprensa como exímio lutador da arte marcial nacional Mestre Bimba possuía um corpo avantajado, homem de grande estatura, preparado psicologicamente para os embates, tipo perfeito para referenciar a educação física e desportiva que fez parte dos discursos sobre a cultura do corpo.[24] Essa foi uma condição pessoal imprescindível para que ele pudesse colocar a capoeira no campo de combate com outras lutas. Mestre Bimba retirou o lado lúdico da capoeira nesses embates de ringue. Dizia que não iria recorrer ao Urucongo (berimbau), nem ao Pandeiro nas competições desportivas, já que esse tipo de demonstração poderia ser constatada em outros momentos em que a capoeiragem tinha uma feição "sensacional". Para o desenrolar das lutas que estava prevendo, Bimba ressaltou:

"a necessidade de a polícia regulamentar essas exibições, de acordo com as regras compendiadas por Aníbal Burlamaqui (Zuma), no seu trabalho Ginástica Nacional - (Capoeiragem) metodizada e regrada, lançado em 1928, no Rio de Janeiro". [25]

---

[23] Raimundo Alves de Almeida Itapoan. Op cit., p.16

[24] ver Júlio César Tavares. Capoeira Arquivo Arma. Brasília, dissertação de mestrado no departamento de sociologia da UNB. 1984. P. 102 e Luiz Renato Vieira. O jogo da capoeira. Cultura Popular no Brasil. Rio de Janeiro. Editora Sprint. 1995, pp..60-68. Nesses trabalhos os autores afirmam a existência de uma ideologia de Estado voltada a disciplinar o corpo a partir da Educação Física.

[25] Jair Moura. Op. cit., p. 69.

Nesse depoimento está caracterizada uma relação regional na construção de uma tradição no universo da capoeira, já que ele afirma ter utilizado as propostas de Aníbal Burlamaqui para a esportivização da capoeira. Aníbal Burlamaqui foi um praticante da capoeira, o nosso já conhecido " Zuma" da cidade do Rio de Janeiro. Ele escreveu o manual sobre a capoeira, que utilizamos como fonte de análise no terceiro capítulo, tornando-se um dos difusores dessa prática como uma luta nacional. O Rio de Janeiro foi um dos pontos altos no que concerne à difusão de idéias sobre as formas de aproveitamento da capoeira como esporte nacional e acredito que essas iniciativas tenham adquirido grandes adesões na comunidade da capoeira, dando assim, base política ao movimento em direção às academias, liderado por Bimba em Salvador. O próprio Zuma, como já visto anteriormente, possuiu uma academia no Rio de Janeiro, nas primeiras décadas do século XX. O movimento de mutação na prática da capoeira teve proporções inter-regionais, ou seja, fez parte de discussões elaboradas por alguns grupos de capoeiras de Salvador e do Rio de Janeiro.

A princípio, mestre Bimba articulou uma série de propostas em relação à prática, organizando seu lado desportivo e mantendo a ludicidade em separado. Ele agrupou um grande número de exímios lutadores. Em 1936, Mestre Bimba é aclamado pelo jornal A Tarde, de "campeão na capoeira". Ele declarou, nessa data, que há dezoito anos jogava capoeira e fez a exposição, ao repórter do jornal, de algumas regras dessas competições que aconteceram na época.

"Para evitar enganos e más interpretações e no intuito de tornar os encontros de capoeiragem mais interessantes e mais violentos, todos os golpes e truques de capoeiragem entrarão em jogo. Os adversários poderão se apresentar com os golpes que conhecerem. Fica assim lançado o desafio aos que praticam e conhecem a capoeiragem, como também a qualquer outro lutador (Jiu-Jitsu etc) eu os enfrentarei com minha capoeira".[26]

[26] A Tarde. Salvador, 16 de março de 1936, p. 12.

Para Bimba, tais confrontos não deveriam ser regulados, pois a capoeira é uma luta "instintiva". Em se tratando de um "assalto cortês" ele destacou alguns golpes proibidos que foram os dedos nos olhos, pancada nos órgãos sexuais, dentadas e puxões de cabelos.[27]

Bimba teve o claro objetivo de fortalecer a capoeira no espaço das lutas marciais, desafiando outros lutadores da capoeira e de outras modalidades. Nesses desafios, ele e seus alunos obtiveram diversas vitórias. No dia oito de março de 1936, mestre Bimba enfrentou José Custódio (Zey) na Praça da Sé, vencendo-o.[28] Bimba teria ganho de Zey por 15 pontos contra dois.[29] A contagem de pontos era feita por um juiz e seguia a seguinte tabela: "cabeçada no aú (derrub.) 3; cabeçada no aú (ating.) 1; meia lua e armada na face 2; meia lua e armada atingida 1; calcanheira 1, tesoura derrubada 2; tesoura atingida 1; balão açoitado 2; balão arqueado 2; colar de força 3".[30]

Essas lutas geralmente aconteciam no "Stadium Odeon" e foram bastante freqüentes no espaço desportivo de diversos jornais da cidade de Salvador. O Stadium Odeon, também conhecido por Parque Odeon, foi inaugurado no dia seis de fevereiro de 1936. Ele foi construído nos terrenos da Praça da Sé. Era constituído de diversas instalações, das mais modernas para a época, com serviço de restaurante e bar. Tornando-se um ponto de encontro da cidade.[31] Desde 1935, já vinham se intensificando os eventos desportivos de luta na cidade de Salvador. Eram freqüentes os embates entre boxeadores, praticantes de luta livre, capoeira e outras modalidades.[32] Na inauguração do Parque

---

[27] Ibidem.
[28] Diário de Notícias. Salvador, 11 de março de 1936, p.17.
[29] Diário de Notícias. Salvador, 9 de março de 1936., p30.
[30] A Tarde. Salvador, 16 de março de 1936., p.12.
[31] O Imparcial. Salvador, 7 de fevereiro de 1936, p.7.
[32] Estado da Bahia. Salvador, 29 de outubro de 1935, p.10. Ver também Diário de Notícias. Salvador, 1 de agosto de 1935, p.13. esse jornal registrou a grande disseminação do Jiu-Jitsu e da luta –livre na cidade de

Odeon, mestre Bimba já era um referencial para os adoradores dessa atividade desportiva. Grande parte da assistência gritava "Bimba é bamba" quando ele subiu ao tablado para enfrentar Henrique Bahia.[33]

Esse movimento desportivo foi importante para que a capoeira pudesse despontar no cenário nacional enquanto uma importante luta. Mas nem sempre agradou "gregos e troianos": "Como é sabido a capoeira é oriunda da raça angola (...) Ora Sr. Redator, a capoeira é uma espécie de Jiu-jitsu atrasado, o seu mister é eliminar o adversário...".[34]

Um determinado leitor ao enviar uma carta ao jornal Diário de Notícias revela um olhar que discrimina a capoeira enquanto uma luta desportiva. Assim ela também foi vista como uma expressão desportiva de menor valor frente a outras modalidades de artes marciais. Mas também existiram aqueles que elogiaram a capoeira, como foi o caso do repórter do jornal Estado da Bahia, que exaltou a participação da capoeira nas noitadas do "Odeon".[35]

No entanto, com o passar do tempo, mestre Bimba foi orientando seus discípulos a retirarem a capoeira do ringue. Se nos anos trinta, o mestre teve como estratégia colocar a capoeira entre as lutas marciais vigentes na época, na década de quarenta, ele, em debate com outros lutadores, já não defendia a mesma opinião. Jaime Ferreira, um exímio lutador de Jiu-Jitsu, em fevereiro de 1946, através de carta ao jornal A Tarde resolveu desafiar para uma luta de ringue o mestre Bimba:

"Prezado redator – um grande abraço. Não era minha intenção perder mais tempo com a famosa luta regional, mas tendo um anônimo qualquer se servido das abalizadas colunas do seu apreciado jornal para tecer umas erradas apreciações a respeito do Jiu-Jitsu, sou obrigado, a contragosto, a dar-lhe a devida resposta. Como é sabido, eu desafiei

---

Salvador. Para obter um quadro mais elaborado dessas lutas ver o trabalho de Frederico de Abreu. Bimba é Bamba. Salvador, 1997. Mimeo.

[33] Estado da Bahia. Salvador, 6 de fevereiro de 1936, p.12.

[34] Diário de Notícias. Salvador, 11 de março de 1936, p.12.

[35] Estado da Bahia. Salvador, 6 de março de 1936, p.12.

"mestre Bimba", ou qualquer outro adepto seu para uma luta contra o Jiu-jitsu. Saiu uma resposta no "A Tarde" aceitando o desafio em nome de Rozendo, tido como melhor aluno de Bimba. Procurei entrar em entendimento para realizar a luta. Fui com Dijalma Santana e o Sr. Grimaldi, aluno e adepto de Bimba, que foi testemunha de tudo, até a "academia" da regional. Facilitei tudo, até demais, para que fosse realizada a luta. Concordei em lutar com o Rozendo sem ele vestir Jimono, no soalho puro, sem ring. Enfim, tudo fiz para ele aceitar a lutar. Porém, depois disso, ele, com a maior calma deste mundo disse que só lutaria por 5 contos... Vi logo que ele e os da "regional" não queriam lutar, têm medo de perder. A tal "luta regional" pelo que observei na "academia" de "mestre Bimba", não é capoeiragem, não é luta, e tão pouco regional – isto é, nossa, do Brasil. É uma mistura que ele fez de várias lutas (alguns golpes) intitulando-a erradamente de regional. Na minha opinião não vale nada. Pode ser muito boa para exibição com música e reco-reco ou para uma briga com quem nunca praticou o verdadeiro esporte. Porém para enfrentar o Jiu-Jitsu e a luta livre, perderá, positivamente."[36]

Jaime Ferreira foi um grande desportista da época e nesse seu desafio à capoeira buscou desqualificá-la enquanto luta. Ele negou o caráter nacional da capoeira e evidenciou seu lado lúdico para desmerecê-la no campo da eficiência desportiva. Por fim, ataca seus praticantes como pessoas que não possuíam "coragem desportiva". O trecho da carta acima, apesar de longo, esclarece um outro momento que atravessava mestre Bimba na construção de sua capoeira regional. Vamos, a partir de agora, acompanhar a resposta de mestre Bimba, que compareceu à redação do jornal A Tarde e declarou que desejava dar esclarecimentos ao público acerca de sua luta:

"a regional não é luta para ringue. Ela não obedece as regras convencionais nos encontros pugilísticos, é uma luta para situações decisivas e na sua ação tudo vale. Por isso a sua exibição em público, nesse sentido tornar-se-ia de uma ação bárbara que provavelmente provocaria a reação dos espectadores e intervenção da polícia (...) a regional é na verdade, como o Sr. Jaime Ferreira procurando desvalorizá-la, ressaltou uma reunião de golpes por mim estudados e reconhecidamente eficientes, tendo por base o "gingado" e as manhas da capoeiragem de angola que tanto nos acostumamos a ver na rampa do Mercado Modelo e em tantos outros lugares da nossa velha cidade do Salvador".[37]

---

[36] A Tarde. Salvador, 1 de fevereiro de 1946, p.18.

[37] A Tarde. Salvador, 7 de fevereiro de 1936, p.17. A carta não redigida por mestre, pois, segundo seu filho Manoel Machado (mestre Nenel), ele era semi-analfabeto.

Mestre Bimba reconhece ter implementado modificações na prática da capoeira, principalmente, diversos golpes de outras procedências, que a distinguia da antiga capoeira. Para ele, sua capoeira era regional, porque só poderia ser encontrada na Bahia. Ele afirmou que a regional não era luta para ringue e que nunca a teria apresentado como tal. Disse que se "subi nos ringues a (sic) onze anos atrás foi simplesmente para que ficasse estabelecida a diferença entre a capoeiragem propriamente dita e a luta que ensino". Para ele, não se poderia fazer julgamento de uma luta que não obedece a regras e afirma a impraticabilidade de um encontro satisfatório entre lutas diferentes.[38] Disse que as regras de luta acabavam tirando a eficiência da capoeira.

Jaime Ferreira tentou desafiar os praticantes da capoeira regional mais uma vez, escrevendo ao jornal A Tarde uma réplica à resposta de Bimba. Mestre Bimba não aceitou e a partir daí iniciava-se o movimento de retirada da capoeira regional dos embates de ringue.[39]

Mestre Bimba iniciou o processo de propagação da capoeira com outro sentido, produzindo um agrupamento de capoeiras dentro dos moldes desportivos e de espetáculo artístico, realizando diversas apresentações por todo o Brasil no decorrer de seus anos de vida. Mas, ao final dos anos 40, as relações sociais de mestre Bimba encontravam-se ampliadas e ele já havia liderado o movimento de academização da capoeira em Salvador.

Outra grande transformação na prática da capoeira foi a relativa padronização das indumentárias, dos aspectos lúdicos e dos movimentos de corpo. partir de uma seqüência de fotos referentes às décadas de trinta e quarenta, pude perceber alguns aspectos das

---

[38] Ibidem.
[39] A Tarde. Salvador, 12 de fevereiro de 1946, p.11.

modificações implementadas por mestre Bimba na prática da capoeira.[40] A partir delas, consegui entender algumas dimensões sobre os movimentos da capoeira, indumentárias e aspectos lúdicos. Em uma foto mais antiga (Página seguinte, fig.13), Bimba encontra-se aplicando uma cabeçada. Essa cena desenrolou-se na rua e no fundo da foto aparece um prédio antigo. Em outra foto, Bimba aparece com um vestuário um tanto comum no guarda-roupa dos moradores na cidade de Salvador (fig. 3).

Mais adiante, em outra foto, Bimba aparece com os alunos, percebe-se que não existe uniforme, as roupas são no estilo social, calças de diversas cores, camisas em tom claro de modelos diferentes. São dezoito pessoas que aparecem na foto. Bimba está abaixado, com o berimbau na mão (fig.6). Várias fotos de Bimba jogando revelam uma seqüência de movimentos do treinamento da capoeira: cinturas desprezadas, meia luas, cabeçadas e rasteiras, são os registros dessa seqüência fotográfica (fig. 4,5,11,12). Em algumas fotos aparecem Bimba e outros praticantes tocando Berimbau e Pandeiro (fig.14).

Temos nessa descrição das imagens, três questões históricas que abrem uma "janela" para entendermos a invenção de uma tradição para a capoeira regional. A primeira questão é saber se havia algo típico, marcador de identidades nos trajes dos capoeiras. As outras duas questões consistem no caráter lúdico e nas características dos golpes da capoeira.

Sobre os trajes, nas primeira década, não me parece ter havido nada que marcasse uma diferença. Nas primeiras fotos a uniformização ainda não estava consolidada na prática da capoeira. E alguns aspectos tidos como da capoeira podem não ter sido especificamente dela. Por exemplo, os chapéus grandes, de abas largas, usados por alguns capoeiras, podem ser específicos dos grupos de pescadores. Parece ter existido um grande

[40] As fotos utilizadas fazem parte do arquivo de Jair Moura. Selecionei apenas algumas mais antigas.

Fig. 01

Fig. 02

Fig. 03

Fig. 04

Fig. 05

Fig. 06

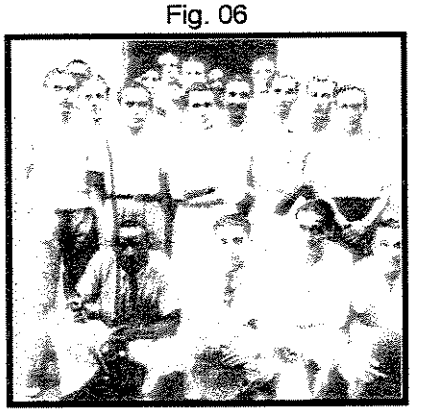


Fig. 07

Fig. 08

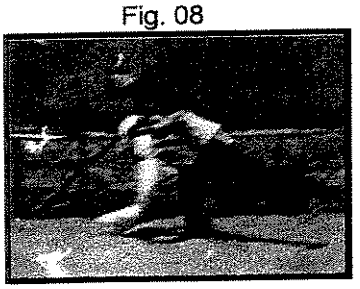


Fig. 09

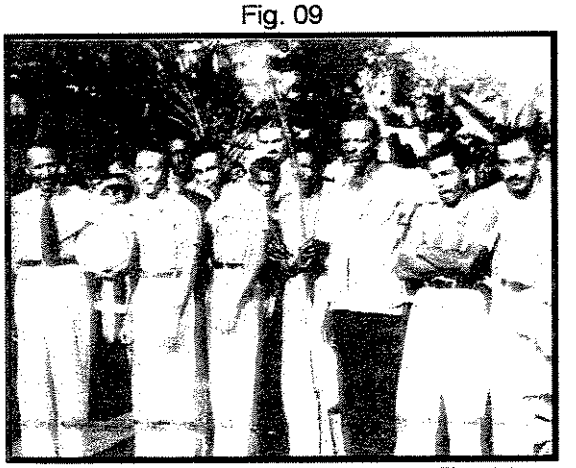


Fig. 10

Fig. 11

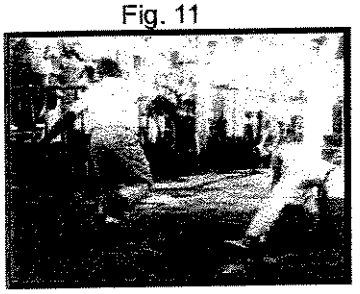


Fig. 12

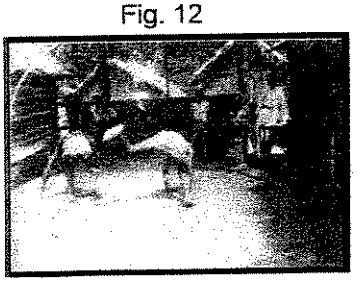


Fig. 13

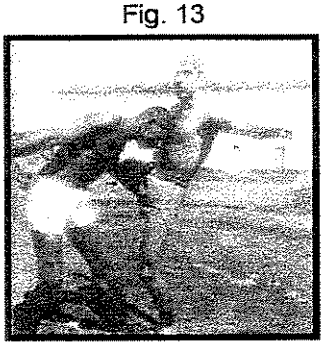


Fig. 14

Fonte:
Arquivo Jair Moura

número de pescadores que jogavam a capoeira. Mas, com o decorrer do tempo, já aparecem fotos apresentando a uniformização da capoeira regional. Sobre a parte lúdica, as fotos revelam a presença histórica do berimbau enquanto parte dos rituais da capoeira, além dos pandeiros. Sobre os golpes, mestre Bimba afirma que a capoeira possuía os seguintes golpes: "meia lua de frente, meia lua de compasso (rabo de arraia) meia lua armada, aú pela direita e pela esquerda, cabeçada, chibata, rasteira, raspa, tesoura fechada, balão, leque encruzilhada, calcanheira e deslocamento". Ele disse ter introduzido: "vingativa, banda trançada, balão em pé, balão arqueado, balão colar de força, cintura desprezada, cintura de rins, gravata cinturada, tesoura aberta, bênção, salto pescoço, sopapo galopante, godemo, cotovelo e dentinho".[41] Adiante, veremos alguns aspectos rituais na aprendizagem da capoeira de mestre Bimba.

A capoeira administrada por Mestre Bimba possuiu um pouco de seu perfil militarista, pois Bimba utilizava os treinamentos de "emboscada", semelhantes aos treinamentos de guerrilhas em mato, realizados nas forças armadas:

> "...no curso de especialização havia uma matéria dedicada especificamente as emboscadas ... durante as aulas de emboscadas os alunos eram divididos em dois grupos... o primeiro de armadores da emboscada ...constituída por pessoal mais experimentado...encarregados de preparar as emboscadas...o segundo, por alunos do curso atual..."[42]

Esses treinamentos passaram a fazer parte do ritual de aprendizagem da capoeira Regional, tendo sido deixados de lado com o decorrer do tempo. Mestre Bimba também adaptou a prática da capoeira ao ritual da formatura. Os formandos haviam sido seus alunos e tinham completado um certo tempo de treinamento, alcançando um certo nível de domínio da luta. Cada formando possuía uma madrinha, com as quais sentavam em cadeiras postas em círculo, já dando o sentido que o ritual da capoeira apresenta. A

[41] A Tarde. Salvador, 16 de março de 1936, p.12.
[42] Ângelo A Decanio Filho. Op. Cit., p.57

participação da madrinha no ritual era um dos papéis principais, cabendo a elas entregar aos alunos o lenço e a medalha. A capoeira nesse momento é uma prática masculina e a estratégia das madrinhas dava condições da participação feminina no mundo dos capoeiras.[43] O lenço que elas entregavam simbolizava uma forma de Bimba homenagear os capoeiras do passado que, lendariamente, usavam um lenço de seda no pescoço para evitar o corte da navalha do adversário. Os lenços eram em quatro cores: o azul representava o primeiro nível, o vermelho, o segundo, o amarelo, o terceiro e, finalmente, o branco, o qual o aluno somente recebia quando tornava-se um "mestre charangueiro", dominando tanto a luta quanto os procedimentos lúdicos da prática.[44] Já a medalha creio ser uma das formas de esportivização da capoeira.

O ritual de formatura de mestre Bimba teve lugar para a palavra. Cabia ao orador expor os fundamentos do ritual de formatura e fazer um histórico sobre a capoeira. Os alunos realizavam o jogo da capoeira e as demonstrações de movimentos de rara beleza, chamados "jogo do floreio" e "cintura desprezada".

Na formatura, Bimba costumava chamar cada aluno e pedir que demonstrasse alguns golpes,e não podia errar; caso errasse recebia uma multa. Bimba multava em cervejas, quem chegasse atrasado ou cometesse alguma falta. Um costume que talvez tivesse adquirido no candomblé, onde é de praxe multar as faltas cometidas.[45]

Outro ritual de fogo, praticado na academia de Bimba, era o "tira medalha". O objetivo do formado antigo era tirar com o pé a medalha do peito do formando. Caso o

---

[43] Uma boa pesquisa histórica sobre a participação das mulheres na capoeira ainda está para ser feita. Mas pelo que as fontes indicam, tal participação feminina foi muito pequena. Temos alguns casos de prisões de mulheres jogando a capoeira no Rio de Janeiro e cantos da capoeira que mencionam a participação feminina na capoeira baiana. Como exemplo baiano temos o caso de "Dona Maria do Camboatá" e "Maria doze homens".

[44] Ver entrevista com mestre Bimba, realizada na cidade de Goiânia por seu aluno Osvaldo. Sobre o uso de lenços no pescoço pelos capoeiras da tradição passada, tive a oportunidade de sistematizar material referente aos registros de preso por capoeira na ocasião de chegada na delegacia policial. Esse material traz o registro das indumentárias dos presos. Não existe uma menção sequer ao uso de lenços.

[45] Ele também incentivava seus alunos a participar de um ritual do candomblé chamado de "quitanda de Iao" quando os erês (entidades infantis) expõem tabuleiros de frutas para serem vendidas ou "furtadas". Os alunos de Bimba deveriam tentar furtá-las, treinando assim a rapidez. O perigo estava em receber uma varada dos erês que se mantêm, nesse ritual, com uma vara nas mãos (atori).

aluno formado conseguisse retirar a medalha, o novato não poderia se formar, parece que esse fato só aconteceu duas vezes. A maior parte do tempo da formatura era ocupado pelas rodas livres e rodas de samba. No final havia uma demonstração de "samba duro".

Mestre Bimba também fazia a sua preleção para os novos alunos e o material proveniente dessas palestras é de fundamental importância para penetrarmos em aspectos do cotidiano da capoeira nos terreiros e nas academias, onde ocorreu a invenção da regional. Em suas preleções, com seus quase setenta anos, homem de grande sabedoria, Bimba ensinava sobre a vida, os perigos das ruas, da malandragem nas rodas da capoeira, forjando traços na personalidade dos praticantes. O capoeira tinha que estar sempre em vigilância, preparado para tudo, o que filosoficamente se tornava uma forma de viver, de levar a experiência da capoeira para as vivências na sociedade.

Nesse sentido, o ritual servia como elemento formador do corpo físico e psicológico do capoeirista, integrando a prática de luta e o caráter lúdico próprios à capoeira. Mestre Bimba não só implementou mudanças na prática da capoeira, como manteve certos aspectos de continuidade. Um é o próprio "ritual de conflito":

> "Meninos não se metam em brigas. Se souberem que numa rua qualquer, está acontecendo alguma, voltem, passem por outra. Mas se no atalho, também houver, sem que haja meios de evitá-la, vão em frente, com segurança. Vocês não podem sair perdendo e voltar para casa pra fazer tratamento na cara. Iodo e arnica custam caro e o pai de vocês não é ladrão para gastar dinheiro à toa."[46]

Essa filosofia deixa a possibilidade do conflito como parte inerente da cultura da capoeira, colocando o objetivo da vitória. Portanto, o conflito sempre esteve presente na capoeira, mesmo após algumas mudanças nas formas de praticar. O que ocorreu, no entanto, foi o controle do conflito, com sua retirada parcial das ruas, colocando-o nos moldes desportivos das academias. Vamos construir uma visão mais detalhada acerca dos locais em que a capoeira Regional aparece enquanto um evento cultural, e das pessoas que

[46] Jair Moura. Op cit. p. 28.

a praticaram. Inicio buscando entender o fenômeno que foi o surgimento das academias de ensino, e em relação a essa questão mestre Bimba disse que:

"Desde 1918, que ensino capoeiragem. Adaptei vários golpes à "capoeira", praticada por um descendente de raça africana, de nome Nozinho Bento, mais conhecido por Bentinho, que muito se destacou nesse setor, pela sua extraordinária habilidade..." .[47]

A prática da capoeira em espaços determinados foi bastante anterior à oficialização da primeira academia, pois já existia uma certa aceitação dessa prática cultural. Itapoan diz que até 1927 a capoeira era praticamente ilegal e que Bimba conseguia alguns tostões tirados em vaquinha para pagar ao delegado e poder ensinar a sua capoeira.[48]

A partir da análise da série fotográfica já mencionada, o leitor poderá me acompanhar em alguns aspectos do cotidiano do mestre e descobrir o surgimento das academias, elemento importante para o entendimento da formação histórica da capoeira no século XX.

A seqüência fotográfica proporciona uma visão, tanto social quanto espacial, do grupo de capoeira ligado ao mestre Bimba. O local é simples, com um banco de madeira grande, cerca de bambu, chão de terra. Esse foi um importante local de treinamento, denominado Roça do Lobo (fig. 1,4,5).

A Roça do Lobo era em um fundo de quintal, um terreiro. Esse local aparece nos primeiros movimentos de retirada da capoeira das ruas para levá-la até o que é hoje, em sua forma de organização de base: as academias, instituições sócio-culturais, enquadradas em uma demanda comercial. Bimba fundou a Roça do Lobo, nos anos 40, e uma reportagem, que relaciona Bimba à cultura negra, escrita por Ramagem Badaró em 1944, nos dá uma visão desse local de treinamento.

---

[47] Jair Moura. Op. cit. p. 28

[48] Ibidem. p17. O hábito de praticar a capoeira também esteve presente na vida de diversos agentes policiais, formando laços de cumplicidade e proteção.

A Roça do Lobo ficava localizada na periferia de Barris, um bairro de classe média de Salvador. Pela descrição de Badaró tudo indica que seja uma "favela" ou "invasão", pois ele menciona a desordem das casas de taipa situadas no Vale do Dique.

"Quando comecei a descer pela picada aberta na ladeira, pés descalços e calosos daquela gente que nasce com o atavismo dos párias e a herança do infortúnio, já o som dos urucongos traziam aos meus ouvidos o cartão de boas vindas do terreiro de Mestre Bimba".[49]

O lugar onde esteve situada a Roça do Lobo era um local de concentração de "negros" pobres e Badaró pôde presenciá-los reunidos pelo som dos berimbaus, formando uma roda de capoeira, onde Mestre Bimba, em seus tempos áureos, demonstrava seus conhecimentos sobre essa prática. Badaró menciona a presença de um grande número de crioulas, negras e cabrochas cantando e batendo palmas, enquanto dois capoeiras "suarentos e respirando forte", se golpeavam mutuamente, no jogo da capoeira. O Berimbau parou e entrou mestre Bimba, ovacionado por toda a assistência:

"Um preto agigantado entrou no círculo formado pelo povo. Sorrindo. A multidão aplaudiu com mais força. O sol bateu-lhe de rijo no rosto escuro iluminando-lhe as feições. Era de fato alto. O rosto oval. Os olhos fundos escondidos numa testa saliente. Nariz chato. Carapinha rala quase careca. E um Bigode pequeno, ralo, em forma de triângulo sobre os lábios grossos. Mas no conjunto era simpático".[50]

Deixando de lado a descrição física de Bimba feita por Badaró, cabe ressaltar o papel de liderança exercida por mestre Bimba nessa comunidade. Bimba era reconhecido por todos como um representante da comunidade, aceito e principalmente incentivado pelos seus pares. A comunidade participava das festividades organizadas por ele. Esse movimento de coesão cultural, de um certo grupo específico, permitiu a organização de um potencial político de negociação frente aos grupos dominantes. Bimba, com seu grupo, foi o responsável por registrar a primeira academia de capoeira no Brasil, no ano de 1937. O ensino da capoeira, nesse período, ainda estava nos fundos de quintais e principalmente nas esquinas das ruas de Salvador. A primeira iniciativa de Bimba em abrir um espaço de ensino da capoeira não ocorreu com a Roça do Lobo e sim, em 1930, quando da fundação

[49] Jair Moura. Op. cit. p. 70
[50] Ibidem. p. 72.

do "Clube de União em Apuros", para ensino e divulgação da capoeira. Esse "clube" tinha como objetivo ensinar as pessoas a se defenderem dos perigos de possíveis assaltos e agressões.

Cabe ainda esclarecer mais um pouco sobre os amigos de Bimba, seus companheiros de roda. Uma reconstituição mais detalhada dos praticantes de capoeira, que formaram o grupo de mestre Bimba, na primeira metade do século, é um procedimento que foge aos limites dessa abordagem, mas devo informar ao leitor mais alguns aspectos importantes na complementação destas análises. Refiro-me às classificações raciais e de classe possíveis de serem realizadas a partir das constatações feitas sobre os grupos sociais para quem mestre Bimba administrava suas aulas.

Em algumas fotos de Bimba e seu grupo, na Roça do Lobo (fig.9) podemos perceber a uniformização dos "discípulos": estão todos de camisas brancas com listras verticais, calças compridas, também iguais, cinto, um possui gravata, todos com cabelos cortados e barbeados. Diversas tonalidades de pigmentação na pele dos integrantes do grupo que aparece na foto, demonstram a possibilidade de classificações raciais variadas. Mas percebe-se que a maioria dos indivíduos pode facilmente ser classificada como "negra". Já em outra foto do mestre Bimba e seus alunos nota-se que são brancos, parecendo visivelmente um grupo de classe média (fig.6). Bimba parece ter dirigido seu trabalho tanto à pequena burguesia, quanto às classes mais pobres de Salvador. Inclusive mestre Bimba afirma no jornal A Tarde, em fevereiro de 1946, que a maioria de seus alunos era de estudantes e trabalhadores: "a regional não têm profissionais, a totalidade dos meus alunos é constituída de estudantes e de pessoas que tem outros mister que não fazer vida de esporte."[51]

A capoeira iniciou sua expansão lentamente. Os capoeiristas precisaram aperfeiçoar suas invenções no universo da capoeira, romper com os estigmas sociais de serem praticantes de uma expressão corporal carregada de conotações negativas. Uma das

[51] A Tarde. Salvador, 7 de fevereiro de 1946, p.13.

estratégias, como já mencionado, foi a de colocar a capoeira no campo de batalha das lutas marciais; outra a de engendrar a capoeira na cultura dos jovens das classes médias. Dizem que mestre Bimba somente aceitava, em sua academia, alunos que trabalhassem ou estudassem. Talvez quisesse dessa forma apagar o estigma de prática cultural discriminada que acompanhava a capoeira; costumava dizer que tirara a capoeira "debaixo do pé do boi", ou leia-se: da merda! Assim mestre Bimba buscou anular o discurso que colocava a capoeira enquanto prática marginal.

Mestre Bimba realizou a expansão da capoeira por diversos locais do país. Geralmente deixava alguns de seus alunos administrando aulas de capoeira.[52] Ele aparecia constantemente nos eventos políticos, principalmente a partir do Estado Novo. Em 1953, Bimba foi cumprimentado por Getúlio Vargas no palácio do governo em Salvador. A capoeira aparece assim como uma expressão da cultura nacional, apresentada como parte do folclore baiano. Dessa forma, os "estilos" de capoeira praticados na Bahia passam a dominar as expressões dessa prática cultural. Assim, Bimba foi assumindo o papel de liderança no universo dos praticantes da capoeira, fazendo contatos políticos, abrindo espaços para seus alunos expandirem sua capoeira Regional e ganhando espaço entre os grupos de classes médias e altas da sociedade. Essa estratégia aparece claramente na fala de Jair Moura:

"nas suas reminiscências, Bimba sublinhava que a maior parte dos seus alunos eram estudantes de medicina (...) Bimba guardava (...) cartas e fotografias do seu arquivo pessoal. Li missivas de escritores como Donald Pierson e Monteiro Lobato (...) Vi diversas fotos de Bimba em companhia de Getúlio Vargas, Renato Onofre Pinto Peixoto (...) Entre seus discípulos tinha, em particular estima, o desembargador Décio dos Santos Seabra, Newton Sales,Gama Lobo". [53]

---

[52]ver Raimundo Alves Itapoan. Op. Cit., pp.137-147. Mestre bimba realizou diversas exibições por todo o Brasil. Em 1937, exibiu-se no Ceará; em 1949, em São Pauloe em 1956 no Rio de Janeiro e em diversas outras cidades.

[53] Jair Moura, Op. Cit., p. 37

Jair Moura esclareceu que antes da fundação do Clube de União em Apuros, o mestre ministrava seus ensinamentos em domicílio e, nessa época, seus alunos eram geralmente políticos, membros de famílias da elite, de projeção na sociedade. Bimba conseguiu infiltrar-se, a partir da prática da capoeira, em meios sociais das classes altas. Entre os representantes dessas classes, praticaram a capoeira encontrei Araújo Lima, Engenheiro e Governador de Guaporé, o cientista Nelson de Souza Oliveira, o estudioso Newton Sales e outros.

Pode-se então caracterizar uma expansão da capoeira em novos moldes, a partir dos anos 30 de nosso século. Estudantes, folcloristas e políticos profissionais assediaram os grupos sociais produtores da cultura popular. Aos políticos (deputados, vereadores e militantes de base) continuou interessando a penetração nesse tipo de comunidade, principalmente a partir da ampliação do universo de votantes nas cidades. Aos capoeiristas também interessaram tais interações, no sentido de que ganharam maior acesso à imprensa, proteção e talvez algum incentivo por parte das políticas de governo, o que também os legitimou como grupo de lideranças culturais.

As mudanças que mestre Bimba efetivou na prática da capoeira podem ser demarcadas em pelo menos, três níveis: as relacionadas à educação física, as relacionadas aos aspectos artísticos e as relacionadas à organização social e política. Os aspectos relacionados à educação física colocaram o corpo em um sistema de desenvolvimento regrado, dirigido para a repetição dos movimentos em séries temporais. Os aspectos artísticos receberam uma forma pré-determinada surgindo uma organização e hierarquia dos instrumentos. Os aspectos sociais e políticos redimensionaram a prática da capoeira, retirando-a das ruas e inserindo-a no contexto de construção dos símbolos nacionais. Essas transformações receberam diversos significados sociais dependendo do ponto de vista dos grupos ou dos indivíduos mas, do ponto de vista dos produtores, representaram aspectos importantes na elaboração de uma nova tradição para a capoeira. Vamos ver alguns aspectos sócio-econômicos de mestre Bimba e sua despedida da Bahia e do mundo.

Mestre Bimba, já pelo final da década de sessenta, encontrava-se em uma posição social que pôde proporcionar-lhe algumas vantagens. Ele ocupava uma posição de liderança cultural no mundo dos capoeiras. Itapoan chegou a mencionar que mestre Bimba "somente andava de táxi". Mas alguma coisa em Salvador lhe desagradava. Talvez mestre Bimba estivesse farto de ser chamado nas solenidades e receber promessas, talvez esperasse um incentivo de grande envergadura por parte do Estado, pois diz Itapoan que ele alegava que os "poderes públicos nunca o ajudaram". Em 1973, mestre Bimba resolve abandonar Salvador, sua terra de tantas glórias no mundo da capoeira, das festas de rua, dos peixes e banhos de mar, onde andava constantemente de táxi. O que teria levado o mestre a arriscar ir para outra cidade, de menor envergadura, como Goiânia?

Certa vez mestre Bimba foi fazer uma apresentação de sua capoeira em Goiânia e comentou ter gostado muito da cidade. Acabou recebendo o convite de um aluno chamado Oswaldo, a quem repudia em entrevista ao Diário de Brasília em primeiro de outubro de 1973:

"Aquilo é um lobo. Eu lhe dei o diploma porque havia me prometido que quando eu viesse para cá continuaria praticando comigo. Me prometeu duas casas completas. E o que é casa completa? É toda mobiliada né não? Teve dia que eu com tanta gente para tratar, falava com ele no jóquei e tinha a coragem de me dar dez cruzeiros. Meus filhos me diziam antes de vir: Lá mainha vai poder ver televisão. Mas o lobo me enganou".[54]

Bimba, na entrevista ao jornalista em Brasília, demonstrou um grande ressentimento para com Oswaldo, seu aluno, que lhe prometera casas mobiliadas e outras coisas mais. Esse ressentimento, ao que parece, é oriundo de uma desavença por causa de um acerto de contas relativo a uma apresentação artística de capoeira. Esse tipo de conflito, entre os capoeiristas, veio a repetir-se por diversas vezes. A luta pelo mercado de ensino, pelos espaços de *shows*, viagens e as diversas formas de pratica-la tornaram-se, no

[54] Raimundo Alves Itapoan. Op Cit., p. 21. No decorrer do trabalho Oswaldo terá direito a colocar suas opiniões sobre a ida de Bimba para Goiânia e se defender das acusações.

último quartel deste século, os principais motivos de conflitos entre os praticantes da capoeira.

Talvez mestre Bimba estivesse mesmo "magoado" com o tratamento por parte das autoridades de Salvador e desejou um reconhecimento que lhe proporcionasse melhorias no nível de vida. A proposta de Osvaldo "encaixou como uma luva": partir para Goiânia, mudar de vida, quem sabe dar aulas na universidade, montar uma grande academia. Bimba resolveu aceitar a proposta e vendeu pelo menos três casas e a posse de sua academia de capoeira para um aluno formado: o Vermelho.

Mestre Bimba ainda fez uma última formatura que saiu na imprensa como a "Formatura do Adeus". Para ele talvez aquela formatura realizada em Mataripe a pedido de Vermelho, tivesse sido sua festa de despedida. Ia embora, desbravar outras terras, como um bom capoeira, não podia parar, aceitando o desafio. Talvez lhe tenha partido o coração, deixar o Terreiro de Jesus, o elevador Lacerda, as rodas de capoeira no largo, os velhos amigos, ficar longe do ferro e do barro que materializa seus ancestrais. Talvez tenha sido terrível. Mas Goiânia significou também outro mundo, outra vida; apesar da tristeza, sempre é bom começar de novo.

Em Goiânia, mestre Bimba ensinou capoeira no Jóquei Club, no Diretório Central dos Estudantes, na Escola Superior de Educação Física e em uma academia. Dona Nair, uma das mulheres que aparecem como sua esposa, disse que Bimba se sentia enganado, mas que não voltava à Bahia por orgulho. Acho que posso entender, pois palavra de rei não volta atrás. Seria vergonhoso para ele, depois de toda aquela despedida, um ano depois estar de volta, talvez não ficasse bem para sua posição. Mestre Bimba não ficou muito tempo em Goiânia e morreu um ano depois.

Mestre Bimba morreu e deixou, pelo que dizem, duas famílias: de Dona Nair e Dona Alice, com vários filhos. Ao que tudo indica, Mestre Bimba fizera cerca de 10 filhos

somente na Bahia.[55] As mulheres que aparecem nas crônicas, nos cantos de capoeira e nos depoimentos são duas: Dona Nair e Dona Alice. Não tenho muitas referências sobre elas a não ser na ocasião da morte de mestre Bimba. Mas pelo menos Dona Alice virou mulher lendária em um canto da capoeira: "Dona Alice não me pegue não, não me pegue, não me agarre, não me ponha a mão".[56]

Bimba morreu pobre, provavelmente como quase todos os capoeiras de sua época. Não que lhe faltasse o feijão e o arroz de cada dia, a festa com os amigos, até um dinheirinho para andar de táxi, pois, ao que parece, não possuía carro.[57] Em Salvador, mestre Bimba possuía privilégios e poderes adquiridos através do conhecimento da capoeira, o que o colocou como representante cultural da comunidade, o que também significou o exercício de uma certa liderança política, pelo menos, em sua comunidade.

Mas é óbvio que não se pode viver de homenagens, medalhas e viagens. Os seres humanos, em nossa sociedade contemporânea, na qual imperam os desejos consumo, o poder de consumir é medida de ascensão social: desejam acumular capital, comprar melhores casas, melhor mobília, outro carro e realizar inumeráveis outros desejos. Mestre Bimba também desejava pelo menos propiciar as condições necessárias para que sua mulher (Dona Nair, que viajou com ele para Goiânia) "pudesse ver televisão, sem precisar sair de casa para trabalhar".

Temos que percorrer alguns caminhos para entender as possibilidades que levaram mestre Bimba a não ter conquistado uma ascensão econômica que o elevasse a uma posição nas classes médias da sociedade em Salvador.

É claro que não podemos esquecer a ação individual de Bimba, suas escolhas, suas alianças políticas, seus acertos, suas falhas e seus erros de estratégia. Mas existe um

---

[55] Informações obtidas com Durvalina Lopes Machado, 'Biloca", filha mais nova de mestre Bimba e moradora em Goiânia.

[56] O fato desse cantiga fazer referência a Dona Alice é apenas uma possibilidade.

[57] Segundo seu filho Manoel Machado, (Nenel), Mestre Bimba e sua família passaram por diversas privações em Goiania, chegando a faltar alimentação básica. Contudo, sua vida em Salvador deu-se de fora diferente. Mestre Bimba teria saído de Salvador levando cerca de dez membros de sua família.

cenário, um pano de fundo, no qual o mestre tinha que se mover. Refiro-me, nesse momento, a um contexto geral, em que a comunidade da capoeira ainda não tinha atingido uma posição no mercado cultural que permitisse uma ascensão econômica a partir da venda da capoeira como produto cultural de consumo. Mestre Bimba enfrentou, esse contexto, essa dificuldade. Por outro lado, também não existia uma maior valorização da tradição, no sentido que eles, os capoeiras da geração de Bimba, foram os que fizeram parte da invenção da tradição, por isso são os marcos fundamentais da capoeira na atualidade. Existiu, assim, uma dificuldade real de ascensão econômica pela via de ensino da capoeira; o mestre teria que contar com laços pessoais e políticos, que por alguns desconhecidos motivos não se consolidaram.

A cinco de fevereiro de 1974, um ano depois que deixou a Bahia, morria o mestre Bimba. Morreu no trabalho de propagação da capoeira. A sua morte ocorreu no sábado, logo após uma apresentação no Clube dos funcionários públicos, em Goiânia; passou mal e foi levado para o Hospital das Clínicas da Universidade de Goiás, onde veio a falecer no domingo.

Morreu mestre Bimba, o grande personagem do mundo da capoeira nesse século, somente dividindo essa posição com o grande mestre Pastinha, o cultor da capoeira Angola. Dizem que sua morte foi causada pelo "Banzo", a doença da saudade, mas de fato foi após um derrame cerebral. Morreu um homem que a lenda conta ter jogado cartas, batido na polícia e, quando em fuga da mesma polícia, ter passado a noite amarrado em cima de uma mangueira, para não cair durante o sono.

Acerca do enterro de mestre Bimba, temos alguns registros fotográficos em jornais que mostram sua mulher, Dona Nair, chorando ao lado de seu caixão. Seu corpo sem vida em uma cama de hospital e a homenagem feita por seus alunos, que depositaram o berimbau ao seu lado e despediram-se do mestre.[58] Mas a história não poderia acabar

[58] O ritual de enterro dos capoeiras tornou-se um elemento importante na formação de uma nova tradição para a capoeira.

assim, e a Bahia reclamou a posse do corpo. Bimba é um símbolo baiano, deve voltar para casa, junto aos seus amigos e familiares. Parece que ocorreu uma espécie de assembléia entre os capoeiristas em Salvador, para discutir a transladação dos restos mortais de mestre Bimba, de Goiânia para Salvador.

Dizem que mestre Bimba teria pedido para ser enterrado em Goiânia, mas seus alunos da Bahia não aceitaram tal pedido. Eu não sei dizer o que ocorreu, mas passaram-se quatro anos para que se efetuasse o translado dos restos mortais de Goiânia para Salvador. Diz Itapoan que foi uma difícil missão. Nesse caso, as pessoas com o peso final na decisão são os familiares. E Bimba tinha duas famílias, uma residente em Salvador, Dona Alice e seus filhos Creuza, Edna e Manoel; e outra residente em Goiânia: Dona Nair e os filhos, Demerval, Luiz e Durvalina. Mas as duas famílias do mestre aceitaram. Seria melhor para ele, assim pensaram, voltaria com a glória de ter sido um dos maiores capoeiras de todos os tempos. Voltar para o solo baiano, com mais uma promessa, a de repousar em um mausoléu com seu busto, em praça pública, no bairro de Amaralina. A prefeitura de Salvador foi quem viabilizou o translado dos restos mortais, apoiando, assim, a construção de uma memória popular. O assunto foi tratado por uma comissão formada por alguns alunos de mestre Bimba e presidida por D. Alice, sua esposa em Salvador.

O coveiro iniciou a operação de abertura do túmulo 280, começou a cavar... Fotos e filmes marcaram aquele momento importante. D. Alice, seus alunos, um calafrio, muita emoção. O coveiro começou a tirar a urna mortuária da cova, pediu permissão para abrir e lá estavam os restos mortais de um imortal, pelo menos para aqueles que tiveram a oportunidade de conviver com mestre Bimba, ou mesmo para aqueles que amam a capoeira.

Julho de 1978, no Aeroporto Internacional 2 de Julho em Salvador, repórteres, redes de TV, ex-alunos, todos esperando a hora da chegada dos restos mortais. Tudo

pronto para o ritual de imortalização do nome de Bimba, que após a morte, foi consolidado em figura lendária da capoeira baiana.

Pode-se dizer que mestre Bimba morreu levando suas "mágoas" de ter que ir embora sem pelo menos poder andar de táxi para lá e para cá; de ter que ir embora sem deixar uma herança confortável para as famílias, apesar de tudo que fez pela capoeira, pelo folclore baiano, pelos políticos e pela Bahia. Mas para mestre Bimba a morte não possui um significado terminal. Depois de se desligar de seu corpo, Bimba levitou, já era o próprio Egun. Com certeza, o Egun de mestre Bimba esperou o toque dos tambores soarem no "Axexe"[59] em seu terreiro de candomblé. Bimba ainda brincou com os seus amigos, tentou dizer que estava vivo, alguns perceberam outros não. Mas ele estava lá, para receber o que lhe era de direito e encontrar-se com seus ancestrais. Agora mestre Bimba é um deles. Já era hora de partir, a cabaça foi quebrada, Bimba estava livre, solto, e não tinha como voltar atrás. Certas coisas são como ele mesmo dizia: fatais. É como aquele caso do repórter que, entrevistando mestre Bimba, encostou-lhe a caneta no rosto e perguntou: "mestre, se isso fosse um revólver, o que é que o Sr. fazia? E Bimba respondeu: eu morria meu filho!"[60]

---

[59] "Axexe": ritual pós morte feito para os iniciados no Candomblé. "Egun': o mesmo que espírito dos mortos. Mestre Bimba foi ogan (cargo religioso) de candomblé, sendo filho de Xangô. Informações de Durvalina Lopes.

[60] Raimundo Alves Itapoan. Op.Cit., p.19.

3) Mestre Pastinha e a capoeira angola na cidade de Salvador.

"Angola, capoeira mãe. Mandinga de escravo em ânsia de liberdade; seu princípio não tem método; seu fim é inconcebível ao mais sábio capoeirista".[61]

Mestre Pastinha facilitou o trabalho de acesso a sua experiência na invenção da capoeira Angola. Ele escreveu um livro sobre a capoeira e deixou farto material transcrito e publicado por nosso já conhecido Ângelo Decanio Filho. Além dessas memórias ainda recolhi diversos depoimentos de seus alunos, familiares e material jornalístico.

A capoeira angola, assim como a regional, também surgiu de um movimento de ruptura entre praticantes da capoeira na cidade de São Salvador. Alguns praticantes começaram a implementar a capoeira com outras concepções. Mas eles não formaram um grupo coeso, pelo contrário, bastante heterogêneo. Portanto, a capoeira angola surge com várias tendências e na medida do possível, o leitor acompanhará algumas dessas discussões.

Mestre Pastinha nasceu a 5 de abril de 1889, na cidade de São Salvador, e afirmou ter aprendido a capoeira com dez anos de idade. Seu mestre foi seu Benedito, um negro natural de Angola. Era filho de José Pastinhã, um espanhol que trabalhava como mascate e Raimunda dos Santos[62], uma negra. Pastinha foi aluno na escola de marinheiros:

"Aos 12 anos em 1902 , eu fui para a Escola de Aprendizes de Marinheiro, Lá ensinei capoeira para os colegas. Todos me chamavam de 110. Sai da Marinha com 20 anos (...) Vida dura difícil. Por causa de coisas de gente moça e pobre, tive algumas vezes a polícia em cima de mim . Barulho de rua, presepada. Quando tentavam me pegar eu lembrava de mestre Benedito e me defendia. Eles sabiam que eu jogava capoeira, então queriam me desmoralizar na frente do povo. Por isso bati alguma vez em polícia desabusado, mas por defesa de minha moral e do meu corpo (...) Além do jogo, trabalhei de

[61] Frase escrita na parede da academia de mestre Pastinha.
[62] Gildo Lemos (Alfinete), aluno de Pastinha, declarou ser Eugênia Maricá de Carvalho a verdadeira mãe do mestre.

engraxate, vendia gazeta, fiz garimpo, ajudei a construir o porto de Salvador. Tudo passageiro, sempre quis viver de minha arte. Minha arte é de ser pintor, artista. [63]

Mestre Pastinha possuía as características da maioria dos praticantes de capoeira das duas primeiras décadas do século XX, na cidade de Salvador. Trabalhou em diversas atividades produtivas, inclusive no "jogo", o que constava do código penal de 1890 como contravenção penal:

"Naquele tempo , de 1910 a 1920, o jogo era livre. Passei a tomar conta da casa de jogo para manter a ordem. Mas mesmo sendo capoeirista, eu não me descuidava de um facãozinho de doze polegadas e de dois cortes que sempre trazia comigo. Jogador profissional daquele tempo andava sempre armado".[64]

Esse depoimento de mestre Pastinha à Revista Realidade também revela os aspectos de confronto que a cultura da capoeira desenvolveu com as forças policiais. Para ele, era uma questão moral não ser pego pela polícia. Pastinha teria presenciado ações das forças policiais sobre os capoeiras e desenvolvido certos padrões culturais próprios dos capoeiras da tradição do século passado como o uso de facas, e o trabalho em atividades enquadradas na contravenção penal. Mas ele, por outro lado, sentia-se artista, um pintor; era o que desejava para sua própria vida. A capoeira se apresentava como uma oportunidade para alcançar seus sonhos cotidianos. Vamos ver a seguir, algumas visões históricas sobre a repressão à capoeira expostas por mestre Pastinha:

"A capoeira que veio com os africanos no tempo da colonização, não teve maior desenvolvimento por razões óbvias. Os negros africanos, no Brasil colônia, eram escravos e nessa condição tão desumana não lhes era permitido o uso de qualquer espécie de arma (...) viu-se nestas circunstâncias, a capoeira, tolhida em seu desenvolvimento sendo praticada às escondidas ou disfarçada cautelosamente com danças e músicas de sua terra natal". [65]

---

[63] Revista Realidade, Rio de Janeiro, Editora Abril, 1967, p.9.
[64] Ibidem, p.9.

A visão histórica de mestre Pastinha aponta para uma capoeira que teve de se disfarçar com "músicas e danças". Ela era uma luta de combate de alguma tribo africana e teria adquirido aspectos lúdicos no Brasil. Para o mestre, o processo de repressão à capoeira teria sido maléfico ao desenvolvimento da prática cultural. Ele acreditava que os grandes "culpados" do fato de a capoeira ter sido alvo da repressão policial, teriam sido os próprios praticantes:

"Não vai muito longe o tempo em que a capoeira sofria séria repressão por parte das autoridades policiais que não visavam, evidentemente, terminar com a capoeira mas, evitar que indivíduos de mau caráter dela se valessem para a prática de agressões e desordens, pois, o aprendizado da capoeira congregava as classes mais humildes do povo".[66]

Mestre Pastinha não se referiu a todos os capoeiristas do passado e sim aos do início do século XX, com os quais ele tinha rompido culturalmente. Além disso, deixou alguns exemplos de mau caráter:

"Entre esses existiu um capoeirista que se tornou célebre e temido pela sua agressividade – tinha o hábito de sair, à noite, vestido de mulher para melhor iludir suas vítimas. Existiam outros que assaltavam os casais aos quais infligiam sérios vexames (...) felizmente esses capoeiristas desordeiros constituíam uma pequena parcela e mereceram uma violenta repressão policial."[67]

Na visão do mestre, a prática dos grupos de capoeiras do passado não aparece como "resistência" e sim como algo que impedia a capoeira de ascender socialmente. Em sua visão, a análise do passado está fundamentalmente interligada com o seu presente, com a necessidade de colocar a capoeira como prática cultural aceita pelo social. Esse foi um dos motivos de mestre Pastinha ter formulado a capoeira angola a partir de uma negação simples e direta a algumas das características da capoeira no passado. Mesmo assim, ele

---

[65] Vicente Ferreira Pastinha. Capoeira de angola. Op.Cit., p.31.
[66] Ibidem, p.31.
[67] Ibidem, p.25.

acabou prestando suas homenagens a diversos praticantes que ficaram famosos por suas arruaças como Chico Três Pedaços, Sete Mortes, Pedro Mineiro e outros, uma vez que, na construção de uma nova capoeira o vínculo com o passado possuía valor hierárquico .[68]

Pastinha, no ano de 1969, em entrevista ao jornal A Tarde, relembra um episódio no tempo em que mantinha relações com o grupo citado acima e entrava em conflitos com a polícia:

"Nos tempo de jovem, em que a mocidade freqüentava o famoso Campo da Pólvora, Vicente Pastinha "fechou o tempo" muitas vezes, pondo por terra vários policiais de uma só vez. Sempre perseguido, mas nunca preso pela polícia. Um dia ele resolveu apresentar-se ao secretário de segurança pública. Então Dr. Álvaro Cova, a fim de esclarecer certas lendas a seu respeito e conseguir permissão para trabalhar numa casa de diversões como porteiro. Nessa época era seu protetor o cabo Cosme de Farias. Hoje, o velhinho major Cosme de Farias".[69]

Pastinha teria passado por experiências próprias com a repressão policial sobre os capoeiras na cidade de Salvador e mantido contato com o já mencionado major Cosme de Farias. Teria feito parte dos agrupamentos de capoeiras que, ele mais tarde, classificaria de desordeiros e arruaceiros.

Quando mestre Pastinha voltou à prática da capoeira, após uma longa ausência (1920-1940), encontrou a capoeira angola em outro momento, em fase de ruptura com a forma de praticar do passado. Mais tarde ele admitiu que "tudo isso é mancha suja na história da capoeira, mas um revólver tem culpa dos crimes que pratica? E a faca? Os canhões? E as bombas?". Pastinha passa a defender a capoeira enquanto uma prática cultural que teria sido utilizada de forma "ruim". Mas o problema não estaria na prática da capoeira, mas sim nos seus praticantes. E, em uma atitude política, denuncia o uso de diversas armas que

---

[68] Ibidem, p.26. O vínculo com os praticantes do passado significou maior *status*.

[69] A Tarde. Salvador, 22 de fevereiro de 1969.P18. Como já visto anteriormente, Cosme de Farias foi um grande defensor dos capoeiras aparecendo em vários processos crime na cidade de Salvador.

eram maléficas à sociedade. Por um lado, ele reconheceu a periculosidade da capoeira: "Mas o que serve para defesa também serve para o ataque. A capoeira é tão agressiva quanto perigosa".[70] Por outro lado, ele ataca outras atividades "nocivas" à sociedade; uma estratégia de defesa da capoeira.

Na verdade, mestre Pastinha tomou para si o papel de representante máximo da capoeira angola a partir de 1941. No entanto, em décadas anteriores, que alguns praticantes iniciaram o processo de construção desse estilo de capoeira. Esse fato é corroborado pelo próprio mestre Pastinha e facilitará o entendimento das diversas "linhagens" da capoeira angola que surgem com o passar do tempo. Mestre Pastinha teria ficado afastado da capoeira nos finais dos anos 20, e voltado à prática nos anos 40. Nesse tempo, muita coisa aconteceu para solidificar a capoeira enquanto prática cultural no cenário da cidade de São Salvador.

Vamos voltar um pouco no tempo através dos escritos de nosso conhecido mestre Noronha, pois ele foi um entre os que participaram da formação da capoeira em momentos anteriores à chegada de mestre Pastinha. Assim, vamos entender melhor algumas divisões em torno da prática da capoeira Angola: "Primeiro centro de capoeira do Estado da Bahia foi dirigido pelo mestre Noronha e mestre Livino".[71]

Segundo mestre Noronha, O Centro Esportivo de Capoeira Angola teria nascido na Ladeira de Pedra no bairro da Liberdade, sendo Amorzinho, Daniel Coutinho, Totonho de Maré e Livino seus "donos e proprietários". Somente com a morte de Amorzinho, eles teriam entregue à direção do centro a mestre Pastinha.[72]

---

[70] Revista Realidade. Op. Cit., p.80.
[71] Daniel Coutinho. O ABC da Capoeira Angola. Os manuscritos de mestre Noronha. Brasília, CIDOCA/DF. 1993, p.64
[72] Ibidém, p.72

Esse Centro também foi freqüentado por uma grande leva de capoeiristas da época, como Onça Preta, Bigode de Seda, Bom Nome, Juvenal Engraxate e muitos outros. Na verdade, o grande líder desse movimento, Amorzinho, um guarda civil, cargo policial, o qual acredito ter facilitado a própria existência desse núcleo cultural da capoeira no bairro da Liberdade.[73] Vários mestres da época, deixaram discípulos, culminando em várias tendências da capoeira angola. Mestre Valdemar foi um dos praticantes da capoeira Angola de grande importância no contexto de reabilitação da capoeira. Valdemar organizava suas rodas na rua Pero Vaz, no bairro da Liberdade, na época um local distante do centro e de grande concentração negra. As rodas eram realizadas em um barracão coberto com teto de palha. Os capoeiristas ficavam em um cercado, separados da assistência. Portanto ainda não se tratava de uma academia nos moldes conhecidos na atualidade. Esse modelo antecedeu as academias de capoeira. Tanto a capoeira angola, quanto a regional organizaram suas rodas de capoeira nesses barracões, os quais seguem o mesmo modelo adotado em diversos candomblés. Mestre Valdemar, Canjiquinha, Caiçara, Cobrinha Verde e outros que fizeram história no universo de invenções da tradição da capoeira angola não constam nesta abordagem, porque fugiria dos limites desta tese. Algumas demonstrações de visões diferentes ficarão restritas à comparações entre as idéias de mestre Noronha e mestre Pastinha, uma vez, que poucos mestres que presenciaram a formação da capoeira angola, deixaram manuscritos.[74]

---

[73] Mestre Pastinha revelou ser Amorzinho, o mestre dos mestres. Ver Revista Realidade. Op Cit., p.9.

[74] Uma história mais restrita à capoeira angola em seu conjunto ainda está para ser feita. Aqui apenas estudo a gênese desse estilo. Mas creio que um estudo desse tipo daria um grande trabalho de história a partir das fontes orais e escritas. Mestre Valdemar e mestre Canjiquinha criaram diversas variações nos procedimentos práticos da capoeira Angola, tanto em seus aspectos lúdicos, quanto marciais.

Ainda antes de Pastinha assumir a liderança da capoeira angola, outros angoleiros tiveram passagens interessantes representando-a nos espaços de ringues, onde se davam as disputas entre as diversas modalidades de lutas desportivas.

No ano de 1936, depois de inaugurado o Stadium do Parque Odeon, local onde ocorriam os confrontos entre modalidades de lutas, a capoeira passou a despontar com a presença de mestre Bimba e seus alunos, considerados os maiores capoeiristas da Bahia. Esse processo foi acompanhado pelos "angoleiros", que disputaram com os "regionais" o lugar de representante da capoeira nos ringues. Porém, pretendia-se implementar uma forma diferente de disputa, onde houvesse espaço para a ludicidade. Em 25 de março de 1936, a capoeira entrava separada no ringue: Juvenal Nascimento x Francisco Salles representaram a capoeira de Angola e Manoel Rosendo x Delfino Telles a Regional.[75]

Outro fato interessante foi o desafio entre os angoleiros Cícero Naval, vulgo "Onça Preta" e o famoso Raimundo Argollo , vulgo Aberrê, para uma luta de capoeira dentro ou fora das regras, e o árbitro deveria ser o mestre Bimba.[76]

Diversas modalidades de luta, como a luta livre e o boxe apresentaram-se no "Parque Odeon". Mesmo que a capoeira tenha se apresentado dividida, foi um momento importante para colocá-la no âmbito das lutas marciais. Nesse sentido, tanto a capoeira angola como a regional estiveram representadas nesse momento importante, que serviu para uma maior aceitação social da expressão cultural na cidade de Salvador. A iniciativa de mestre Bimba de levar a capoeira aos ringues foi acompanhada por vários angoleiros. Assim, a capoeira angola foi construída envolvendo muito debate e embates com os representantes da regional. Mas esse aspecto, vamos tratar mais à frente.

---

[75] O Imparcial, Domingo 21 de março de 1936, p.4
[76] Diário da Bahia, Sábado, 16 de março de 1936, p.7

Outro aspecto importante da capoeira angola nos anos 30, foi que uma parcela importante da intelectualidade brasileira a escolheu como a capoeira verdadeira, a pura, a de raiz. Assim, os angoleiros foram os convidados para participar do 2º Congresso Afro-Brasileiro realizado no ano de 1937 na cidade de São Salvador. Este Congresso, organizado por Edson Carneiro que escreveu um livro sobre a capoeira de Angola e tornou-se importante intelectual no que concerne às manipulações de símbolos culturais nas primeiras décadas do século XX.[77] Os capoeiras participaram desse evento fazendo demonstrações da prática cultural e participando de algumas discussões. Assim anunciou o jornal Estado da Bahia:

"As nove e meia da manhã, haverá no campo de basket-ball do Clube de Regatas Itapagipe uma demonstração de capoeira Angola, luta fetichista dos negros bantus da Bahia. A vadiação será dirigida por Samuel Querido de Deus, considerado pelos seus pares como o melhor capoeirista da Bahia, e terá o concurso de Barbosa, Onça Preta, Juvenal, Zepelin, Bugará, Eutyquio, Nénem, Zei, Ambrósio, Barroso, Arthur Matos, Rafhael, Damião e outros adeptos da arte de Mangangá".[78]

Assim, os intelectuais relacionados aos estudos sobre as relações raciais no Brasil, passaram a participar ativamente da construção simbólica da capoeira, e os praticantes estiveram atentos a esse processo interativo de grupos sociais no Brasil. Tornou-se um momento em que representantes culturais de diversos setores passaram a se relacionar de forma mais incisiva às correntes políticas existentes na década de 30, principalmente com os populistas, comunistas e socialistas.

No Congresso Afro-Brasileiro tivemos representantes importantes da capoeira Angola, como o próprio "Samuel Querido de Deus" tão lembrado nas obras de Jorge

---

[77] Não analisaremos a participação de diversos intelectuais brasileiros que participaram ativamente da invenção cultural que caracterizou a capoeira contemporânea. Essa abordagem será no final do trabalho, quando analisarei diversos intelectuais de todo o Brasil que escreveram sobre a capoeira.

[78] O Estado da Bahia, 13 de fevereiro de 1937, p.8

Amado e Edson Carneiro, dois importantes intelectuais no que tange à construção simbólica da capoeira.[79]

No período em que mestre Pastinha encontrava-se afastado das rodas da capoeiragem, podemos perceber que vários praticantes fizeram diversas tentativas para manter a existência do estilo. [80] Acompanharam alguns passos da capoeira regional que vinha em franca ascensão social, sendo expandida por diversas capitais do país. O apoio dos intelectuais também constituiu-se como fato importante na manutenção da capoeira angola. Os angoleiros receberam apoio principalmente dos intelectuais ligados à "esquerda política da época", como Jorge Amado, Caribé e Edson Carneiro.[81]

No início da década de 40, Pastinha retorna à capoeira. Tal acontecimento é relatado por mestre Noronha:

"A. B. R. aprezentou mestre Pastinha por motivo da morte de Amouzinho guarda Entregamos o centro au Mestre Pastinha para tomar conta e cujo centro é regitrado com os esforso do mestre-Pastinha que sobe elevar este centro a frente".[82]

Contudo, vamos ver do ponto de vista de mestre Pastinha a recepção do *status* de líder da capoeira:

"Aberrê então me convidou para ir aprecia-lo jogar na Gengibirra, com o que eu concordei. Em 23 de fevereiro de 1941 fui a esse lugar como prometera a Aberre, e com surpresa o Sr Amozinho, dono daquela capoeira, apertando-me a mão disse-me: há muito que o esperava para lhe entregar esta capoeira para o senhor mostrar. Eu ainda tentei me esquivar desculpando-me, porém terminando a palavra o Sr. Antonio Maré disse-me: não há jeito não Pastinha, é você mesmo quem vai mostrar isso aqui".[83]

---

[79] No capítulo VI, trataremos de diversos aspectos referentes aos Congressos afro-brasileiros.
[80] Questões pessoais envolvendo trabalho o levaram a afastar-se da prática da capoeira. Contudo, acredito que está seja apenas uma explicação entre diversas outras possibilidades.
[81] A Tarde. Salvador, 22 de fevereiro de 1969.
[82] Daniel Coutinho. Op. Cit., p.17.
[83] Ângelo Decanio. Op.Cit, p.4.

Lá teria surgido o Centro Esportivo de Capoeira Angola Seus fundadores, segundo mestre Pastinha, foram: Amorzinho, Aberrê, Antonio Maré, Daniel Noronha, Onça Preta, Livino Diogo, Olimpio, Zeir, Victor H.U. e Alemão, filho de Maré. Mas continuemos com mestre Pastinha:

"quando ocorreu o falecimento do Sr. Amôsinho, daí em diante ficou o centro sem finalidade porque foi abandonado por todos os mestres, hoje são desertores (...) Em fevereiro de 1944 fiz nova tentativa para organizar o Centro, fui procurado por muitas pessoas. O que consegui em 23 de março com alunos e amigos camaradas no Centro Operário da Bahia. Também foi abandonado por falta de entendimento depois de dois anos e meses. Em 1949 fui procurado pelo Sr. Ricardo ex instrutor de luta da Guarda-Civil, para que eu fosse reorganizar centro de capoeira que estava sem finalidade. Eu sempre pronto quando me procuravam estava em minha casa um Domingo quando dois camaradas me convidou para ir a um terreno na Fábrica de Sabonete Sicool no Bigode e lá levantei a capoeira e o centro entrou no rumo (...) As primeiras camisas foram feitas no Bigode, em cores pretas e amarelas".[84]

Na década de quarenta, após a morte de Amorsinho, mestre Pastinha passou por momentos difíceis para manter a existência do Centro Desportivo de Capoeira Angola. Recorreu ao apoio do movimento operário,[85] indo dar aulas no Centro Operário, onde permaneceu alguns anos. Depois disso, conseguiu reabrir o núcleo na fábrica de sabonetes, onde trabalhava como vigia. Ele utilizava o pátio da fábrica para realizar treinamentos com seus alunos e seguidores. Mais tarde, o centro foi transferido para o Forno na Cidade de Palha, atual Cidade Nova; para o Bigode, para Brotas e finalmente para o Pelourinho.[86] Como ele mesmo relata, diversos praticantes se afastaram do Centro Desportivo de Capoeira Angola. Esse fato é lembrado com angústia por mestre Noronha:

---

[84] Ibidem, p.7

[85] Mestre Pastinha manteve relações próximas com membros do Partido Comunista, principalmente Jorge Amado e Edson Carneiro que sempre tentaram apoiá-lo no trabalho de difusão da capoeira. Sua passagem pelo Centro Operário foi fruto dessas relações. A participação desses atores na construção simbólica da capoeira será vista mais tarde.

[86] A Tarde. Salvador, 22 de fevereiro de 1969. p.3.

"I Centro de capoera angola foi no morro da Ladeira de pedra-Liberdade Cujo centro esta entrege au SNR Vicente Pastinha que este da Ladeira do Pirolinho –n 19 foi único da nossa confiança nossa na epica foi registrado por Vicente Pastinha e fez muito aluno e nos ficamo izolado do centro Porque os grande amigo hera os donos até a própria mulher hera a dona uma tal de Nice".[87]

Cabe ressaltar que existiu um conflito entre mestre Pastinha e mestre Noronha.[88] Conflito esse que envolveu, além de interesses no quer diz respeito ao *status* e materiais, visões diferentes sobre a forma de praticar a capoeira. Por isso, mestre Noronha, todo o tempo, fez questão de deixar claro em seus escritos que, em conjunto com Amorzinho e Livino, teriam passado a capoeira angola para mestre Pastinha. Mestre Noronha e mestre Livino acabaram fundando o Centro de Capoeira Angola Conceição da Praia. Naquele centro as cores eram verde e amarelo, cores da bandeira brasileira, simbolizadas na roupa dos integrantes. Eles realizaram diversas exibições de capoeira.[89]

Mestre Pastinha introduziu transformações de diversas naturezas no âmbito da capoeira. E vou tratar, a partir de agora, de uma questão central, isto é, a concepção de capoeira criada pelo mestre: "com franqueza, já é tempo de zelar pelo esporte. O propósito meu não era fazer-me melhor do que os camaradas, sim valorizar o esporte".[90] Mestre Pastinha, em suas memórias, além de deixar um legado fundamental para entendermos aspectos da invenção da tradição da capoeira contemporânea, a definiu enquanto uma prática esportiva. Para ele, a capoeira é uma modalidade de luta que se distingue de qualquer outra modalidade esportiva. Portanto, a concepção de capoeira do mestre a classifica, de forma central, como um esporte. Pastinha defendia que a capoeira deveria

---

[87] Daniel Coutinho. Op. Cit., p.61.
[88] Outros mestres também se afastaram na época.
[89] Daniel Coutinho. Op.Cit., p.60. Infelizmente não possuo maiores informações sobre as atividades exercidas no local.
[90] Ângelo Decanio Filho. Mestre Pastinha. Bahia. Editora Salomão, 1997, p.15.

preparar o indivíduo levando-o a alcançar um equilíbrio físico e psicológico.[91] Para Pastinha, a capoeira de angola possui características próprias, o que a diferenciaria de outras lutas esportivas como judô, jiu-jitsu, luta livre americana e outras. Mas Pastinha fez questão de destacar que:

"é lógico que nos referimos à Capoeira Angola, a legítima capoeira trazida pelos africanos e não à mistura de capoeira com box, luta livre americana, judo, jiu-jitsu etc. que lhe tiram suas características, não passando de uma modalidade mista de luta ou defesa pessoal onde se encontram golpes e contra golpes de todos os métodos de luta conhecidos".[92]

A capoeira angola foi construída em oposição a outras lutas e ao estilo de capoeira regional. Os angoleiros tiveram que colocá-la como prática única, genuína. Assim, mestre Pastinha atacou a capoeira regional, apontando-a como misturada a outras lutas que estavam em evidência na época. A capoeira angola aparece como a prática no seu "estado mais puro". Mestre Pastinha inventa a capoeira angola dentro de uma nova idéia: a que une a concepção esportiva à ludicidade. A capoeira é apresentada como ímpar, fruto da experiência africana no Brasil:

"Com fé e coragem para ensinar a mocidade do futuro estou apenas zelando está maravilhosa luta deixada de herança, adquirida da dança primitiva dos caboclos, do batuque e candomblé, originada pelos africanos de Angola ou Geges".[93]

Mestre Pastinha buscou aspectos da origem da capoeira nos rituais religiosos dos caboclos e nos candomblés. Nessas práticas estaria a essência da capoeira africana, parte do que ele desejava buscar para construir a capoeira angola. Tanto mestre Pastinha, quanto mestre Bimba recorreram ao Batuque enquanto uma fonte de inspiração inventiva da

[91] Vicente Ferreira Pastinha. Capoeira Angola por Mestre Pastinha. Salvador. Editora da UFBA. 1988, p.35.
[92] Ibidem. p.35.
[93] Ângelo Decanio Filho. Op. Cit., p.17.

capoeira. Pastinha ainda afirma que certos movimentos da capoeira foram retirados das danças do candomblé.[94] Para mestre Pastinha, a capoeira também deve muito ao índio:

"Do índio, no Quilombo dos Palmares, no contato com ele nas fazendas de cana, a capoeira ganhou novos golpes , principalmente as defesas, como a negativa, a queda para trás, a defesa com as mãos".[95]

A capoeira teria sido desenvolvida em Angola, mas traria as contribuições de congoleses, moçambicanos e indígenas. Assim, na concepção de mestre Pastinha, a capoeira teria sua origem em Angola, mas teria se formado no Brasil. Ela teria deixado de ser "luta de ataque" e teria ganho os movimentos de defesa e seu aspecto lúdico.[96]

Mestre Pastinha defendia que a origem da capoeira está em uma dança-luta africana chamada N'golo, praticada na região de Angola. N'golo teria servido como treinamento para guerra e fez parte de rituais de iniciação sexual.[97]

Mestre Pastinha, na década de quarenta, começava a deixar suas marcas na organização da capoeira Angola e elaborou hierarquias complexas para que ela fosse praticada de forma desportiva: "Pastinha deu ao centro de capoeira mestre de campo, mestre de canto, mestre de bateria, mestre de treinos, arquivistas, mestre fiscal, contra-mestre...".[98]

A criação de uma hierarquia dentro da academia foi uma estratégia do mestre para fortalecer seu Centro e organizar seus alunos. As funções dinamizaram a organização do Centro, que acabou ganhando novos adeptos. Essa hierarquia esteve baseada nos princípios desportivos, inclusive o mestre traz para a capoeira a figura do juiz:

---

[94] Ibidem, p.37.
[95] O Estado de São Paulo. São Paulo, 16 de novembro de 1969, p.63.
[96] Ibidem.
[97] Ver Antônio Liberac Cardoso Simões Pires. Op.Cit, capítulo 4.
[98] Ângelo Decanio Filho. Op Cit., p.3.

"Não é permitido por mestre nenhum, se ele mestre for conhecedor das regras da capoeira, não consentirá jogar uma roda ou grupo sem fiscal, como pode ter controle, quem ajuda o campo? Não pode entrar em combate sem chegar sua vez. Todos os capoeiristas tem por dever obedecer as regras do seu esporte cooperando para valorizar, porque somos responsável pelos erros, no caso de disputa ou desafio, procurar as (sic) autoridade é um juiz".[99]

Mestre Pastinha passou a elaborar um plano de adaptação das características culturais da capoeira a um modelo desportivo, no qual incluiu uma série de categorias comuns às demais modalidades de luta. O próprio uniforme preto e amarelo, inspirado nas cores do Ypiranga Futebol Clube, representou uma mudança voltada aos princípios acadêmicos. Mestre Pastinha não consentia que se jogasse descalço e sem camisa em sua academia.[100]

Mestre Pastinha elaborou regras para o jogo da capoeira e disse que é "proibido no jogo e principalmente em baixo aciona golpes, ou truque, não por a mão é fau"[101]. Em suas demonstrações, ficavam proibidos os seguintes golpes: golpes de pescoço, dedo nos olhos, cabeçada solta, cabeçada presa, meia lua baixa, balão a coitado, rabo de arraia, tesoura fechada, chibata de calcanhar, chibata de peito de pé, meia lua virada, duas meia lua num lugar só, pulo mortal, virada no corpo com preso de calcanhar, presa de cintura, balão de boca de calça, golpes no joelho e nem truques. Pastinha sempre ressaltou que "todos os mestres têm por dever fazer ciente que é falta usar as mãos no seu adversário; se não fizer assim não prova ser mestre".[102]

Para mestre Pastinha o lado lúdico da capoeira tem papel de destaque, por isso ele criou o papel do mestre de bateria e de canto. Para ele a capoeira só é bonita cantando e

---

[99] Ibidem, pp.18-19.
[100] Várias informações foram adquiridas a partir de depoimentos de João Oliveira dos santos, João Pereira dos Santos, e Gildo Lemos Couto, alunos de mestre Pastinha.
[101] 'Fau" corruptela de "falta" em atividades desportivas, ou seja, o mesmo que quebra de regulamento.
[102] Angelo Decanio Filho. Op.Cit., p.20.

jogando e "só perde a beleza porque não canta". [103] Os instrumentos que compõem o conjunto da capoeira angola são: o berimbau, pandeiro, reco-reco, agogô, atabaque, chocalho.[104] O berimbau possui uma representação maior, sendo considerado por mestre Pastinha como o principal instrumento: "na África berimbau era um arco em forma de S, com fio de fibra, sem caixa de ressonância. Aqui adotou o arco do índio".[105] Para Pastinha, teria sido no Brasil que o berimbau ganhou a caixa de ressonância feita de cabaça e o caxixi.

A capoeira não deveria ser exercida para a valentia, mas sim para a defesa da integridade física. A capoeira poderia ser útil na defesa contra várias armas como a navalha, faca, foice e outras. A capoeira deveria ser ensinada em suas dimensões teóricas e práticas, com suas regras e principalmente deveria ter uma ética própria. O capoeirista angoleiro, deveria ser calmo, calculista, exercitar-se mentalmente imaginando situações críticas. Para Pastinha, a capoeira de angola também exige um certo "misticismo, lealdade com os companheiros de "jogo" e obediência absoluta as regras que a presidem".[106] Estes seriam os principais fundamentos da capoeira Angola.

É claro que toda a invenção cultural retoma elementos da tradição antiga. Este processo de invenção de uma nova tradição para a capoeira, não poderia ser diferente. Mestre Pastinha buscou na tradição antiga alguns conceitos que se tornaram fundantes da capoeira angola. Um deles é a idéia de "malícia": quando, por exemplo, o capoeirista lança mão de inúmeros artifícios para enganar e distrair o adversário. Pastinha ainda declarou que a capoeira angola possui um pequeno número de golpes se comparada a outras lutas,

---

[103] Ibidem, p.16.
[104] Vicente Ferreira Pastinha. Op. Cit., p.41.
[105] O Estado de São Paulo. São Paulo, 16 de novembro de 1969, p.63.
[106] Ibidem. Op. Cit., p.35.

mas ele sempre foi contrario a utilização de golpes de outras lutas, pois esse procedimento a descaracterizaria. Para ele, os principais golpes da capoeira são "cabeçada, rasteira, rabo de arraia, chapa de frente, chapa de costas, meia lua e cutilada de mão".[107]

Mestre Pastinha chamou atenção para a importância dos ritmos na capoeira e cita alguns toques que ditam a cadência do jogo:

"Entre os toques mais conhecidos, o toque de São Bento, muito usado para o início do "jogo" é denominado de São Bento grande quando o ritmo é lento e São Bento pequeno quando o ritmo é rápido, obrigando os capoeiras a executarem os movimentos do "jogo" com maior velocidade. O toque de angola, também, usado para o início do "jogo" pode ser lento ou rápido, ainda o toque de Santa Maria , o toque de cavalaria, (...) amazonas, toque ligeiro. Yuna – toque especial para "jogo de baixo".[108]

Mestre Pastinha sistematizou os instrumentos musicais, os toques da capoeira e os cantos. Mestre Noronha expressou a mesma coisa de forma diferente. Para ele haviam os toques relativos aos tipos de jogo:

"jogo de dentro (de grande observação), são bento grande (jogo de armação de golpe), são bento pequeno (para desfazer golpe), quebra mi como gente (jogo para balão de boca de calça), samba de angola (jogo para rasteira e joelhada), panha laranja no chão tico-tico (baixo e alto) este negro é o cão (jogo violento dar e receber)".[109]

Mestre Pastinha e mestre Noronha fundamentalmente disseram a mesma coisa, sendo que o primeiro, fez uma classificação mais elaborada dos golpes, cantos e das regras. Mestre Noronha também teceu algumas regras desportivas para a prática da capoeira angola. Para ele, deve-se considerar derrotado o capoeirista que for puxado por uma rasteira, um rabo de arraia, uma joelhada, um balão. Essas regras serviriam para praticar a capoeira em ringues de combate, os quais deveriam medir 4 metros. O juiz ao julgar os

[107] Ibidem, pp.37-38.
[108] Ibidem, p. 42..
[109] Daniel Coutinho. Op. Cit., p.48.

jogadores necessita fazer a contagem de pontos obedecendo às seguintes indicações: superioridade em ataque (2 pontos), derrubar o adversário (3 pontos).[110]

As divergências entre os angoleiros parecem ter sido poucas, geralmente superficiais, e representam mais a luta por espaço e *status* do que por um projeto de capoeira diferente. Mestre Noronha chega a citar alguns movimentos e toques, os quais, para ele, não são de angola:

"golpe que nunca existiu na capoeira angola, eu mestre Noronha me sinto invergonhado de tantos nomes de gorpe aparecido por estes professor que nada aprendeu (...) como cocorinha, outro golpe negativa não é golpe de defesa, vôo de morcego outro golpe que não existe, queixada outro golpe que não existe. Benguela não existe na capoeira angola iuna cavalaria, amazonas...".[111]

Na citação acima aparecem algumas divergências entre as afirmações de mestre Pastinha e mestre Noronha sobre o que havia e o que deveria haver na capoeira de angola. Principalmente no que se refere aos "toques"[112], pois Noronha elimina uma série de ritmos que entram na listagem de Pastinha, como a iúna e a cavalaria.[113] Posteriormente, mestre Pastinha acabou esclarecendo que em relação aos toques "ninguém pode afirmar que são únicos, pode-se a qualquer momento, até por acaso, se criar um toque diferente dos já conhecidos, legítimos e originários da África".[114]

O elemento formador da capoeira de angola, mais trabalhado por mestre Pastinha, talvez tenha sido o ritualístico. Ele teceu em minúcias os procedimentos de saída de jogo, chamadas de jogo e organização da roda. Os angoleiros de outras gerações posteriores aos anos 40 e 50, com certeza, também realizaram grandes aportes na construção desse modelo

---

[110] Ibidem, p.40.
[111] Ibidem, p..67
[112] Ritmos tocados no berimbau
[113] Iúna: imita o canto de um pássaro que leva o mesmo nome. Cavalaria: feito para avisar aos praticantes da capoeira sobre a chegada da polícia montada.
[114] Cidade de Salvador, 31 de outubro de 1965.

de capoeira.[115] Na medida em que se construía essa tradição, mestre Pastinha valoriza o passado, mas a leitura da documentação passa a impressão que é um passado distante:

"A capoeira no passado não era como hoje (...) falando em capoeira nunca mais vi jogar com viola, porque? Há tocadores mas perdeu o amor a este esporte mudaram a idéia, e eu não perco minhas idéias, vou firme com as que me acompanham."[116]

Mestre Pastinha constrói uma capoeira que se pauta fortemente no aspecto lúdico e fortalece os momentos em que a prática não apresenta uma *performance* radical de luta, de combate homem a homem, o que seria, para ele mesmo, o aspecto originário da capoeira na África. O aspecto teatral da capoeira toma maior expansão na capoeira angola. Os conceitos de brincadeira, de carinho, ou amor no jogo são reelaborados e assumidos como algo da tradição. Por isso mestre Pastinha reclama de não mais ter visto a capoeira ser jogada com a presença da "viola", quando o jogo da capoeira ficava extremamente lúdico, e, segundo o depoimento de antiga moradora na Ilha de Itaparica, era apresentada nas festas de aniversário e de Largo.[117]

A religiosidade também esteve bastante presente nas concepções de mestre Pastinha. O louvor a Deus e aos espíritos foi um ingrediente forte na capoeira angola, marcando presença, principalmente em suas músicas aparecendo no "canto de saudação" do mestre:

Deus o salve luz do dia
Deus o salve quem o cria
Deus o salve todos que me ouve
Com toda a minha alegria
A capoeira atraindo o mundo
Não me diga que é mentir

---

[115] Mestre Pastinha cita em seu livro alguns nomes importantes da capoeira angola: Onça Preta, Sete Molas, Patú das Pedreiras, Zacarias Boa Morte, Popó de Santo Amaro, Dois de Ouro, Reginaldo José Santana, Cabelo Bom, Minadá, Avani, Lauro, Caiçara, Canjiquinha, João Oliveira dos Santos e João Pereira dos Santos.

[116] Ângelo Decanio Filho. Op.Cit., p.1.

[117] Encontrei alguns registros da capoeira de angola, inclusive fotográficos onde aparece a viola. Recolhi depoimentos importantes sobre esse tipo de prática na Ilha de Itaparica.

Estamos todos alegres
Ao som da nossa bateria"[118]

A religiosidade esteve presente também em sua conduta política, dando base filosófica à construção da tradição da capoeira angola. Dirigindo-se aos capoeiristas da época, ele avisa que:

"a capoeira entre as lutas é a mais amável que existe no mundo. Deus designou fosse pura e bela. Mas devemos esquecer os hábitos duvidosos. Havemos de colher satisfação honra e alegria. Os que não querem cair como presa das ciladas de Satanás. Temos que aprender a guardar bem as entradas de nossa alma".[119]

A religiosidade é parte fundamental na formação de uma concepção filosófica para a capoeira. As categorias cristãs constituem-se como centrais no pensamento de mestre Pastinha. No entanto, ele construiu para si mesmo uma concepção religiosa ampla: "Não sou católico, nem sou de candomblé. Eu creio em Deus, num só. Respeito gente de religião quando há respeito".[120] Portanto, mestre Pastinha possuía uma ideologia religiosa própria, que dispensava as instituições religiosas, pois apesar de respeitar a todas, ele parece não ter se engajado em nenhuma. Atitude bastante comum entre diversos indivíduos que, acredito eu, pela influência da ideologia do "sincretismo", acabam assumindo diversas crenças; aspecto que os afasta de fixar uma organização religiosa institucionalizada.[121] Mas se a ideologia religiosa de mestre Pastinha apresenta um aspecto desprovido de organização; para ele, a capoeira esteve bastante vinculada ao candomblé:

---

[118] Ângelo Decanio Filho Op. Cit., p.44.
[119] Ibidem, p.2.
[120] Roberto Freire. Op.Cit., p.80.
[121] Ver Mary C. Karasch. A vida dos escravos no Rio de Janeiro. São Paulo, Cia das Letras, 2000, p.341. Compartilho das visões proferidas pela historiadora Mary C. Karasch que afirma não ter ocorrido o "sincretismo entre o catolicismo e religiões afro-brasileiras. Contudo, tal idéia parece que por muito tempo permanece hegemônica no país. O que ocorreu não foi a unicidade dos referenciais de crença em somente um ponto, pelo contrário, os referencias permaneceram diversificados e, em hipótese alguma, ocorreu uma

"Ela é religiosa a mesma religião que vem o candomblé, o batuque, o samba, ela é da mesma parcela, os manifestos são diferentes (...) o capoeirista é o mesmo feiticeiro, mas abandonou mais uma parte por outra[122]

Entendo que mestre Pastinha, através de sua fala, queria comunicar que a origem dessas expressões eram as mesmas e fez a descrição simbólica da capoeira já enquadrada no campo da cultura negra, valorizando diversas expressões culturais.

Mestre Pastinha não pára por aí e desenha um fabuloso painel de concepções sobre a prática cultural, as quais retratam algumas visões de vida, formas próprias de ver o mundo e, principalmente, revelam um lugar político do personagem nessa invenção da tradição da capoeira angola.

"Diz o mestre, esteve embaixo dos pés, e onde estava os capoeiristas que na frente, marchava para todos os bairros, porque não defendeu a capoeira (...) eu digo defender a capoeira é defender os capoeiristas , é ser um por todos, mas o pior é que todos não são por todos, que é a razão desse mal. Não se engane a capoeira angola, antes de outros esportes, sem recarque, é a capoeira do Brasil."[123]

Mestre Pastinha desempenhou um papel de verdadeiro líder, orientando politicamente os capoeiristas, estimulando-os para que formassem um grande centro de capoeira angola. Ele mesmo declara ter feito alunos desde 1910, na escola de marinha. O mestre utilizou toda sua experiência de vida para se projetar enquanto opção de organização. Criticou os que vinham à frente dos grupos de bairros, que encontravam-se divididos, o que para ele era o "mal" dos capoeiristas. Defendia a unidade em torno da capoeira angola e fundamentalmente, a colocava enquanto esporte nacional, como algo práprio de todos os brasileiros.

---

unificação, ou mesmo troca de um ponto pelo outro. O ocorrido situa-se em outro plano de análise, ou seja, na aproximação por semelhança de arquétipo entre os pontos.

[122] Entrevista de mestre Pastinha concedida a uma antropóloga da Austrália, em visita ao Brasil. Infelizmente a fita que me foi enviada não consta o nome da Antropóloga. Estou em fase de procura de informações pela Internet.

Mestre Pastinha, buscava demonstrar aos praticantes da capoeira que tinha realizado as transformações necessárias para a capoeira entrar para o rol das práticas desportivas; era uma questão de evolução: "Eu sempre reservei um lugar no Centro para aqueles que desejar conquistar maior evolução".[124]

O ensino e a aprendizagem da capoeira tiveram um papel de relevância no projeto de mestre Pastinha. A partir daí ele consolidou os princípios de valorização dos capoeiristas. Era no domínio do ensino que a capoeira deveria ser valorizada, porque, segundo o mestre, ela era algo que fazia bem a todos que a praticavam. Mas o capoeirista deveria ter deveres para com a prática da capoeira: "Disciplinar e executar uma série de obrigações fazem parte integrante do regime da própria academia, cumprir o dever é ser honesto de si mesmo é respeitar a si próprio".[125] O capoeirista deveria agir com consciência própria e adquirir deveres em relação à capoeira, pois a partir deles, viria a evolução e crescimento do seu saber. Mestre Pastinha ainda avisa que é importante que o praticante saiba seus limites, não se comprometendo mais do que podia cumprir.[126] Esses comportamentos, propostos pelo mestre, estariam de acordo com a capoeira, pois o deixaria mais atento, vigilante e convicto. Para Pastinha, o capoeirista que desejava ver a sua academia fortalecida deveria ter atitudes próprias: "grande parte dos capoeiristas prefere que os outros pensem em seu lugar; o que é o raciocínio? É uma faculdade do espírito, devemos fazer uso de executar uma função". O mestre da capoeira teria a função de esclarecer, "dar a liberdade de pensamento e a convicção da verdade".[127]

---

[123] Ibidem. P19.
[124] Ibidem, p.28.
[125] Ibidem. p.28.
[126] Ibidem, p.29.
[127] Ibidem, p.29.

"devemos conhecer a ação do pensamento, é o poder da vontade. Venho desde o passado para evoluir, crescer, progredir, andar para frente, arrancando dos pés dos escravos, da ignorância, todos os capoeiristas está dormindo..."[128]

A luta do mestre constituíu-se em expandir a capoeira angola pela população, para que ela se tornasse um esporte e não ficasse como uma prática cultural típica da escravidão, quando, segundo ele, a violência entre os praticantes teria chegado aos extremos. Exaltou a capoeira e chamou todos os capoeiristas para comparecerem à "sede" e darem valor ao esporte. Para ele, os capoeiristas não estavam sabendo aproveitar a oportunidade que se apresentava, pois como ele mesmo diz: "tempos que a capoeira era pelas autoridades constituídas classificada como uma luta indesejável e os perseguia a ponto de espancá-los". Agora ela estaria sendo vista como uma "luta útil e de grande valor" social. Portanto, seria o momento dos capoeiristas reunirem-se, discutirem as divergências e organizarem o grande Centro Esportivo da Capoeira. [129]. No ano de 1952, mestre Pastinha conseguiu oficializar seu centro de capoeira de angola sob o número de ordem 845, no livro Civil do Pessoal Judicial. Mestre Pastinha obteve alguns apoios na sociedade. O primeiro presidente do centro teria sido Atalidio Caldeiras, um intelectual baiano.

Em 1952, redige-se o estatuto do Centro Esportivo de Capoeira Angola, sendo Paulo Santos Silva um dos seus principais idealizadores. Na abertura dos trabalhos, Santos Silva deixou registrado em seu discurso as premissas básicas do centro esportivo:

"meus irmãos ao iniciarmos os nossos trabalhos quero fazer sentir a todos os presentes e a quantos venham se integrar a nosso meio, que a base fundamental do nosso centro é a boa conduta. Educação social, solidariedade humana e sobretudo a prática do bem, não usando a arma poderosa que é a capoeira a não ser em legítima defesa ou em função da Pátria. Só assim todos poderão contar com o meu interesse e trabalho em benefício da nossa luta primitiva que é a Capoeira Angola"[130]

---

[128] Ibidem, p..32.
[129] Ibidem, p.35.
[130] Ver Estatuto do Centro Esportivo de Capoeira Angola. Fundado em 1 de outubro de 1952. Salvador. Arquivo Particular de Frederico de Abreu, p.1.

Santos Silva foi um importante apoio para a institucionalização do centro esportivo de mestre Pastinha e colocou a idéia central que foi a de organizar a capoeira enquanto uma modalidade esportiva. A não violência, a legalidade jurídica e a introdução da capoeira angola, enquanto símbolo nacional (da pátria), foram os argumentos fundamentais da estratégia do grupo, o que fica evidente nessa fala acima.

Foram discutidos diversos artigos relacionados à organização do centro e à prática da capoeira: os sócios teriam que se reunir pelo menos uma vez por mês na sede. Eles teriam que se apresentar em exibições públicas sempre que solicitados pela direção do centro ou pelas autoridades governamentais, assim como, manter intercâmbio com as entidades esportivas de todo o país.

O centro deveria ser dirigido por uma diretoria composta de um presidente, um vice-presidente, um secretário geral, dois tesoureiros e um bibliotecário – arquivista. Ainda poderia ser escolhido um presidente de honra para o centro esportivo.

Para a aprovação, os sócios deveriam passar por uma comissão de sindicância e pagar taxas mensais destinadas à manutenção. Após passarem pela comissão de sindicância, deveriam ser classificados entre as modalidades de sócios efetivos, profissionais, honorários beneméritos ou remidos, exceto os sócios fundadores, que logicamente, não precisavam passar por seleção. Os sócios profissionais talvez fossem os de maior importância, pois trata-se daqueles que lecionavam a capoeira e, para admissão nessa categoria teriam que receber votos de, no mínimo, cinco membros da diretoria. Os sócios profissionais teriam direitos à assistência médica e terapêutica, principalmente quando os problemas fossem oriundos de "embates oficiais autorizados". Ainda foi estipulado que deveria existir uma comissão fiscal que cobraria a prestação de contas

anual da diretoria. A primeira diretoria foi composta por Paulo Santos Silva (presidente), Vicente Ferreira Pastinha (vice-presidente), Adolpho Galdino dos Santos (secretário geral), Alberto Simões (secretario), Eugênio Soares da Costa (segundo secretário), Gerson Alay Estêves (primeiro tesoureiro), Ricardo Batista dos Santos (segundo tesoureiro) e Adroaldo Silva (arquivista- bibliotecário). [131]

A partir de uma organização aos moldes desportivos oficiais, constando de diretoria e estatutos, mestre Pastinha oficializou o Centro Esportivo de Capoeira Angola que, a partir de agora, poderia receber filiações de todo o país. Acredito que a estratégia do grupo de angoleiros era a de empliar seus laços sociais: contar com grupos de classe média que pudessem dar apoio material e político para efetivação de um importante núcleo cultural da capoeira angola.

Os objetivos do Centro esportivo de capoeira Angola foram, com o passar dos anos, sendo cumpridos. No final dos anos sessenta, os alunos de mestre Pastinha realizavam diversas exibições para os turistas que visitaram a bela cidade de Salvador:

"a academia de mestre Pastinha ofereceu grande espetáculo (...) um grupo de rapazes. Todos ex-alunos do afamado mestre, foi o autor dos números executados ao som do berimbau, pandeiros, atabaques e à luz de candeeiros (...) turistas aprenderam". [132]

Mestre Pastinha, ao escrever suas memórias, teve consciência de ter propiciado um grande processo de rompimento com as concepções que fundamentaram a prática cultural no passado. Ele afirmou que a sua dedicação à capoeira foi para aliviar seus "sofrimentos dos inimigos que trabalhavam na galeria da valentia na capoeira". [133]

A partir desse processo de invenção cultural mestre Pastinha organiza um padrão de capoeira angola que tornou-se hegemônico, apresentando poucas variações no decorrer das

---

[131] Ibidem., pp.1-2.
[132] A Tarde. Salvador, 10 de julho de 1969.

décadas posteriores. Nessa descrição sobre a capoeira angola, podemos perceber que mestre Pastinha, a partir da tradição anterior, inventou uma nova tradição, na qual a capoeira se apresentou dentro de um novo ritual, onde ela é "luta, é mais defesa, e mais aperfeiçoada no sistema de dança".[134] Portanto, a capoeira angola é tida como tradicional, não porque obedeça a uma lógica da capoeira praticada pelos predecessores diretos de mestre Pastinha, mas sim, pelo fato de a capoeira angola ter algo a ver com a praticada pelos africanos. A capoeira de Pedro Porreta, Besouro Mangangá e outros, foi reprovada por mestre Pastinha, por excesso de violência. Para ele, a capoeira teria que ser dosada, demonstrada, mantida em seus segredos. E para ser um bom mestre é necessário ser completo "nos fundamentos do esporte": jogar, cantar, tocar e segundo ele não era só isso. Para um mestre, todos têm o direito de ensinar, porém não deve-se desvalorizar quem já possui um trabalho, "está à vista do público" e, para ser um mestre o indivíduo deveria principalmente dominar as regras e os métodos da capoeira e conhecer suas artimanhas e seus rituais de comportamento. Para ser um bom mestre, era necessário romper com as rodas de capoeira do passado, que, segundo Pastinha, eram uma "promoção de horror".[135]

Apesar de a capoeira regional ter obtido uma maior expansão por todo o Brasil, mestre Pastinha também chegou a realizar diversas viagens representando a capoeira angola: esteve no Rio de Janeiro (antiga Guanabara), em São Paulo, em Porto Alegre, em Brasília e outras importantes cidades do Brasil. Além disso, esteve também no continente africano em ocasião do encontro de Dakar, em 1962.[136]

---

[133] Ibidem, p.23.
[134] Ibidem, p. 27.
[135] Ibidem, p.35.
[136] Entrevista com mestre Pastinha. Autor anônimo. Sabemos que a entrevista foi realizada por uma antropóloga Australiana. Estou seguindo as pistas e acredito ser possível encontrar a autoria da entrevista brevemente. Copias no Arquivo particular de Frederico de Abreu e na Federação Internacional de Capoeira Angola (FICA).

A vida de mestre Pastinha parece ter sido dura, difícil de viver. Logo cedo conseguiu vaga na Marinha, mas depois teve que integrar-se ao cotidiano dos trabalhadores da cidade de Salvador, era difícil encontrar uma fonte de renda. Passou por algumas experiências típicas de "meninos nas ruas". Sua iniciação na capoeira se deu quando ainda era criança. Todos os dias, passava por uma rua, perto de sua casa, em que um menino, de nome Honorato lhe batia, para bom gosto de todos que presenciavam a cena. Até mesmo a família do menino gostava de ver seu ente querido bater em Pastinha. Certo dia, um velho africano, vendo a cena, de sua janela, o chamou para aprender a se defender. Era Benedito, seu futuro mestre, quem lhe chamava para as primeiras lições. Ao final, Pastinha acabou batendo no outro menino e se consagrando em sua liberdade de ir e vir naquela rua. Diz ele que até a família do menino intercedeu, para que a contenda se acabasse.[137] Vicente Ferreira Pastinha morreu em 13 de novembro de 1981. Sua vida foi a de um indivíduo bastante pobre e esse processo radicalizou-se com a chegada da deficiência visual, no ano de 1967, a qual o acompanhou até seus últimos dias de vida. [138]

"Longe, de tudo e de todos. De repente, volta-se e rompe o silêncio, um silêncio feito de revolta e angustia:

"nada vejo. Nada, absolutamente nada. Trevas, trevas, sempre trevas (...) Estou na miséria mas ainda não estou pedindo esmolas. – e ajunta levantando a vós – Jorge Amado não quer que eu mendigue o pão. Simplesmente porque ele não quer que eu peça esmolas. Mas. - Abre os braços e levanta-se: - Estou na miséria.[139]

Mestre Pastinha cego, idoso e desprovido de recursos materiais, sobreviveu da ajuda de seus alunos, pessoas que o admiravam, como o escritor Jorge Amado. Algumas vezes, ele recorreu aos agentes do governo para adquirir auxílio, como foi o caso de sua visita ao Palácio do governo registrada por um jornal carioca:

---

[137] O Globo. Rio de Janeiro, 12 de dezembro de 1966, p.14.
[138] O Estado de São Paulo. São Paulo, 16 de novembro de 1969, p.63.

" – Eu venho no palácio por estima ao Dr. Luiz Viana Filho. Tenho grande satisfação de vê-lo governador (...) Vim pedir um auxílio também. Não tenho grandes pretensões. Apenas algo que me ajude a criar filhos órfãos".[140]

Mestre Pastinha pediu auxílio para ele e sua família. Ele queria que o governo o apoiasse no projeto de tornar sua academia um referencial para o turismo na cidade de Salvador. Sua estratégia era ganhar o reconhecimento de bem de utilidade pública para seu espaço. Assim poderia conseguir subvenção governamental.

A renda da academia de mestre Pastinha não dava para sua sobrevivência. Ele declarou ter recebido ajuda financeira de Jorge Amado e Wilson Lins (deputado e escritor baiano). Estes é que o ajudaram a sustentar a academia.[141] A ajuda financeira por parte do governo, parece nunca ter chegado, pois um mês depois de sua visita ao palácio do governador, ele reclamou na imprensa baiana: "solicitei ao governador Luiz Viana um auxílio para restaurar a academia. Até agora, porém, apenas promessas".[142] Mestre Pastinha reivindicava um reconhecimento público do seu trabalho para a existência do "folclore baiano": "Sou digno de ser amparado. Porque muito trabalhei. Dediquei minha vida à capoeira, à Bahia".[143] Em sua visão, o governo da Bahia não reconhecia o seu papel na expansão da capoeira, contudo, segundo ele, reconhecido em todo o Brasil.[144]

No final da década de sessenta, Pastinha correu o risco de perder o espaço onde funcionava sua academia no bairro do Pelourinho, pois os aluguéis estavam atrasados.[145]

Mestre Pastinha tinha que sustentar a si e mais os filhos. Segundo ele, somente três eram de sangue, já os outros, eram adotivos.[146]

---

[139] I.C. Salvador, 02 de julho de 1967, p.3.
[140] Jornal do Brasil. Rio de Janeiro, 30 de junho de 1967, p.1.
[141] Ibidem.
[142] I.C. Op.Cit., p.3.
[143] Ibidem.
[144] Ibidem.

"E tudo isso no Brasil! Brasil que tem pra dar, vender, jogar fora e negar a seus filhos. Mas fica tudo dependendo de decreto. Saem os decretos e eles vão caducando, caducando, como caducou o grito da independência".[147]

O discurso de mestre Pastinha, além de evidenciar sua péssima situação econômica, é bastante claro no sentido de apontar os prováveis culpados de sua situação. Ele demonstra uma certa revolta para com o governo que não resolve a sua situação e nem a dos brasileiros. O seu discurso denuncia a situação de pobreza da maioria dos brasileiros, que, apesar de viverem em um país de grandes recursos, não possuem acesso a esses recursos.

Outro problema que Pastinha enfrentou em sua vida foi não ter acesso aos estudos. Como ele mesmo disse:

"Aprendi só o primeiro livro, mas direito. O resto foi a vida que me ensinou. Ensinou a ver. Têm coisas que a gente vê e que os letrados, os professores, os políticos, não escrevem. Gostaria de ter estudado, mas, quem não tem pão para levar para casa pode ficar lendo dicionário?".[148]

Nesse sentido, eu concordo com o mestre: certas coisas só se aprende vivenciando. Se por um lado, sua experiência de vida o levou à imortalidade, à singularidade, enquanto maior personalidade da capoeira angola; por outro, o legou um papel bastante dramático, que foi o de envelhecer na miséria, pois como ele mesmo confirmou: " não fosse Jesus tava na sarjeta hoje, pedindo esmola".[149]

Seus alunos organizaram apresentações para auxiliá-lo economicamente, como no caso de Gildo Lemos, Roberto Pereira, João Grande e João Pequeno e outros[150]. Eles

---

[145] O Estado de São Paulo. São Paulo, 16 de novembro de 1969, p.63.
[146] Ibidem. Não consegui encontrar nenhum familiar de mestre Pastinha.
[147] Roberto Freire. Op. Cit., p.80.
[148] Ibidem.
[149] Ibidem.
[150] Rosângela Costa Araújo. Sou discípulo que aprende, meu mestre me deu lição. Tradição e educação entre os mestres angoleiros baianos. São Paulo, dissertação de mestrado, faculdade de Educação da USP, 1999.

realizaram diversos *shows* de capoeira de angola, na academia do Pelourinho, cobrando ingressos que se reverteram em fundos para o mestre. Inclusive o próprio mestre Bimba se ofereceu para fazer apresentações de capoeira com fundos revertidos para mestre Pastinha, mostrando assim a solidariedade que existiu entre os praticantes. Sem dúvida, não foi fácil para mestre Pastinha, carregar tamanho fardo, isto é, o da cegueira e consequentemente da pobreza. Isso o impediu de continuar suas viagens, apresentado a capoeira angola e aproveitando assim a grande aceitação que a capoeira passou a ter entre diversos grupos de classe média e estudantes em geral. Esse fato, creio eu, impediu que a capoeira angola tomasse proporções maiores em sua expansão.

A principal estratégia de mestre Pastinha passou pelo fortalecimento da capoeira enquanto esporte nacional, assim ele desenhou as principais linhas que configuraram um modelo para a capoeira e tornou-se seu principal cultor na história da capoeira. Esse fato, decerto, o acalentou em seus momentos de maior sofrimento. Ainda me lembro de o ter visto em um vídeo gravado antes de sua morte, quando encontra-se totalmente cego e pobre. Sua última esposa, dona Nice, perguntou-lhe "- Pastinha o que você está sentindo ?" ele respondeu "nada, absolutamente nada, graças a deus".[151]

4) Bimba x Pastinha. Um duelo de titãs.

A capoeira regional e a capoeira angola foram construídas em oposição uma a outra. Adiante, vamos ver algumas discussões em torno desses embates de idéias.

Nesse trabalho pode-se encontrar A genealogia de alguns grupos de angola e encontrar alguns dos nomes citados.

[151] Vídeo sobre mestre Pastinha e a capoeira angola. Arquivo particular de Frederico de abreu.

Mesmo nos momentos em que os capoeiristas "angoleiros" e "regionais" estiveram juntos, como no caso das lutas de ringue, ocorreram divergências explícitas. Nos anos trinta do século XX, época em que ocorreram as lutas de ringue, em certa ocasião, lutaram Henrique Bahia e Américo Ciência, e mestre Bimba, que foi o juiz, criticou a luta dizendo que "o sistema de capoeira apresentado pelos citados lutadores ou foi uma tapeação ou é muito antiquado".[152] Em outra reportagem, ele esclarece seu ponto de vista:

"a capoeira angola não é para ser praticada em ring, mas com pandeiro e berimbáo, porque todos os golpes obedecem, por dize-lo, ao som desses instrumentos. Ainda no dia 18 houve, no Parque Odeon, a exibição entre Bahia e Américo, sem decisão. Porquê? Simplesmente capoeira angola. Com os golpes determinados ou regulados pelo berimbáo e pelo pandeiro. Mas a verdadeira capoeira é aquela com que a gente se defende e enfrenta o inimigo. Pois então, em qualquer lugar, sou atacado e vou esperar pelo berimbáo para reagir? ".[153]

Dessa forma, mestre Bimba defendeu a idéia de que a capoeira angola não estava preparada para subir ao ringue, pois seus movimentos eram demasiadamente lúdicos. Mas, com o passar do tempo, esse embate se intensificou e mesmo que mestre Pastinha estivesse afastado da capoeira naquela época, apareceram outros praticantes para defender a capoeira Angola:

"Samuel de Souza condena o sistema adotado por Bimba (...) Não resta dúvida que o Bimba é forte, ágil, porém é exagero chamá-lo de campeão baiano de capoeiragem, pois merecidamente cabe ao Maré esse título. A capoeira introduzida no Parque "Odeon" não é a legítima, a de Angola, mesmo porque para se praticá-la mister se faz a presença do berimbau e pandeiro, marcadores do ritmo".[154]

A presença da capoeira nos ringues refletiu as divergências entre os praticantes e esse processo cresceu com o passar dos anos e com a volta de mestre Pastinha ao cenário cultural da cidade do Salvador.

---

[152] O Imparcial. Salvador, 1 de fevereiro de 1936, p.12.
[153] A Tarde. Salvador, 16 de março de 1936, p.17.
[154] O Imparcial, Salvador, Quinta feira, 12 de março de 1936, p.3

" Pastinha diz que a capoeira veio de Angola e regional é um mito" (...) ela é uma só: a de Angola. Capoeira regional não existe. É apenas um nome criado por mestre Bimba, angoleiro como eu (...) Bimba ensina aos seus alunos a jogar mais ligeiro, enquanto eu determino aos meus, movimentos lentos e manhosos..."[155]

Mestre Pastinha buscou diferenciar permanentemente a capoeira angola da capoeira regional. As diferenciações nunca foram muito profundas e não atingiram elementos estruturais, mas demarcam diferenças interessantes na forma de praticar a luta. Uma delas o próprio mestre Pastinha apontou: a velocidade do jogo da regional é maior que o da angola. Mas o mestre Bimba também utilizava um toque bastante marcado que é a "benguela". Os dois estilos acabaram colocando uniforme, determinando cores, regras e rituais próprios. Nesse sentido, tanto mestre Bimba, quanto mestre Pastinha implementaram um modelo desportivo na prática da capoeira.

Uma grande divergência nos embates parece ter se dado na questão da origem, pois mestre Bimba sempre afirmou que: "capoeira nasceu foi nas senzalas do Recôncavo".[156] Mestre Bimba concorda que foram os escravos africanos que inventaram a capoeira, mas, aqui, no Brasil e não na África. Para ele, essa hipótese se comprova pelo fato de na África não ter existido capitães do mato, assim "ninguém precisava brigar com ninguém (...) Os negros sim eram de Angola, mas a capoeira é de Cachoeira, Santo Amaro e Ilha de Maré".[157]

As relações entre mestre Bimba e mestre Pastinha, ao que tudo indica, sempre foram bastante distantes. Os dois chegaram a afirmar à imprensa que chegaram a se encontrar em diversos lugares, mas nunca conversado sobre a capoeira. Mestre Bimba disse ter recebido uma carta de mestre Pastinha no ano de 1945, convidando-o para comparecer a sua

---

[155] Diário de Noticias, Salvador, 31 de novembro de 1965, p.5.
[156] Ibidem.
[157] Cidade de Salvador, Salvador, 01 de novembro de 1965, p.5.

academia. Mas nunca se visitaram em toda a história de suas vidas. A imprensa baiana tentou organizar um encontro entre os dois mestres; inclusive publicou uma matéria com o titulo: "Bimba x Pastinha, duelo de idéias sobre a capoeira"; no entanto, a tentativa falhou.[158] Eles, quando tiveram oportunidade, atacaram um ao outro, mas nunca em um sentido pessoal, sempre dentro das discussões em torno das práticas da capoeiragem.

No final dos anos sessenta, houve um congresso sobre a capoeira na cidade do Rio de Janeiro. Um dos intuitos desse encontro era o de tentar unificar a capoeira angola e a regional. Mestre Bimba chegou a ir nesse encontro. Mestre Pastinha, mesmo sendo a favor da unificação, não compareceu. Mestre Bimba acabou abandonando o evento alegando que: " - A capoeira tem que ser oficializada como um esporte nacional, afirma "nascido no Brasil: esse negócio de Angola não existe. Capoeira é esporte nacional"...".[159]

Mestre Pastinha não deixou por menos e atacou a capoeira regional através da imprensa: "capoeira é uma só: Angola. As outras, calabar, regional e estilizada, existem mas não sei quem são seus mestres".[160] Naquela época já tinham surgido outros estilos de capoeira, mas isso já extrapola nossas análises.

O cerne da disputa entre angolas e regionais segue algumas lógicas também presentes nos conflitos espaciais, entre os grupos de capoeiras do início do século XX. Desse modo, eles brigavam principalmente por espaços, nesse caso para comercializar a capoeira, pelo *status* social no grupo e pela manutenção das relações com diversos agentes do poder. Mestre Bimba e mestre Pastinha também brigaram pelos espaços culturais, políticos e econômicos da sociedade. O comércio da capoeira tornou-se um fato fundamental. A retirada da capoeira do código penal de 1890, foi uma tarefa que

[158] Ver os jornais Diário de Notícias, 1965 e Cidade de Salvador, 1965. Op.Cit.
[159] A Tarde, Salvador, 17 de novembro de 1969.

significou, fundamentalmente, colocá-la no âmbito das relações fundamentais do sistema capitalista, o que resultou na criação das academias de capoeira. Assim, os agentes produziram outra forma de comercializar a cultura, tentando fugir das práticas criminais. Os dois grandes mestres da capoeira competiram pela liderança desse processo:

Mestre Bimba, mestre da capoeira regional, declarou ao jornalista da Tribuna da Bahia:

"quando no Brasil alguém inventa alguma coisa é sempre outra pessoa a levar a fama. Eu levantei a capoeira na Bahia, pois antes quem jogavam eram os carroceiros e carvoeiros, hoje não, são médicos e advogados. Ninguém dá valor, á capoeira angola, pois é uma dança. E se oficializarem a capoeira como querem, será a regional que é a que se presta para a luta. Mestre Pastinha foi ser mestre de capoeira depois que eu ensinava há trinta anos".[161]

O discurso de mestre Bimba é claro, sua intenção é a de liderar a capoeira a partir da implementação de seu estilo enquanto esporte nacional. Ele valoriza o projeto de expansão da capoeira pelas classes médias da sociedade. Em seu ponto de vista, a capoeira estava ascendendo socialmente a partir de seu trabalho e, conseqüentemente, lhe cabia o título de o "número um", ou seja a fama. Já mestre Pastinha afirma:

"Eu não sou o número um da capoeira na Bahia, mas sim quem a levantou e a fez ingressar na sociedade (...) o mestre Bimba é tão angoleiro como eu porque só existe uma capoeira: a angola. Eu não quero ele debaixo de mim, mas também não quero ficar debaixo dos pés dele".[162]

Assim, as discussões também se dirigiram para o ataque às questões que valorizaram os praticantes, como tempo de prática e papel histórico. Esse processo foi importante para construir uma memória da capoeira, pois revelou táticas de ascensão social de dois indivíduos que produziram relações conscientes e consistentes com diversos grupos sociais. Na verdade, eles escolheram dois pontos de construção simbólica para a capoeira;

---

[160] Tribuna da Bahia. Salvador, 13 de novembro de 1969.
[161] Ibidem.

um que passava pela África e outro pelo Brasil. No entanto, não é importante, nesse momento, a discussão sobre as origens, mas sim o significado social dessa escolha que representou pontos de vistas diferentes.[163]

Nos anos 30, mestre Pastinha parece ter se relacionado com mais intensidade com os intelectuais do Partido Comunista, portanto internacionalistas, que escreveram constantemente a favor da capoeira angola. Enquanto isso mestre Bimba esteve mais ligado aos intelectuais nacionalistas. Na década de cinqüenta, as relações políticas de nossos biografados já se encontravam bastante diversificadas, pois seus alunos defenderam posições políticas diferentes.[164] Contudo, no ano de 1969, mestre Bimba ainda fazia aclamações ao falecido Getúlio Vargas[165] e mestre Pastinha a Jorge Amado, ex-militante do Partido Comunista.

Os símbolos que identificaram a capoeira regional como algo brasileiro estavam mais adaptados ao discurso do nacionalismo Estado-Novista. Por outro lado, os símbolos de identificação da capoeira angola se adaptavam ao discurso dos políticos de esquerda. Para estes últimos, a nacionalidade também passava pela simbologia africana. Entretanto, não é possível de se realizar uma relação direta entre conteúdo simbólico da capoeira e militância política, uma vez que as influências partidárias nos centros de produção da capoeira foram extremamente diversificadas. Além disso, as falas de mestre Bimba e mestre Pastinha foram diferentes das falas partidarizadas. Eles, enquanto lideres, representaram uma política própria daquele movimento cultural, que para lidar com a

---

[162] Ibidem..

[163] O leitor poderá encontrar em Antonio Liberac Cardoso Simões Pires. Os capoeiras no jogo das cores. Criminalidade, cultura e racismo na cidade do Rio de Janeiro (1890-1937). Campinas. dissertação de mestrado no departamento de história da Unicamp. Capítulo quatro. Nesse estudo, tratei de aspectos das relações raciais que nortearam a escolha da origem.

[164] Entrevista Angelo Decânio e Jair Moura.

[165] Tribuna da Bahia, Salvador 13 de novembro de 1969.

diversidade política, afastaram-se do discurso partidário direto. Acredito, como confirmado por vários depoimentos de seus alunos, que os dois mestres dificilmente se envolveram com atividades políticas partidárias. O trabalho deles frente aos políticos da época foi o de tentar conseguir alguma coisa para si e, consequentemente, investir na institucionalização da capoeira. Obviamente, os políticos assediaram os grupos culturais e obtiveram livre passagem, seja de esquerda ou de direita. Um acontecimento, que na atualidade (e somente na atualidade), tornou-se um elemento acusatório de alguns capoeiras contra mestre Bimba, foi o de ele ter realizado uma apresentação para o então presidente Getúlio Vargas (1953). Contudo, acredito que a participação de mestre Bimba representou muito mais uma estratégia de conquistar maior visibilidade para a capoeira regional, do que uma filiação político partidária. Além disso, nesse período, a maioria das organizações de esquerda estava apoiando o governo de Getúlio Vargas.

O papel de mestre Bimba e mestre Pastinha foi sempre o de criticar os políticos e a política, principalmente durante os anos finais de suas vidas. Nada melhor do que a trajetória deles para comprovar o descrédito dos trabalhadores frente ao políticos, pois estes fizeram diversas promessas e pouco realizaram. Do ponto de vista dos trabalhadores, estas relações foram compensatórias, de utilização recíproca, quando eles buscaram vantagens para si e para a comunidade.

Mestre Bimba e mestre Pastinha, se encontraram poucas vezes em suas vidas. Em entrevista para O Globo, em dezembro de 1966, mestre Pastinha relata com saudosismo um caso interessante que reuniu ele e mestre Bimba:

"Saudade do tempo em que aconteceu de dois guardas tentarem – não lembra porque - , prender mestre Bimba, sem saberem quem era o mestre Bimba que tentavam prender. Bimba disse que não via homem para levá-lo, os guardas investiram de cassetete e foram ao chão. Vieram mais quatro em socorro e de novo investiram e de novo foram ao chão. Foi quando ele, Pastinha chegou e disse: "mestre Bimba deixe os meninos". E os guardas

souberam, só então, a quem tentavam prender. E conta Pastinha que foram todos para a delegacia, para que os guardas não se sentissem desmoralizados ..."[166]

A história contada por mestre Pastinha registra um dos poucos encontros ocorridos entre ele e mestre Bimba. Cabe ressaltar que a busca de relações entre os dois máximos representantes da capoeira esteve vinculada às estratégias de fortalecimento da capoeira no contexto cultural brasileiro. No final dos anos cinqüenta, os dois estilos já estavam consolidados no cenário cultural das principais cidades do país.[167]

As concepções filosóficas de mestre Pastinha e mestre Bimba foram bastante parecidas e a ênfase nos aspectos que demarcam as singularidades da capoeira foi um traço marcante nos discursos dos líderes do movimento.

Apesar de mestre Pastinha e mestre Bimba concordarem com o caráter tradicional da capoeira angola, creio que, na verdade, a capoeira angola tenha surgido ao mesmo tempo que a capoeira regional. Mesmo porque não encontrei um único registro que denominasse a capoeira de angola, antes dos anos 30 de nosso século. Acredito que tal denominação tenha vindo da necessidade de contrapor os dois modelos de capoeira desportiva que vinham se desenvolvendo na Bahia. A capoeira baiana do século XIX, foi bem mais diversificada do que parece. Acredito que tivemos diversas formas de praticar a capoeira que variaram tanto nos processos de defesa e ataque quanto nos seus aspectos lúdicos.

Essa nova tradição da capoeira contemporânea (angola e regional) traz à tona discussões em torno do encontro entre culturas de grupos sociais dominantes e grupos

---

[166] O Globo, Rio de Janeiro, 12 de dezembro de 1966.

[167] Em 1964, mestre Pastinha, com toda a sua sabedoria e compreensão do mundo, e das modificações que a capoeira passou, afirmava que "a tradição é a mesma, ele apresentou em outra modalidade com sobrenome de regional"; isso demonstra a importância das declarações entre os dois para aproximar os dois estilos.

sociais dominados. O que teria influenciado mestre Bimba e mestre Pastinha a realizar tais transformações? Teriam sido seus contatos com grupos das classes médias de Salvador? Até que ponto as propostas entre os diferentes grupos sociais, que praticaram a capoeira, estiveram em processo de interação ou de conflitos?

A questão das relações entre "cultura dominante" e "cultura dominada" se torna complexa, nesse caso, pois a capoeira, mesmo sendo, prática cultural hegemônica dos grupos dominados se situa enquanto cultura dominante. Frente a essa constatação é preciso diferenciar "grupo dominante" de "cultura dominante". A capoeira pode ser postulada enquanto cultura dominante porque foi introjetada nos hábitos de pessoas de diversos grupos sociais levando filosofias de vida, hierarquias sociais e visões de mundo que não estão, necessariamente, relacionadas aos valores dos grupos dominantes, os quais tiveram que se submeter a valores, muitas vezes, provenientes dos grupos dominados. Essa relação é que possibilitou as trocas, interações e mutações culturais na prática da capoeira. Esse processo ainda é muito rico, pois revela diversos aspectos de inversão das hierarquias sociais.[168]

Certamente, muitas das transformações implementadas por mestre Bimba e mestre Pastinha foram propostas por membros das classes altas e médias da sociedade.[169] As inovações em relação à disciplina do corpo estão presentes nas novas formas de praticar a capoeira. Mas essas visões estiveram submetidas a uma hierarquia social, na qual os indivíduos que lideraram, implementaram e dirigiram as mudanças não foram os oriundos das classes médias e altas da sociedade. Nesse sentido, a partir da documentação estudada, constatei que quando uma cultura produzida pelas classes dominadas se torna dominante

[168] Essa inversão de valores pode ser percebida nas discussões referentes às "raças" e "classes".
[169] As informações recolhidas entres os antigos praticantes apontam a presença desses membros das classes médias.

ela propicia uma série de inversões de valores que, de certa forma, acredito terem sido muito importantes na cristalização de uma "cultura popular nacional".

Mestre Bimba e mestre Pastinha de alguma forma decodificaram a realidade, desestruturaram o social e reestruturaram em suas próprias linguagens, dentro de uma lógica própria, acessível para eles mesmos e para os praticantes da capoeira. Essa reestruturação é revelada nas suas histórias de vida e apresenta uma imagem totalizante de um sistema social, formulada a partir do espaço onde se esboça a sociedade e onde foram elaboradas suas ações sociais.[170]

Apesar das histórias de vida desses dois personagens serem, sob certos aspectos, angustiantes, acabo concordando com Jorge Amado que ressaltou a importância de lembrarmos de nossos líderes com alegria, pois seus legados culturais representam a felicidade de milhares de pessoas que, nos dias de hoje, buscam na prática da capoeira a tranqüilidade para enfrentar as dificuldades cotidianas.[171]

Muito ainda pode ser apreendido através da vida desses personagens principalmente a necessidade de se adquirir mais respeito pelas pessoas simples que historicamente podem exercer papel fundamental na existência humana e nas melhorias do mundo.

Os estudos sobre a capoeira no período revelam formas específicas, peculiares à construção de uma tradição de cultura nacional em um contexto de formação do Estado republicano e a comparação entre mestre Bimba e mestre Pastinha decifram a diversidade nesse processo de invenção cultural. Todas as duas obras, capoeira angola e regional, foram fruto de trabalho coletivo, porém a capoeira angola apresentou-se de forma mais diversificada, isto é, contendo aspectos da tradição passada organizados de formas diferentes. Contudo, essas invenções seguem uma lógica geral, semelhante às invenções de outras tradições nacionais.

---

[170] Para tais discussões ver Saggi Tascabili Ferrarotti. Op Cit., p. 47.
[171] Vídeo sobre mestre Pastinha. Arquivo particular de Frederico de Abreu.

Este capítulo visa entender o modo como uma nova tradição para a capoeira surgiu e se estabeleceu. Como ela tornou-se um conjunto de práticas reguladas por regras estabelecidas. A capoeira, enquanto prática ritual e simbólica, demonstra uma certa continuidade com relação a um passado histórico apropriado. Assim, seus cultores construíram uma história mítica, originária. No caso dessa nova tradição da capoeira, temos duas histórias que revelam origens, rituais e símbolos diferentes. As origens da tradição da capoeira angola são remotas, perdidas no tempo, nas aldeias africanas; já á regional, está mais próxima, no Recôncavo baiano. A tradição da capoeira contemporânea mantém uma relação bastante artificial com o passado histórico, geralmente esquecido e profundamente mitificado. Ela possui uma tendência à variabilidade de suas práticas, apesar de, após conformado o estilo, passe a uma tendência de permanência. Talvez porque a capoeira traga, em sua construção, uma parcela de costumes africanos e este permite mudanças controladas.[172] A capoeira é tradição inventada porque ela tem fundamentos ideológicos, não somente técnicos, apesar de que, enquanto jogo, possui suas regras mutáveis. Ela ainda é uma tradição reinventada por ser um processo de formalização e ritualização com referências ao passado.

Os capoeiras inventaram uma tradição em um contexto propício para isso, ou seja, quando as transformações sociais ocorridas com a implantação do projeto republicano debilitaram o padrão para o qual a tradição da capoeira do século XIX correspondia. Assim, ocorreu uma busca da transformação da capoeira, não somente por parte dos praticantes, mas também pelos diversos setores da sociedade. Na verdade, a capoeira sofreu uma adaptação: é um velho costume conservado em roupagens novas. Ela se apresentou com uma grande gama de procedimentos próprios da velha tradição e inventou

---

[172] Ver Eric Hobsbawm e Terence Ranger (organizadores). A invenção das tradições. Rio de Janeiro, 1997, p.10. Para o autor a característica fundamental de uma tradição é a invariabilidade. Já o costume não impede as inovações e podem mudar até certo ponto. Nesse caso, creio que em uma tradição pode ocorrer a presença de certos custumes que a fazem tornar-se volátil, porém compatível com sua forma precedente.

novas relações simbólicas. Sendo assim, apresenta elementos de continuidade e descontinuidade.

Sob este ponto de vista, a ideologia republicana, que norteou a construção dos símbolos nacionais, ofereceu novos vínculos sociais e políticos para que se efetivasse a invenção da tradição da capoeira contemporânea. Coube ao mestre Pastinha e ao mestre Bimba estabelecer estes vínculos com a sociedade e possibilitar o surgimento de uma nova tradição. Essa tradição traz em sua formação elementos provenientes dos diversos contextos sociais relacionados à peculiaridade histórica brasileira. Africanos, portugueses e estrangeiros de diversas nacionalidades, ou ainda, os escravos nacionais, os negros libertos e livres propiciaram, de formas diferentes, elementos formadores da tradição contemporânea da capoeira. A eles, juntaram-se também inventos sob um novo contexto, capitalista, trazendo grandes transformações culturais. Essas manipulações foram conscientes, racionalizadas de parte a parte e, em seu conjunto, estabelecem *status*, sistemas de valores, padrões de comportamento e a admissão dos grupos de praticantes na nova ordem social.[173]

Na invenção dessas novas tradições (capoeira angola e regional) nossos personagens buscaram, a partir de elementos do passado, das ideologias desportivas e de aspectos lúdicos, construir algo inovador que possibilitou descriminalizar a prática da capoeira. Esse movimento ganhou um caráter nacional e significou uma estratégia política para grupos populares, que envolveu diversos setores da sociedade. No próximo capítulo, vamos ver como esses diversos setores da sociedade compartilharam essa estratégia.

---

[173] Ibidem, pp17-22.

CAPÍTULO VI – POLÍTICA CULTURAL NO MUNDO DAS LETRAS E CONFLITOS SIMBÓLICOS NO BRASIL.

1) Introdução

Este capítulo procura estudar aspectos do pensamento social brasileiro e, conseqüentemente, trata-se de uma abordagem sobre seus intelectuais. Por certo, selecionei aqueles que, no período de estudo, escreveram sobre a capoeira. Assim, muitos dos artigos escritos entre o final do século XIX até os anos 50, serão analisados no decorrer deste texto. Procurei encontrar as semelhanças e diferenças entre os estudos desses intelectuais e quais foram as fontes utilizadas, além das relações com os praticantes da capoeira e, com a capoeira, em um sentido simbólico.

Os autores a serem analisados refletem o movimento de alguns intelectuais que voltaram-se para os estudos sobre a cultura. Eles buscaram demarcar as diferenças étnicas, comparando e classificando práticas culturais na construção de símbolos nacionais. Tais estudos envolveram os principais centros intelectuais do país e focalizaram as religiões afro-brasileiras, a capoeira, o samba e outros folguedos entendidos como pertencentes à cultura popular.

Objetivo principal foi o de compreender as estratégias desses intelectuais no movimento de reabilitação da capoeira[1], no momento em que muitos praticantes foram parar atrás das grades das delegacias de polícia, nos principais centros urbanos do país. Alguns intelectuais preferiram elucidar o aspecto desportivo, ou folclórico, e outros ainda trilharam de forma mais marcante o caminho da organização política e simbólica dessas práticas culturais.

Para compreender as temáticas desenvolvidas pelos diversos autores em torno da capoeira, reuni livros e alguns artigos em jornais e revistas. A maioria destes artigos foram publicados nas cidades de São Paulo, Rio de Janeiro e Bahia. Obviamente, considerei necessário fazer uma seleção dos documentos, visto que diversos artigos publicados sobre a capoeira, no período, já foram utilizados anteriormente, uma vez que já serviram como fontes das análises sobre a esportivização da capoeira carioca, da baiana e sobre o movimento de migração da capoeira baiana para o Rio de Janeiro.

2) Educação Física e ideologias do corpo

Na ocasião de minha dissertação de mestrado, afirmei que a prática da capoeira apresentava uma lógica própria, desenvolvida pelos praticantes no século XIX. Tal racionalidade apontava para os objetivos da eficiência corporal, mas não era uma racionalidade esportiva em que a irracionalidade cabível é a da emoção competitiva. Mas sim, uma racionalidade voltada para seus objetivos contextuais como os do aprimoramento para os conflitos campal, individual, armado etc.[2] Com o advento da capoeira angola e regional, os conteúdos dessa racionalidade tomaram rumos que apontaram para a sua aproximação às práticas desportivas. Coelho Neto a celebrou como a verdadeira educação física brasileira, originária de uma cultura mestiça e que deveria de ser ensinada nas escolas.[3] Os métodos da educação física foram implementados por diversos agentes sociais e praticantes da capoeira, mas constituiu-se também como fazendo parte da

---

[1] O termo "reabilitação", além de aparecer em diversos artigos escritos por intelectuais da época, define bem o que o leitor irá encontrar daqui para frente.

[2] Ver Antônio Liberac Cardoso Simões Pires. A capoeira no jogo das cores. Criminalidade, cultura e racismo na cidade do Rio de Janeiro. Campinas Dissertação de mestrado. Departamento de História da Unicamp. 1995. Capitulo I.

[3] Coelho Neto. O nosso jogo. Bazar. Porto. Editora Chardron, 1928.

construção de uma doutrina governamental voltada à modernização cultural da sociedade brasileira.

Logo de início, creio ser importante esclarecer que os métodos da educação física já vinham influenciando os capoeiras desde meados do século XIX, e encontrou-os com um método próprio, produzido no treinamento das maltas, na cidade do Rio de Janeiro. Esse fato foi reconhecido pelos próprios educadores que viram na prática desses grupos, uma educação física própria do Brasil. Não obstante, foi impossível saber de que forma as séries e seqüências de treinamento produzidas pelos membros das maltas sofreram influências da cultura física militar do século XIX, propagada nos grupos, principalmente, pelos soldados do Exército e da Marinha. Essa história revela que, na primeira metade do século XX, os militares e policiais acabaram por construir um método prático para a capoeira e a utilizaram, como no caso da polícia de choque, que recebia lições de "capoeiragem"[4], a partir de uma visão claramente voltada à educação física desportiva.

O Estado Novo visou implementar diversos procedimentos na tentativa de criar uma elaborada relação entre política e cultura. Obviamente, tratando-se do Estado Novo, essas estratégias voltaram-se à construção da nacionalidade. A educação, militarização e o arianismo constituíram-se como elo de ligação entre intelectuais do Estado Novo e as classes trabalhadoras. Nesse contexto, a educação física assumiu um importante papel no desenvolvimento de um "tipo brasileiro". As atividades físicas foram implementadas nas escolas e, para alguns, serviriam para "suprir as falhas do processo de seleção racial".[5] A

[4] Mário Ribeiro Cantarino Filho. A Educação Física no Estado Novo: história e doutrina. Brasília, dissertação de mestrado no departamento de educação física da UNB. 1982, p. 167.
[5] Ibidem, p.81.

educação física trouxe consigo objetivos de eugenia e de construção da personalidade do homem moderno, que deveria de ser sincero, honesto, puro etc.[6]

Intelectuais da área da educação física trouxeram essas idéias para o universo dos capoeiristas. Os escritos de Coelho Neto, O. D. C. e de Anibal Burlamaqui, nos anos 20 e 30, demonstram que as questões da cultura corporal estiveram presentes desde o início do século.[7] Inezil Penna Marinho, nos anos 40, defendeu a opinião de que a educação física teria importante papel na "padronização das raças". Através dele, colocou-se a prática da capoeira no contexto da educação física, fortalecendo os aspectos de treinamentos e a concepção de luta marcial.[8]

Inezil Penna Marinho tinha sido técnico de educação na Divisão de Educação Física do Ministério da Educação e Saúde, mas anteriormente trabalhara na polícia especial: a polícia de choque do Estado Novo. Além disso, oficializou o ensino da capoeira na Marinha e na própria polícia. Naturalmente, não havia sido a primeira vez que a capoeira se destacava na cultura militar; já demonstrei sua presença nas forças armadas e policiais desde o século XIX, em diversas cidades do país.[9] Dentro dessa perspectiva, talvez tenha sido um dos motivos de agentes das instituições militares e policiais terem organizado um verdadeiro método de ensino relacionado à educação física. A capoeira, praticada nas forças armadas e policiais, sofreu um processo de "eugenia", quando foi retirado tudo o que impedisse sua não adequação ao aspecto esportivo voltado à educação física competitiva. Esses procedimentos que relacionaram educação física à capoeira incentivaram a presença de praticantes nos embates nos ringues e tablados. Com certeza, os capoeiristas da época,

---

[6] Ibidem, p.168.
[7] A obra de "Zuma" foi analisada no terceiro capítulo da tese.
[8] Ver Luiz Renato Vieira. O jogo de capoeira. Rio de Janeiro, Editora Sprint, 1995, p.64..
[9] Antônio Liberac Cardoso Simões Pires. Op. Cit. Introdução. Militares de Salvador, Rio de Janeiro, Recife e Belém estiveram envolvidos com a cultura da capoeira.

para conseguirem ocupar as páginas dos jornais, tiveram que realizar um trabalho de mudança na lógica do jogo da capoeira e organizá-la em séries, adequando assim o ensino e a aprendizagem aos métodos desportivos, para enfrentar os lutadores nas arenas. O encontro dos fundamentos da Educação Física com os da capoeira também estimularam o processo de invenção de uma nova tradição para a capoeira.

A educação física havia sido implementada pelo Ministério da Guerra, em portaria, mas, somente em 1937, foi criada uma Divisão de Educação Física independente. O método francês visava atingir graus de aperfeiçoamento, assim, essa técnica tornou-se hegemônica por todo o Brasil, utilizando as práticas desportivas individuais e coletivas e os jogos. Certamente, cabia à capoeira um lugar nesse rol de atividades, apesar de que, praticada sob uma perspectiva do método francês de educação física, ela aparecido desprovida de uma visão lúdica.

A dinâmica de transformação criada em função da penetração da educação física na prática da capoeira constituiu-se como uma onda dispersiva, diversificada, influindo em maior ou menor intensidade na capoeira, dependendo do grupo específico de praticantes; porém, isto esteve sempre presente na invenção de uma nova tradição da capoeira. No Rio de Janeiro, a capoeira das maltas recebeu maior influência dos métodos da educação física desportiva, originando um estilo aparentemente dominante, no sentido que outras formas de praticar o jogo da capoeira desaparecem nas fontes históricas referentes à cidade carioca. Já na Bahia, os angoleiros e regionais divergiram de opinião frente aos conhecimentos oriundos da educação física e do desporto em geral. Como já demonstrei anteriormente, tanto a capoeira de Angola quanto a Regional acabaram sendo moldadas segundo os princípios de novas regras e normas desportivas. Os discursos sobre a "pureza cultural", ocasionaram a perda relativa da visibilidade sobre as modificações desportivas na capoeira

Angola, enquanto que na capoeira Regional essas modificações ficaram mais nítidas. Contudo, nos anos 30, é necessário enfatizar que os métodos desportivos e de treinamentos desenvolvidos pela Educação Física implementada pelos agentes do Estado Novo, não chegaram a destruir o aspecto lúdico da capoeira baiana; mas fizeram desaparecer o que restou de lúdico na capoeira carioca, uma vez que impediram o aparecimento da capoeira dos morros e favelas cariocas enquanto referencias culturais da cidade .[10]

As ideologias que acompanharam a introdução da educação física no Brasil foram influentes, em menor ou maior grau, na experiência dos capoeiras. Esse pensamento chegou mascarado pelo discurso da cultura nacional e os intelectuais que estiveram voltados aos estudos da cultura corporal, nas duas primeiras décadas do século, foram relativamente unânimes ao optarem pela construção da capoeira pelas vias esportivas. Desse modo, os aspectos folclóricos, artísticos e lúdicos ficaram em segundo plano, acompanhando a própria dinâmica implementada por uma faixa de praticantes, isto é, no que diz respeito à cidade do Rio de Janeiro, Salvador e Belém do Pará. A característica ideológica mais importante desse movimento esportivo foi a inclusão da capoeira no campo simbólico da nacionalidade, a partir da idéia de que a capoeira é "genuinamente brasileira". Portanto, o conceito desta prática classificada como esportiva foi acompanhado por outro (brasileira), o de aspecto nacional. O problema em destacar a capoeira, enquanto símbolo nacional, é que a formação social brasileira foi composta por uma série de movimentos étnicos (etnias indígenas e as africanas no Brasil) que também chegaram e, simultaneamente, estabeleceram o conflito simbólico no mundo das letras.

---

[10] No capítulo III, analisei as evidências que justificam a afirmação da existência de uma capoeira lúdica carioca concomitantemente a capoeira desportiva dos ringues.

3) A capoeira e os símbolos étnicos

A capoeira constituiu-se como tema de literatos ilustres como Sílvio Romero e Machado de Assis.[11] No entanto, uma grande parte deles estabelece julgamentos, apresentando-a como algo nocivo à sociedade. Mesmo Plácido de Abreu, que escreveu seu trabalho por volta de 1886, criticou a capoeira, apesar de ter sido um praticante e deixado informações preciosas para o entendimento dos grupos, rituais e movimentos da capoeira na época, como já pude demostrar no primeiro capítulo. Entretanto, o que interessa nesse momento não são somente suas informações sobre os grupos de capoeiras, movimentos ou rituais e sim as suas visões sobre a capoeira; enfim, tentar entender como os intelectuais a definiram simbolicamente no contexto cultural do período. Plácido de Abreu, por exemplo, apontou um caminho central que projetaria a capoeira enquanto um símbolo nacional. Para ele, a capoeira teria sua origem no Brasil e não na África.[12] O autor parece ter refletido acerca desse elemento, o que provavelmente havia sido alvo de discussão entre os praticantes no século XIX.[13] No entanto, a escolha de uma origem para a capoeira foi motivo de divergência entre os intelectuais do final do século XIX, nesse sentido, temos como um exemplo as posições defendidas por Plácido de Abreu e Sílvio Romero, sobre a origem da capoeira. Os dois trabalhos foram publicados no final do século XIX, e o último autor descartou a possibilidade de a capoeira possuir uma origem brasileira.[14] Esses posicionamentos iriam demarcar todos os trabalhos sobre o tema dali

---

[11] Muitos escritores mencionaram fatos e construíram personagens relacionadas aos capoeiras no século XIX. Ver por exemplo: Manoel Antônio Almeida. Memórias de um sargento de milícias. Rio de Janeiro. Tecnoprint. Sd; Aluizio de Azevêdo. O Cortiço. Rio de Janeiro, Tecnoprint, sd e Machado de Assis. Crônicas:1878-1888. Rio de Janeiro, W.M. Jackson, 1944.

[12] Plácido de Abreu. Os capoeiras. Rio de Janeiro, Livraria Serafim, século XIX .BN.

[13] Na verdade, não posso afirmar que a discussão sobre a origem da capoeira tenha tido a importância que obteve no século XX, quando cindiu grupos e criou diversos campos de conflito simbólico. O que afirmo é que entre os intelectuais essas discussões passam a aparecer no final do século XIX.

[14] Sílvio Romero. Poesia Popular no Brasil. Rio de Janeiro, Lammert, 1981, p.12.

para frente. A diversidade de discussões que tangenciaram os estudos centrou-se em dois postulados fundamentais: a primeira, buscou a construção simbólica da capoeira a partir da origem africana, a segunda, negou esta idéia para incorporá-la a uma prática genuinamente brasileira. Contudo, a maioria foi unânime em celebrá-la como um símbolo da cultura nacional.

Um dos primeiros trabalhos a buscar o resgate da capoeira, passando a defendê-la como tendo origem brasileira, foi escrito por Alexandre Mello Morais Filho. Ele denunciou os capoeiras e suas "atrocidades", mas defendeu a regularização da prática a partir da arte.[15] Dessa maneira, Mello Morais Filho ditou a tônica dos discursos de reabilitação da capoeira na época, ao inclui-la na lista das "tradições populares brasileiras". Outro caminho percorrido para colocar a capoeira no rol das culturas civilizadas foi o de enquadrá-la entre as artes marciais, ou seja, um conceito esportivo. Essa direção foi seguida por uma legião de escritores, dentre os mais ilustres, Coelho Neto, que defendeu no parlamento a legalização esportiva da capoeira e sua presença oficial nas forças armadas .[16]

Porém, houve outros autores que se situaram em outro campo simbólico: defenderam uma origem africana para a capoeira. Manuel Querino, em A Bahia de outrora[17] e Costumes africanos no Brasil, defende essa posição.[18] O autor, como já pudemos acompanhar anteriormente, deixou excelentes relatos sobre a capoeira na cidade de Salvador e avançou ainda em estudos sobre os praticantes, tornando-se assim uma referência obrigatória para os estudos posteriores. Outro relevante autor, nessa mesma linha, Edson Carneiro, o estudioso que mais escreveu sobre a capoeira no período. Este

---

[15] Alexandre Mello Morais Filho. Festas e Tradições populares no Brasil. Rio de Janeiro. Tecnoprint. Sd.
[16] Ver Antonio Liberac Cardoso Simões Pires. Op. Cit., cap.4.
[17] Manoel Querino. A Bahia de outrora. Salvador, Progresso, 1946.
[18] Manoel Querino. Costumes africanos no Brasil. Recife, Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana,1988.

publicou livros e diversos artigos sobre o tema, além de uma diversidade de trabalhos sobre as religiões afro-brasileiras. Edson Carneiro partiu dos trabalhos de Nina Rodrigues, Manoel Querino e Arthur Ramos para estudar os negros no Brasil.[19] Tendo esses autores como "caldo intelectual", Edson Carneiro sintetizou de forma mais elaborada os diversos conhecimentos sobre a capoeira, na cidade de Salvador, nos anos trinta do século XX. Um de seus trabalhos mais significativos sobre o tema foi Religiões negras e negros bantos[20], publicado pela primeira vez em 1937. Nessa obra, o autor descreve os rituais da "capoeira de Angola", assim como os cantos das rodas de capoeira. Em nenhum momento dessa obra, Edson Carneiro, utiliza a expressão "esporte", ele prefere referir-se à luta ou ao folclore, o que revela sua intenção em buscar a pureza da cultura negra.[21] Não foi por acaso que o foco de atenção em seu trabalho destacou a Capoeira de Angola e não a Capoeira Regional, uma vez que esta última representava a "mistura" de aspectos culturais.

De modo geral, esses dois grupos acabaram por estabelecer conceitos fundamentais no pensamento social brasileiro, em virtude de suas análises acerca da cultura. O arcabouço teórico das obras, surge a partir das noções de raça e nacionalidade. Obviamente, os grupos partiram das mesmas bases conceituais. Contudo, utilizaram-se de estratégias diferentes para alcançarem seus objetivos que, de forma geral, culminava com a formação de uma cultura nacional. Essa cultura deveria se constituir a partir da justaposição das culturas brancas, negras e indígenas. As divergências entre esses intelectuais estão colocadas em um plano superficial em relação à idéia de cultura nacional,

---

[19] O Sr. Edson Carneiro faleceu em 1972 deixando um grande número de trabalhos sobre a ca poeira que foram publicados no decorrer desses anos. Ver por exemplo Edson Carneiro. Dinâmica do Folclore. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1985; "O jogo da capoeira". Jornal do Comércio, 11 de julho de 1965; "A pernada carioca". Quilombo. Rio de Janeiro, 11 de março de 1950.

[20] Edson Carneiro. Religiões negras. Negros bantos. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira. 1981, pp.211-224.

[21] Para um melhor entendimento das discussões sobre "pureza cultural" ver: Beatriz Goes Dantas. "Vovô Nagô e Papai Branco". Usos e abusos da África no Brasil. Rio de Janeiro, Graal, 1989.

mas que, profundamente, revelam a complexidade da manipulação, por parte dos mesmos, das categorias de raça e cor na construção dessa nacionalidade. A visão folclórica, a valorização da África, e a busca da cultura negra demarcaram uma posição; já o nacionalismo exacerbado, a esportividade e a mestiçagem cultural demarcaram outra contrária.[22]

Um traço homogêneo, entre esses autores, firmou-se quanto à característica de "intelectual orgânico".[23] Todos eles estiveram envolvidos com grupos de capoeiras, isto quando não foram exímios praticantes, como no caso de Plácido de Abreu, Coelho Neto e Aníbal Burlamaqui. No que concerne às possíveis relações dos intelectuais com os grupos de capoeiras, especificamente as relativas aos "intelectuais praticantes"[24], acredito, já terem sido esgotadas em passagens anteriores, quando analisei as práticas culturais de diversos agentes sociais relacionados às transformações ocorridas no âmbito da capoeira na cidade do Rio de Janeiro e em Salvador. Os intelectuais praticantes geralmente defenderam a idéia de uma capoeira "genuinamente brasileira" contra uma africana; a intenção era a de torná-la uma expressão cultural, isto é, um esporte nacional. Contudo, não só os intelectuais praticantes defenderam a idéia da capoeira genuinamente brasileira e esportiva. Adolfo Morales de Los Rios[25], ao escrever sobre a capoeira, demonstrou um claro empenho em torná-la esporte nacional genuinamente brasileiro. Essa posição parece ter obtido grande destaque, nas primeiras décadas do século XX, entre os intelectuais das áreas da cultura

---

[22] Ver Antônio Liberac Cardoso Simões Pires. A capoeira no jogo das cores. Criminalidade, cultura e racismo na cidade do Rio de Janeiro (1890-1930. Campinas, dissertação de mestrado no departamento de História da Unicamp. 1995. Capítulo IV.
Essas discussões foram bastante aprofundadas em meu trabalho de mestrado.

[23] Ver Antonio Gramsci. Quaderni del carcere. Turim, Einaudi, 1966.V2.

[24] Obviamente me refiro a alguns estudiosos da capoeira que também foram praticantes importantes e direcionaram transformações na prática da capoeira.

[25] Adolfo Morales de Los Rios. "Capoeiras e capoeiragem". Rio de Janeiro. In Rio Esportivo , setembro e outubro de 1926.

corporal. Na verdade, essa posição nunca se desfez totalmente, o que estácomprovado por sua hegemonia entre os praticantes da atualidade.[26] No entanto, entre os intelectuais dos anos 30, prevalece a idéia de uma capoeira africana, compondo uma "cultura afro-brasileira".

Os autores analisados a seguir, Edson Carneiro e Jorge Amado, também desenvolveram importante papel na construção simbólica da capoeira no Brasil. Eles colocaram-se como contraponto aos que produziram a capoeira centrada em uma visão extremamente nacionalista e trataram de se organizar com os grupos da "Capoeira Angola". Dessa forma, criaram laços pessoais com diversos capoeiras. Eles os chamaram para seus eventos, buscaram organizá-los politicamente, enquanto agrupamentos de representantes da cultura negra no Brasil. Vamos ver alguns desses aspectos a seguir.

Considero Edson Carneiro, como já mencionei em outras oportunidades, como o mais importante pesquisador sobre a capoeira na primeira metade do século XX, já que teve o mérito de organizar um excelente material sobre a capoeira Angola.

"O capoeirista Bimba abriu mesmo uma escola de capoeira. Este negro de rara habilidade me afirmou que a sua capoeira já não é mais a de Angola, mas um prolongamento dela, já que ele se aproveita dos golpes de outras lutas, desde a luta romana até o box e o jiu-jitsu. Tanto que Bimba apelida de luta regional baiana a sua capoeira especial. O maior capoeirista da Bahia afirmam-me os negros ser Samuel "Querido de Deus", um pescador de notável ligeireza de corpo. Muito falados são os capoeiristas Maré (estivador), Siri de Mangue, de Santo Amaro, e um tal Oséias que abriu uma escola de capoeiras no Rio {não encontrei menção sobre esse capoeira na documentação carioca}. Mesmo assim o processo de decomposição da capoeira está se acelerando (...) – apesar da reação policial, apesar do adiantamento do processo de decomposição e de simbiose da capoeira em face de outras formas de luta, - a capoeira, e em especial a capoeira de Angola, revela uma enorme vitalidade, o progresso dar-lhe-á, porém, mais cedo ou mais tarde, o tiro de misericórdia. E a capoeira, junto aos demais elementos do folclore negro, recuará para os pequenos lugarejos do litoral".[27]

---

[26] Ver Antônio Liberac Cardoso Simões Pires.. Op. Cit. Capítulo 4. Nessa parte do trabalho, utilizando dados estatísticos coletados em um evento internacional de capoeira (Circo Voador, Rio de Janeiro, 1989) em que analisei as opiniões dos praticantes sobre a origem da capoeira, onde comprovei que 41.5% entre cerca de 300 pessoas, opinaram pela origem brasileira, 15.6% africana, 32.8% afro-brasileira, 1% indígena.

[27] Edson Carneiro. Religiões Negras. Negros Bantos. Op.Cit., p.219.

No período em que Edson Carneiro escreveu seus estudos, a capoeira passava por um momento de extrema delicadeza. Ela encontrava-se sob um forte processo de repressão policial e esportivização. Na opinião de Edson Carneiro, os dois processos radicalizaram a decomposição da capoeira, ou seja, transformaram-na em algo distante do seu estado "puro" ou "original". Isso justifica o olhar pessimista do autor em relação à prática. O mais importante é que Edson Carneiro sugere elementos que o fazem posicionar-se a favor dos capoeiras de Angola. Isso fez com que ele não realizasse uma descrição do grupo de mestre Bimba, apesar de citá-lo em seu trabalho. Na verdade, o autor não percebeu que os dois estilos de capoeira faziam parte de um mesmo movimento de invenção de uma nova tradição para a capoeira, pois ele visualizava na capoeira de Angola – portanto, no que era extremamente novo - a prática de uma capoeira primitiva ou africana. Desse modo, seu argumento esteve centrado em uma visão regional, vinculada à peculiaridade baiana.

Outro importante escritor que trata do tema é Jorge Amado; que este foi, de certa forma, companheiro de Edson Carneiro em diversas empreitadas culturais e políticas[28]. Jorge Amado também possui importante papel no universo dos capoeiras, mantendo relações muito próximas com praticantes. O personagem capoeira consta em grande parte de suas obras e, sem dúvida, seu mais conhecido intento ocorre no romance Os capitães da Areia, já analisado anteriormente. Ali, percebe-se os aspectos que contribuem para um entendimento da cultura da capoeira entre os menores e adolescentes das ruas de Salvador.

[28] Eles chegaram a escrever uma novela juntos intitulada "Lenita" publicada em fascículos no ano de 1929. Organizaram diversos eventos sócio-culturais e mantiveram relações estreitas com o PCB.

Além disso, foi possível mencionar Jubiabá[29] (1935), Mar Morto (1936)[30] e várias outras obras.

Jorge Amado criou personagens inspirados em capoeiras, sambistas e pais-de-santo. O escritor estabeleceu uma relação bastante particular com os símbolos da cultura negra nas primeiras três décadas do século XX. Assim, seus personagens, muitas vezes relacionados às expressões culturais afro-brasileiras, cumprem um percurso peculiar, em que a cultura negra serve como "trampolim" para uma consciência revolucionária. Infere-se, a partir daí, que a busca da liberdade, na escravidão, esteve nos quilombos, nas religiões, na prática da capoeira, na negação ao trabalho, na musicalidade e na malandragem. No entanto, mais tarde, com o advento do novo regime capitalista, a liberdade estaria ligada à revolução proletária, ou seja, à proposta do Partido Comunista Brasileiro. Nesse sentido, o autor transformou os personagens (pais-de-santo, prostitutas, sambistas, malandros, capoeiras, etc.) em trabalhadores organizados, mais próximos de seu próprio objetivo, a revolução socialista.[31]

Jorge Amado teve excepcional importância na construção do praticante da capoeira, nas primeiras duas décadas do século XX, na cidade de Salvador. Ele contribuiu para fortalecer o mito da capoeira enquanto cultura de negação ao trabalho. O autor normalmente constrói o personagem como representação do malandro, daquele que nega o trabalho, como foi o caso de "Zé Camarão" e Negro Baldo, no romance Jubiabá.[32] Algumas passagens de suas obras são instigantes e dão "pano para manga" enquanto fontes

---

[29] Jorge Amado. Jubiabá. São Paulo, Livraria Martins Editora, s/d. (1935).
[30] Jorge Amado. Mar Morto. São Paulo, Livraria Martins Fontes, s/d. (1936)
[31] Ver Ana Paula Palamartchuk. Ser intelectual comunista. Escritores brasileiros e comunismo. 1920-1945. Campinas, dissertação de mestrado, departamento de História da Unicamp, 1997. A autora descreve de forma exemplar como Jorge Amado projeta um engajamento político de seus personagens Ela analisa diversas obras de Jorge Amado. Agradeço a Ana Paula Palamartchuk às diversas discussões que ajudaram a elaborar meu argumento.

para uma melhor compreensão do período. Em seu romance, Os Velhos Marinheiros, Jorge Amado compôs um intrigante exercício literário ao utilizar nomes de pessoas conhecidas na cidade de Salvador como personagens fictícias.

"No fim da tarde, quando as luzes se acendiam na cidade e os homens abandonavam o trabalho, os quatro amigos mais íntimos de Quincas Berro D'água – Curió, Nego Pastinha, Cabo Martin e Pé-de-Vento - desciam a ladeira do Tabuão em caminho do quarto do morto".[33]

Os personagens pertencem ao primeiro conto sobre os marinheiros, intitulado de "A morte e a morte de Quincas Berro D'água". Não fica difícil constatar em quem o autor se inspirou na escolha dos nomes para os personagens. Pelo menos mestre Pastinha, já referido anteriormente, e Curió, segundo a tradição oral, capoeirista na década de 40[34], foi possível identificar. Não consegui descobrir em quem o autor se inspirou na escolha do nome de Pé-de-Vento para seu personagem capoeira. No entanto, tratando-se de "Nego Pastinha", o autor, ao meu ver, buscou construi-lo seguindo estereótipos contrários aos possivelmente cabíveis ao indivíduo real.

"Saiu em busca de Nego Pastinha, àquela hora, certamente no Largo das Sete Portas, ajudando bicheiros conhecidos, arranjando uns cobres para a cachaça da noite. Nego Pastinha media quase dois metros, quando estufava o peito semelhava num monumento, era tão grande e forte. Ninguém podia com o Nego, quando lhe dava a raiva".[35]

Ao contrário da construção do personagem do escritor, o mestre Pastinha real foi um indivíduo ágil, mas de pequena estatura. Contudo, há aspectos que condizem com a realidade, como o fato de o mestre Pastinha haver trabalhado no jogo do bicho em sua juventude. O autor ainda fez menção à presença dos personagens em rodas de capoeira

---

[32] Jorge Amado. Jubiabá. Op.Cit.
[33] Jorge Amado. Os velhos marinheiros. São Paulo, Editora Martins, 29° edição, 1973, p. 40.
[34] Trata-se de um célebre capoeira apelidado de Curió, nos anos 40. Atualmente, existe na cidade de Salvador, um importante praticante da capoeira de Angola, também apelidado de Curió.
[35] Ibidem, p.41.

muito famosas na época: "A roda, em frente à rampa dos saveiros, na feira noturna de água dos meninos, aos sábados nas Sete Portas, nas exibições de capoeira na estrada da Liberdade, era quase sempre numerosa".[36]

Mesmo sabendo que seria um procedimento frutífero, no sentido de acumularmos um maior conhecimento sobre os capoeiras reais, não insistirei no caminho que passa pela análise dos diversos personagens capoeiras criados por Jorge Amado. Contudo, vale ressaltar que Jorge Amado provavelmente inspirou-se em pessoas reais, o que, ao meu ver, aumenta o valor de sua obra enquanto fonte literária para a historiografia.

De forma semelhante a Edson Carneiro, Jorge Amado também participou ativamente da invenção de uma nova tradição para a capoeira colocando-se ao lado dos praticantes da capoeira de Angola. Esse aspecto, em sua política cultural, fica bastante evidente na obra Bahia de todos os Santos, de 1944, quando o autor se propôs a elaborar um guia para a cidade de Salvador:

> "Há alguns anos os arraias da capoeira, na Bahia, foram palco de uma apaixonante e grande discussão. Acontece que mestre Bimba foi ao Rio de Janeiro monstrar aos cariocas da Lapa como é que se joga a capoeira. E lá aprendeu golpes de catch-as-catch-can, de jiu-jitsu e de boxe. Misturou tudo isso à capoeira de Angola (...) dez capoeiristas me afirmaram, num amplo e democrático debate que travamos sobre a nova escola de mestre Bimba, que a "regional" não merece confiança e é uma deturpação da velha capoeira a "angola", a única verdadeira".[37]

Ao meu ver, o que importa aqui, é o fato de Jorge Amado tomar uma posição ao lado da capoeira "pura", contra atitudes mais radicais que almejaram transformar a capoeira em uma luta marcial competitiva. Jorge Amado, em uma descrição densa sobre aspectos do cotidiano da cidade de Salvador, deixou registros de praticantes da capoeira, alguns já citados em capítulos anteriores, que foram bastante importantes na propagação da capoeira,

---

[36] Ibidem.

especialmente a de Angola. O autor mencionou Querido de Deus, mestre Valdemar da Paixão e mestre Canjiquinha entre outros.[38] Finalmente, ele acabou classificando a capoeira como "a luta nacional por excelência".[39] Nesse sentido, Jorge Amado, ao classificar a capoeira enquanto expressão da cultura nacional, buscava garantir o lugar da cultura negra no movimento de construção de símbolos nacionais . O autor fez o mesmo com o candomblé, reivindicando sua formação africana e o destacou como cultura nacional, especialmente baiana. Através da obra, Bahia de Todos os Santos , ele deixa evidente suas relações com os diversos representantes das culturas afro-brasileiras.[40] A seguir, vamos acompanhar outros aspectos dessas relações na política cultural do país.

4) O Congresso Afro-brasileiro.

Com a expansão da organização internacional comunista, diversos intelectuais brasileiros tomaram como referência política as fileiras do Partido Comunista Brasileiro: Raquel de Queiroz, Oswald de Andrade, Patrícia Galvão, Caio Prado Júnior, Di Cavalcanti Jorge Amado e Edson Carneiro entre muitos outros[41]. Estes intelectuais não foram os únicos a voltarem sua atenção aos trabalhadores e pobres. Desse modo, nem mesmo é possível afirmar a existência de uma política organizada, no interior do partido, voltada ao setor cultural da sociedade. Naturalmente, tratando-se da cultura negra, teria sido uma política implementada principalmente por Edson Carneiro e Jorge Amado. Mas o certo é que nos anos 40, na cidade de Salvador, O Momento, jornal do Partido Comunista

---

[37] Jorge Amado, Bahia de Todos os Santos. São Paulo. Martins Editora, sd, p.170.
[38] Ibidem, p.171.
[39] Ibidem, p. 170.
[40] Ibidem, pp.105-112.
[41] Segundo Ana Paula Palamartchuk alguns intelectuais mantiveram uma relação de simpatizantes do PCB, no entanto não fizeram parte das células partidárias, como foi o caso de Oswald de Andrade. Jorge Amado e Edson Carneiro.

Brasileiro, propagou os eventos culturais que integraram a capoeira, candomblés e batuques na festa do 24° aniversário da organização:

"promovida pelos comitês distritais e com a participação das células de sua jurisdição, realizar-se-ão, hoje, a partir das 5 horas da manhã, festas populares nos bairros (...); 17 horas festa regional com a apresentação de interessantes números e a exibição de capoeira (...) danças afro-brasileiras, macumbas, batucadas...".[42]

Em 1946, a comemoração do aniversário do PCB teve sua abertura com 36 disparos de "foguetões", discursos dos dirigentes do partido. O encerramento também contou com apresentações artísticas. Nessa etapa dos festejos houve a participação de capoeiras, sambistas e (sic) até macumbas. Um estudo sobre os indícios deste aniversário serve para demonstrar o tipo de relação que os "quadros" militantes do partido estabeleceram com os representantes da cultura popular. Com certeza, a estratégia dos militantes, em seu trabalho de arregimentar bases, esteve orientada para guarnecer as culturas negras e trazer seus representantes ao círculo de influências do partido. Os anúncios no jornal foram redigidos de forma simples, utilizando as categorias variadas que serviam como referências à cultura negra, aparecendo desde o termo "afro-brasileira", de cunho intelectualizado, até de "macumba" ou "batucada", que aparecem com maior assiduidade na fala dos indivíduos ligados aos sambas, candomblés, etc. Creio que a utilização dessa linguagem popular, no jornal do PCB, demonstra a intenção de seus membros de abrirem um canal de comunicação às classes trabalhadoras e seus movimentos culturais.

Os capoeiras não ocuparam espaço nas edições do jornal O Momento, somente nas comemorações do PCB. Eles possuiram lugar permanente na sessão do noticiário desportivo que ajudava a promover as lutas de ringue, como já vimos anteriormente,

[42] O Momento. Salvador, 25 de março de 1946, p.1.

bastante freqüentes na cidade de Salvador. Juvenal[43] foi o capoeirista que mais apareceu nas páginas do jornal: "ontem um dos alunos de mestre Juvenal esteve na redação dizendo que, em nome de seus colegas, desafiava qualquer capoeirista baiano".[44] A capoeira Regional também consta no noticiário esportivo anunciando a luta entre Rosendo, aluno de mestre Bimba, contra Caribé, do Jiu- Jitsu.[45] Contudo, foram os "angoleiros", entre eles, mestre Juvenal, que estabeleceram maiores relações com o círculo dos intelectuais comunistas. Juvenal representou a capoeira no 2º Congresso Afro-Brasileiro da Bahia a partir do seu envolvimento com Jorge Amado e Edson Carneiro.

Dessa maneira, existiu uma certa inclinação dos intelectuais comunistas no período, como é o caso de Edson Carneiro e de Jorge Amado, a construir símbolos sociais da cultura negra e principalmente trabalhar com o conceito de "afro-brasileiro". Todavia, os intelectuais comunistas não foram os únicos a utilizar o conceito de afro-brasileiro, inclusive, havia aqueles que se posicionavam contra a utilização de tal conceito e, isso torna-se transparente em uma análise dos "Congressos Afro-Brasileiros", eventos organizados por grupos de estudiosos sobre o negro na primeira metade do século XX. José João do Patrocínio, em artigo publicado no Diário da Bahia, em 1936, expressou de forma clara seus motivos para criticar a realização do Congresso Afro-Brasileiro de 1937:

"Congresso Afro-Brasileiro. É revoltante, que se processe disfarçadamente esse novo plano para escravizar quem já se tornou livre em urgência de uma raça hoje inexistente (...) eles querem separar os brasileiros de cor, em redutos onde a liberdade não chegue e castigo não falte. Querem circunscrever nossos compatriotas em limites congêneres aos da América do Norte (...) os brasileiros, germino, promotores do afro querem destacar condições. Limitar, influenciar, provocar rixas e estabelecer o impatriotismo".[46]

---

[43] Mestre Juvenal já foi citado no capítulo anterior como um dos grandes representantes da capoeira de Angola.
[44] O Momento. Salvador, 16 de junho de 1946, p.5.
[45] O Momento. Salvador, 01 de abril de 1949, p.8.
[46] José João do Patrocínio. "Contra o afro-brasileiro". Diário da Bahia, 12 de dezembro de 1936, p.3.

Patrocínio chegou a afirmar que o "o homem de cor que existe aqui é brasileiro", ou seja, nega-se a fortalecer os resíduos africanos nas práticas culturais no Brasil. Para ele, ao contrário, deveria se neutralizar esses discursos e afunilar as classificações das diversas expressões culturais a uma suposta cultura dos homens de cor, ou seja, cultura negra brasileira e não afro-brasileira. Ele admitia a existência de congressos organizados por portugueses, japoneses, italianos, alemães ou franceses, mas, afro-brasileiro não; pelo simples fato de, segundo ele, os negros brasileiros encontrarem-se bastante distantes dos africanos.[47] O movimento de organização dos negros, sob uma base cultural africana, foi considerado por alguns intelectuais como atitudes antipatrióticas, por isso um grupo de estudiosos da cultura negra se colocou contra o Congresso Afro-Brasileiro de 1937, pois, para eles, o evento era "divisionista". Portanto, esse grupo contestava a produção de um conceito de cultura afro-brasileira na formação da cultura nacional. Voltarei a este assunto mais adiante. A seguir passo a analisar os congressos afro-brasileiros.

Trato aqui somente de alguns aspectos tocantes à cultura negra presentes nos dois primeiros eventos (1934 e 1937), organizados com o intuito de discutir diversas questões ligadas aos estudos sobre os negros no Brasil. Voltando ao primeiro Congresso-Afro Brasileiro, realizado no Recife, no ano de 1934, podemos encontrar material para análise, sobretudo, das relações cotidianas entre esses intelectuais e representantes do samba, da capoeira e dos candomblés. Entretanto, também percebe-se que há divergências entre esses intelectuais estudiosos da "cultura negra". Mesmo Gilberto Freyre que, no ano de 1934, tinha sido o principal organizador do primeiro Congresso realizado na cidade do Recife, e, na ocasião, convidou diversos representantes das religiões afro-brasileiras e alguns sambistas (não tenho informações sobre a presença dos capoeiras nesse primeiro

[47] Ibidem.

congresso), fez algumas restrições à presença dos candomblés, da capoeira e do samba no congresso de 1937:

"Receio muito que vá ter todos os defeitos das coisas improvisadas... que só estejam preocupados com o lado mais pitoresco e mais artístico do assunto: as rodas de capoeira e de samba, os toques de candomblé, etc."[48]

Contudo, a formulação crítica de Gilberto Freyre me parece improcedente. Em primeiro lugar, porque ele criticou um aspecto que também foi marcante no Congresso do Recife, ou seja, apresentações de samba e danças de candomblé; em segundo lugar, porque acredito que sua intenção era a de negar o procedimento político daqueles intelectuais engajados à organização do segundo Congresso Afro-Brasileiro. Naquele momento, eles buscavam estabelecer relações com grupos representantes da religiões afro-brasileiras, dos capoeiras e sambistas. Parece-me que Gilberto Freyre entendeu essas expressões culturais como realizações de cunho restritamente "folclórico". Essa crítica lhe foi retribuída na íntegra por Edson Carneiro poucos anos depois:

"o congresso do Recife levando os babalorixás, com a sua música, para o palco do Santa Izabel, pôs em xeque a pureza dos ritos africanos. O congresso da Bahia não caiu nesse erro. Todas as ocasiões em que os congressistas tomaram contato com as coisas do negro foram no seu próprio meio de origem, nos candomblés, nas rodas de samba e de capoeira".[49]

Apesar das críticas movidas contra Gilberto Freyre, ocorreram diversas apresentações de capoeira e samba no Club de Regatas Itapagipe, recebendo numerosa assistência dos participantes no 2° Congresso.[50] Dessa maneira, é provável que as supostas divergências em torno da pureza da cultura escondem divergências de fundo político.

---

[48] Edson Carneiro. Ursa Maior. Salvador, Universidade Federal da Bahia, Centro de estudos Afro-Orientais, 1980, p.43.
[49] Ibidem.

Os dois autores usam os mesmos atributos para se criticarem. Talvez, Edson Carneiro tivesse razão e Gilberto Freyre realmente tenha desejado tornar o afro um aspecto meramente artístico e construir símbolos desprovidos de um caráter nitidamente político, ou melhor, ele buscou deslegitimar o lugar da política no movimento cultural. O fato de trazer ao palco, ou ir à comunidade, indicam as formas distintas de se estabelecer relações com aqueles grupos. Provavelmente esse tenha sido um dos motivos que levaram Edson Carneiro a acusar Gilberto Freyre de estar retirando a pureza dos ritos afro-brasileiros.

Freyre, ao referir-se ao congresso da Bahia, em reportagem ao jornal Diário de Pernambuco, esclareceu seu ponto de vista crítico: Freyre, grande articulista do primeiro congresso realizado no Recife, no ano de 1934, vangloriava-se do caráter "neutro" de tal evento. No ano de 1936, ele acusava Edson Carneiro e os outros organizadores do segundo congresso de associar aquele evento à política partidária.[51] Sem dúvida, o segundo congresso sofreu uma influência maior dos grupos de esquerda em sua organização. Apesar das divergências, o segundo Congresso Afro-Brasileiro foi realizado na Bahia e, a seguir, vamos ver alguns aspectos desse evento e da participação dos capoeiras nesse movimento, organizado por uma parcela da intelectualidade brasileira.

O 2° Congresso ocorreu em janeiro de 1937, coordenado por Jorge Amado. Reuniu, além de Edson Carneiro, Camargo Guarniere, representante do departamento de cultura da prefeitura de São Paulo, naquela época, dirigida por Mário de Andrade. Também esteve presente o poeta Aydano do Couto Ferraz e Estácio de Lima, diretor de Instituto Nina Rodriguez, entre muitos outros. O congresso recebeu o apoio Internacional de diversos

---

[50] Estado da Bahia. Salvador, 14 de Janeiro de 1937, p.4.

[51] Ver Julio Braga. Na gamela do feitiço. Repressão e resistência nos Candomblés da Bahia. Salvador, EDUFBA/CEAO, 1995, p.75. Esta obra aprofunda as discussões que revelam o conflito entre Edson Carneiro e Jorge Amado.

intelectuais, entre eles, o prof. Melville Herskovits, Percy Martins, Donald Pierson e Fernando Ortiz.

A grande homenagem dirigiu-se a Raimundo Nina Rodrigues, considerado o pioneiro nos estudos sobre o negro no Brasil. Edson Carneiro chegou a afirmar, em discurso proferido no 2° Congresso, que não entendia como o primeiro evento teria esquecido tão ilustre personagem.[52] Os organizadores convidaram, além dos diversos intelectuais estudiosos sobre as questões dos negros, uma série de representantes das religiões afro-brasileiras, do samba e da capoeira. Como representantes dos candomblés estiveram presentes Martiniano do Bonfim - zelador de santo, e principal informante de Nina Rodrigues em seus estudos sobre as religiões negras -, que presidiu a sessão inaugural acompanhado de Aninha, Bernardino e outros. Os congressistas também visitaram os candomblés do Engenho Velho, Gantois e o Bate Folha.[53] Os intelectuais buscaram estabelecer laços orgânicos com as lideranças das associações culturais e, a partir das relações com grupos religiosos, surgiu a União das seitas Afro-Brasileiras da Bahia.[54] O jornal O Estado da Bahia também noticiou o evento e anunciou que "O congresso pleiteará a liberdade religiosa para os negros".[55] Tal reivindicação já tinha sido criticada anteriormente, em uma matéria publicada no jornal A Tarde em 1936:

"Acreditamos que os candomblés, nos subúrbios, sejam uma coisa muito interessante como motivo para os estudiosos de assuntos afro-brasileiros, porém somos também dos que reconhecem que à sombra dos candomblés, muita coisa errada e perigosa

---

[52] Ibidem.

[53] Locais de referência de alguns dos mais famosos candomblés situados na cidade de Salvador. Segundo Edson Carneiro, o candomblé do Alakêtu, chefiado na época, por D. Dionísia não pode ser visitado por encontrar-se em obra na ocasião.

[54] Edson Carneiro. Ursa Maior. Op.Cit., p.46.

[55] O Estado da Bahia. Salvador,15 de janeiro de 1937, p.7. Mas, ironicamente, na mesma página do jornal que aparece as notícias sobre o congresso, também foi publicada uma matéria sobre o rapto de uma mulher que teria sido executado por um pai-de-santo para deixá-la de "cabeça raspada". O subtítulo da matéria é: "Oxum, Ogum e Oxalá no xadrez".

se prática e daí a necessidade de expurgo que a polícia de quando em vez realiza nos terreiros da cidade".[56]

Obviamente, o autor da matéria estava se dirigindo aos defensores dos candomblés e organizadores do congresso afro-brasileiro, alguns meses antes de sua realização. Tal atitude, deixa mais evidente a intenção política de um grupo de intelectuais em apoiar a organização autônoma de grupos negros em busca da legalização de suas práticas sociais.[57]

Os intelectuais também convidaram alguns praticantes da capoeira, que obtiveram um importante papel nas apresentações artísticas ocorridas no decorrer do Congresso. Contudo, os organizadores convidaram apenas representantes da capoeira de Angola, fato que reiterava os discursos de "pureza cultural", pois, nesse caso, acredito que a capoeira regional estaria sendo vista, pela maioria dos intelectuais presentes no congresso, enquanto uma prática mais distante da "capoeira pura" ou da "capoeira africana".

"E ali mesmo, durante toda uma manhã, o melhor grupo de capoeiras da Bahia – chefiado por Samuel Querido de Deus e integrado pelo campeão Aberrê e por Bugaia, Onça Preta, Barbosa, Zepelim, Juvenal, Polu e Ricardo, - exibiu toda a variedade da célebre luta dos negros de Angola".[58]

Alguns dos capoeiras convidados pelos organizadores do Congresso, já constam anteriormente no meu trabalho: Samuel Querido de Deus, na análise da obra Os capitães da Areia, de Jorge Amado, além de Juvenal, aluno de Samuel Querido de Deus, Aberrê, camarada de Pastinha e "Amorzinho", o principal fundador do Centro Esportivo de Capoeira Angola. Os estudos sobre os intelectuais acabam revelando suas relações com um grupo de capoeiras que lideravam as iniciativas dos "angoleiros". Isto ocorreu um pouco antes da volta de mestre Pastinha à prática da capoeira e da fundação da associação da

[56] A tarde, Salvador, 8 de agosto de 1936.
[57] Julio Braga. Op. Cit. Ver o primeiro capítulo: "Candomblé e espirito de resistência".

capoeira angola.[59] Talvez o crescimento da semente do Centro Esportivo de Capoeira Angola tenha sido plantado no 2° Congresso Afro-Brasileiro da Bahia. Contudo, é apenas uma possibilidade.

A projeção, por parte dos intelectuais, da capoeira, do samba, e do candomblé, no cenário cultural brasileiro, enquanto símbolos da cultura negra, tornou-se extremamente importante, originando uma outra perspectiva de construção de símbolos nacionais que passa pelo afro-brasileiro, cristalizando assim, um novo conceito na própria história cultural do país. O referido grupo de intelectuais também internacionalizou a capoeira simbolicamente ao discutir um padrão de lutas marciais disseminadas pelos africanos na América (um fruto da diáspora negra). O prof. Melville Herskovits defendeu a tese da capoeira africana e apontou a existência de similares na América Central, confirmada por Fernando Ortiz que registrou a existência de semelhanças entre o "Mani" cubano, a capoeira e a Lagya da Martinica. Não foi por acaso que as teses mais celebradas no segundo congresso tivessem sido escritas por Arthur Ramos que vinha utilizando os conceitos de cultura branca, cultura negra e cultura indígena no continente americano.[60]

As posições proferidas pelos intelectuais dos anos 30 foram reproduzidas e debatidas por diversos intelectuais em todo o Brasil. Os meios de comunicação de massa - jornais, revistas, cinema, teatro e rádio - ocuparam importante papel na construção simbólica da capoeira, na época, e os intelectuais utilizaram esses meios de comunicação para debaterem as suas idéias e propagandearem o interessante "folguedo guerreiro". Esse processo começou nos anos 30, mas, a partir dos anos 40, intensificou-se por todo o

---

[58] Edson Carneiro. Ursa Maior, Op Cit. P.44.
[59] Mestre Pastinha abandonou o ensino da capoeira em 1920, retornando somente em 1941.
[60] Ver Antonio Liberac Simões Pires. Op.Cit. No quarto capítulo discuto as semelhanças da capoeira com outras expressões culturais na América, abrindo um dialogo mais extenso com os autores.

Brasil.[61] A imprensa tornou-se um canal importante para a divulgação da capoeira e, a seguir, analiso alguns trabalhos de intelectuais publicados em diversos órgãos da imprensa no país.

5) A capoeira e as festas populares.

As festas populares, na cidade de Salvador, tiveram sua importância na construção de uma cultura nacional na primeira metade do século XX. Os órgãos de imprensa de todo o país publicaram vários artigos sobre as mais diversas festas públicas que preenchem, até os dias de hoje, o calendário soteropolitano e tornam a cidade alegre. Na tentativa de buscar as raízes do Brasil, os intelectuais voltam sua atenção para esses fenômenos peculiares. A forma como as práticas culturais de matrizes européias, indígenas e negras foram relacionadas pelos estudiosos transformou-se em material enriquecedor na formação de uma identidade nacional. No campo da cultura, a religiosidade provavelmente tenha sido o principal meio que justificou a existência de uma cultura genuinamente "mestiça". Na Bahia, a "África" aparece imprimindo no ritmo, além do "clima", que confunde o sagrado e o profano.

As festas populares, na cidade de Salvador, fazem parte dos estudos de diversos intelectuais da primeira metade do século XX. Em 1936, o jornal Estado da Bahia publica uma matéria fazendo referência à festa da Ribeira, quando, segundo seu relato, era feita uma oferenda à "Mãe D'água", comandada pelo pai-de-santo Jacyntho. As oferendas eram em homenagem à Yemanjá e realizadas no mês de setembro. As filhas e filhos-de-santo dos candomblés da cidade participavam desses rituais religiosos carregando

[61] No ano de 1937 a Rádio Difusora da Bahia levou ao ar um programa de candomblé inserido nas atividades do 2° Congresso Afro-Brasileiro. No mesmo ano, na cidade do Rio de Janeiro a Rádio Nacional apresentou um programa sobre a capoeira baiana. Ver O Estado da Bahia. Salvador, 12 de dezembro de 1936 e Coleções de fitas K7 sobre os programas da "época do rádio". Número variedades. (Fonte: Cecult Unicamp)

estandartes brancos e "porrões" cheios de comida. Assim, a procissão ia rumo ao mar, domínio do poderoso orixá que, segundo o autor, era a rainha do "fundo do Calunga".

O autor anônimo realizou um levantamento do panteão de deuses africanos que, nessa festa, foram louvados com cantigas, citando "Oxummarê, Oxum, Nanan". Esse fato já demonstra que o autor trazia consigo um certo método de mapeamento dos aspectos culturais, que, naquela época, apareciam como algo peculiar, interessante para a sociedade. Nessa mesma ocasião da festa na Ribeira, em setembro de 1936, os capoeiras também marcaram presença: "Acabada a festa no mar o samba continua no Arraial do Cabrito, mesmo junto às Cabeceiras da Ponte. Batucadas, rodas de capoeira, samba, bancas de jogo,"rolos".[62] A Ribeira sempre tinha sido uma localidade de concentração de diversas festas populares e, nesse mesmo ano, no dia de 20 de janeiro, já tinham acontecido os festejos de carnaval com "corso de carros, charangas e barulhento instrumental africano". Os capoeiras foram registrados em fotografias que foram selecionadas na composição da matéria para o jornal.[63] Assim, os jornalistas, de certa forma, incentivaram a aparição da capoeira, dando-lhe o devido destaque, o que se repetiu em matéria sobre os ensaios de "afoche" na casa de Raimundo, localizada no bairro Chame-Chame em Salvador, em que um jornalista também enfatiza a presença da capoeira.[64] Em 1944, a revista Única, publicada na cidade de Salvador, fez verdadeira apologia ao papel histórico da Igreja nas festas populares. Ele registrou aspectos da festa de Nossa Senhora da Conceição, realizada até os dias de hoje, no Largo da Conceição, considerada como a festa das raças:

---

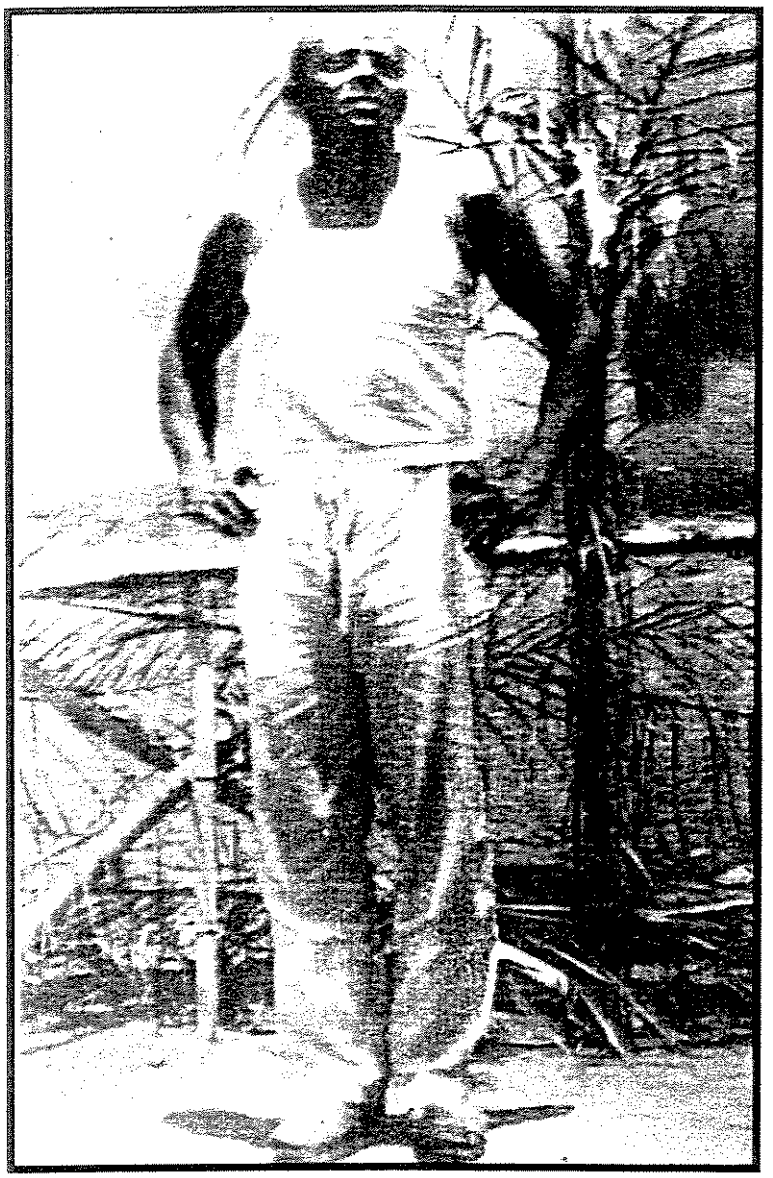
[62] Estado da Bahia, 23 de setembro de 1936, p8.
[63] A Tarde.Salvador, 21 de Janeiro de 1936, p.12. Eu, infelizmente, não consegui realizar uma identificação das pessoas da foto. Mas creio ter sido o grupo de Querido de Deus e Juvenal.
[64] A Tarde. Salvador, 1 de fevereiro de 1936, p.6.

"É festa das raças: brancos compram bilhetes nas barracas que enchem o largo, e passeiam de automóvel ou a pé, pretos, mulatos e outros mestiços, dançam e sambam em frente ao Mercado, ao som dos pandeiros, cuícas, fazem exibições de lutas como a capoeira".[65]

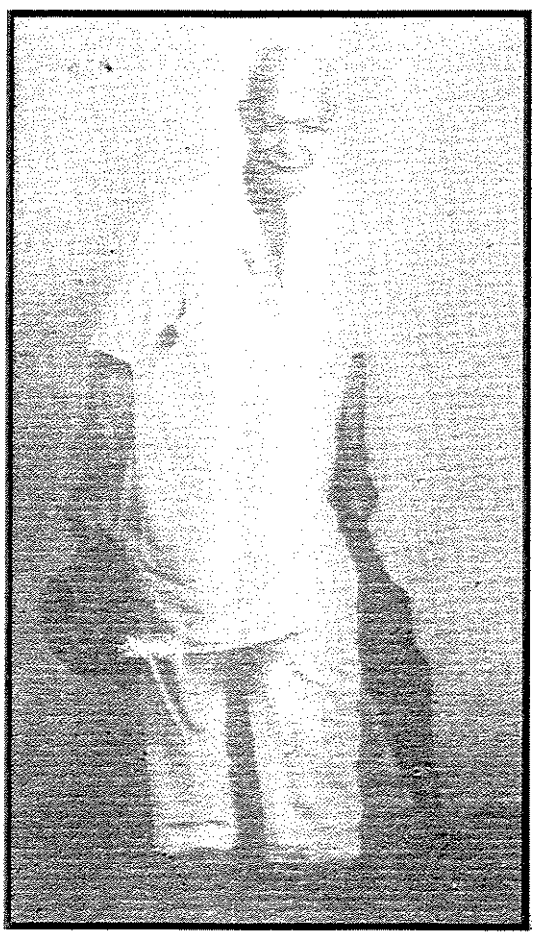
Para o escritor anônimo, o referencial da cultura são as raças. Assim é o encontro entre brancos, pretos e mestiços que fazem a festa tornar-se popular e alegre, com uma culinária diversificada que mistura os quitutes portugueses, africanos e indígenas. Por fim, ele convida a todos os "Sociólogos, etnólogos, folcloristas e demais estudiosos da realidade nacional"[66] a comparecerem à festa, pois tal evento proporcionaria imenso material para pesquisas. A partir daí, percebe-se que o autor considera a ciência como veículo de construção da identidade nacional.

Vale ressaltar que, a festa da Ribeira não foi a única a cultuar os deuses do mar. A festa no Rio Vermelho tornou-se o principal ponto de concentração dos "fiéis" para entrega dos presentes à Yemanjá. Esta festa ficou famosa e marca, até os dias de hoje, 2 de fevereiro como uma data comemorativa no calendário baiano. Em 1950, a festa era organizada por um grupo de moradores no bairro e pela colônia de pesca.[67] Eles enfeitavam a orla marítima com folhas de coqueiro e papéis coloridos para receber milhares de pessoas que passariam por aquele local. Os mais privilegiados conseguiam um lugar no Largo de Santana. Naquele ano, os capoeiras chegaram de manhã e organizaram suas apresentações, marcando a presença, como já vinham fazendo há muito tempo. No entanto, não era somente um dos grupo de capoeiras que participava da festa, pois, pelo menos no ano de 1950, um jornalista do Diário de Notícias mencionou a presença de várias rodas de

[65] Única. Salvador, Abril de 1944. Ano 15, Número 9, p.2
[66] Ibidem.
[67] Ibidem.



Mestre Bimba



Mestre Pastinha

capoeiras que se espalhavam pela orla marítima.[68] Naquela época, a festa do Rio Vermelho chegava a permanecer por cerca de 10 dias e, naquele ano, foi finalizada com os grupos de "ternos, ranchos, e os capoeiras".[69]

Outra importante festa que se destacou entre os tradicionais eventos na cidade de Salvador, é a do Nosso Senhor do Bonfim, quando realizam a lavagem das escadarias. Esse ritual é celebrado até os dias de hoje pelas mães e filhas de santo dos candomblés da Bahia. Em 1945, uma equipe de reportagem do jornal A Tarde registrou o evento em narrativa elucidativa:

"Aguadeiros, uniformizados, carroceiros, com seus animais e carroças enfeitadas foliões com cavaquinhos e violões, devotos e devotos, carregando moringas e vassouras etc. Formavam o préstito, que seguia ao som dos músicos e cantigas"(...) depois da lavagem buscava-se o Largo do Papagaio, onde às sombras das árvores faziam-se as refeições. E até à noite, cantava-se, sambava-se e jogava-se capoeira, entre vivas ao senhor do Bonfim.[70]

A lavagem das escadarias da igreja de Nosso Senhor do Bonfim acontecia toda a quinta-feira, antes do Domingo consagrado para os festejos ao santo. O autor da matéria menciona que o ritual da lavagem já havia sido proibido por diversas vezes e que, em 1889, o arcebispo da Bahia Dom Luiz Antônio dos Santos baixou uma portaria proibindo-o. Apesar das proibições, em 17 de Janeiro de 1890, data da lavagem das escadarias, um grupo de pessoas se dirigiu à igreja no intuito de realizar o ritual, mas foram barrados pela polícia e o confronto corporal tornou-se inevitável. No entanto, em 1945, a festa já estava legalizada e milhares de pessoas se dirigiram ao Bonfim a fim de manterem suas tradições religiosas e profanas. Grande parte dos indivíduos que se dirigiram à festa do Bonfim lotaram os bondes que partiam do largo da Conceição. Vale ressaltar, contudo, que havia

---

[68] Diário de Notícias. Salvador, 3 de Janeiro de 1950, p.2-3.
[69] Estado da Bahia. Salvador, 11 de Fevereiro de 1950, p.3. Ranchos e ternos foram associações carnavalescas.

ônibus e caminhões ornamentados. Outros chegavam de carroças enfeitadas com fitas de cor. Ao som do hino de Nosso Senhor do Bonfim realizava-se a lavagem das escadarias. O jornalista esclarece que as "senhoras de sociedade vestindo seda misturavam-se com as mulatinhas que vestiam chita".[71] Esse aspecto fundamentava o caráter popular da festa, já'que representava o encontro dos grupos de cor e das classes sociais. De forma geral, o autor da matéria no jornal A Tarde buscou estabelecer a festa do Bonfim com um evento cristalizado no calendário comemorativo da cidade de Salvador. Para ele, apesar das proibições e repressões que haviam marcado o evento durante décadas, ele resistiu e manteve seu espaço no cenário cultural dos soteropolitanos. No ano de 1950, o jornal Diário de Notícias também afirmava o mesmo para a festa na Ribeira:

"a festa da Ribeira firma-se de ano para ano como das mais robustas tradições baianas (...) as folhas de coqueiro já se espalhavam por todo o local, o ritmo do samba e dos berimbaus dos capoeiras à beira da praia se fazia ouvir de longe".[72]

A. C. Brochado Príncipe e Gervásio Batista, respectivamente jornalista e fotógrafo do Diário de Notícias, acompanharam de perto a festa e também deram grande destaque à presença dos capoeiras e das rodas de samba. Eles afirmam que tal evento se iniciou na época da escravidão quando "escravos formavam sambas e capoeiras".[73] Ainda na década de 50, Ivan de Andrade, Gervásio Batista e Antonio C. Tourinho compuseram matéria para a revista Recôncavo sobre os roteiros de festas populares na cidade de Salvador, dando destaque ao culto aos orixás e à capoeira, fazendo uma clara defesa das escadarias da

---

[70] A Tarde. Salvador, 11 de Janeiro de 1945, p.2
[71] Ibidem.
[72] Diário de Notícias. Salvador, 17 de Janeiro de 1950, p.3.
[73] A. C. Brochado Príncipe "Senhor do Bonfim padroeiro da cidade". Diário de Notícias. Salvador, 15 de Janeiro de 1950, p.3.

lavagem do Bonfim; tornando-se contrários à Cúria Metropolitana por levantar objeções ao ritual sob a alegação de profanação do templo sagrado. [74]

A partir das diversas matérias em jornais da época, que fazem referências às festas populares de Salvador podemos perceber que os intelectuais foram atuantes na valorização destes eventos. Eles deram ênfase tanto aos aspectos religiosos, quanto aos profanos da festa. Nesse contexto, coube à capoeira, ao samba e aos candomblés um lugar de destaque, de demarcadores do que pode ser entendido como cultura popular nacional. Além disso, os capoeiras, sambistas e adeptos dos candomblés também fizeram a sua parte ao marcarem presença constante nas festas populares da cidade de Salvador, enaltecendo as suas práticas culturais e valorizando a cultura africana no Brasil.

Entretanto, a presença dos capoeiras, nas festas populares, não pode ser tratada como um aspecto peculiar da cidade de Salvador. Em outras cidades, como Belém do Pará, Rio de Janeiro, Maranhão e Recife, este grupo também aparece, fazendo parte desses eventos. Todavia, foi a partir da capoeira dos baianos que a imprensa enfatizou a presença dos capoeiras nas festas populares, destacando, assim, a capoeira como fazendo parte da cultura popular brasileira.

6) Imprensa, política e cultura nacional

Mesmo antes dos anos 30, em março de 1920, um jornalista anônimo estampava, no jornal O Estado de São Paulo, uma pequena história sobre o papel de Sampaio Ferraz na repressão aos capoeiras na cidade do Rio de Janeiro. Além disso, o importante é que o jornalista paulista afirma o fim da capoeira carioca. Inclusive, ele narra os capoeiras como algo distante, que teriam se extingüido na primeira décadas do regime republicano.[75] Em

[74] Ivan de Andrade. "Roteiro festas do povo". O Recôncavo. Salvador, janeiro de 1953, pp.5-9.
[75] Ver O Estado de São Paulo. São Paulo, 05 de março de 1920, p. 22.

1935, Edson Carneiro escreveu um artigo no jornal Estado da Bahia sobre a capoeira de Angola e os aspectos históricos da capoeira carioca através de ilustrações diversas, fotos e cantigas.[76] Em 1936, surge um artigo de autor anônimo, no jornal Estado da Bahia, relembrando aspectos históricos da capoeira; as informações foram retiradas da obra de Manoel Querino, apresentando a capoeira do ponto de vista das artes marciais.[77] Em 1944, Otto Bittencourt Sobrinho publicou um artigo na revista Única descrevendo aspectos dos morros do Rio e de Salvador. O autor cita os morros da Saúde, da Favela, do Querosene e outros que antigamente havia sido redutos de capoeiras na cidade do Rio de Janeiro. O morro carioca teria então uma visibilidade maior no cenário cultural do que os morros de Salvador, ele explica os motivos:

"Os nossos malandros aprendem a capoeira como uma diversão e não como um meio de arrebentar o corpo do adversário. Poucos os que possuem uma arma de fogo. São moleques sestrosos, cheios de gestos estudados, bem falantes em sua falta de gramática. Operários quase todos".[78]

A descrição literária dos morros da cidade de Salvador escrita por Otto Bittencourt Sobrinho, é fascinante e merece ser visitada pelos estudiosos da cultura negra em Salvador. Além disso, o autor relata a presença do samba e dos candomblés e denuncia ainda a situação precária dos pobres moradores nesses locais, mostrando sua arquitetura própria para o relevo em declive, feitas de "barro armado". A partir daí, relata que os barracos eram decorados com folhas de jornais e revistas em que os rostos famosos de artistas e jogadores de futebol apareciam ali estampados. O piso dos barracos era feito de barro vermelho, o mesmo que se pisava do lado de fora. A mobília, por sua vez, era composta de

---

[76] Edson Carneiro. "Capoeira de Angola". Salvador, Estado da Bahia, 9 de junho de 1935, p.12. Edson Carneiro também escreveu diversos artigos sobre o Candomblé nesse jornal no mesmo ano..
[77] Ver O Estado da Bahia. Salvador, 02 de julho de 1936, p.13.
[78] Otto Bittencourt Sobrinho. "A cidade que vive nas alturas". Salvador. Única, nov.dez. 1944, p.2.

poucas cadeiras, uma mesa tosca e utensílios de cozinha. Naturalmente, um retrato da pobreza baiana que o autor valorizou através da cultura daqueles negros que lá moravam. Assim ele conclui: "é subir até eles para que se possa ver os quadros cheios de uma miséria que se ignora".[79] Otto Bittencourt Sobrinho tornou-se um dos raros autores que aproveitou o espaço de descrição dos elementos "folclóricos"[80] para denunciar a situação precária da população negra. Voltando à sua menção sobre a capoeira e referindo-se sobre a sua afirmação do suposto perfil do capoeira baiano opor-se ao perfil do capoeira carioca. Tal afirmação, como já demonstrei anteriormente, não corresponde às análises dos capoeiras cariocas a partir da documentação disponível. Contudo, concordo com Otto Bittencourt Sobrinho em sua conclusão de que a capoeira carioca revelou um maior uso da violência nos conflitos entre os grupos, mas não pelo motivo apontado pelo autor, pois se a composição social dos capoeiras baianos revela uma grande presença de operários, esse fenômeno se repete no Rio de Janeiro, quer dizer, o grupo carioca não contém apenas "malandros" ou "marginais".[81] Otto Bittencourt ao comparar os capoeiras dos morros da Bahia aos Rio de Janeiro, buscou isentar os capoeiras baianos dos aspectos marginais da prática da capoeira. Com isso, o autor valoriza as transformações apontadas pelos praticantes da capoeira baiana no cenário nacional.

Afonso de E. Taunay, em janeiro de 1950, apresentou um outro artigo no jornal carioca Folha da Manhã, intitulado "Nagoas e Guaiamus", recordando os grandes feitos desses grupos de capoeiras que haviam praticado a capoeiragem na cidade do Rio de Janeiro no século anterior. Sua fontes tiveram como referência Aluizio Azevedo e

---

[79] Ibidem.
[80] Coloquei folclórico entre aspas para demarcar o termo como referencial jornalístico.
[81] Malandro ou marginais possui, nesse caso, o sentido de classificar pessoas que não trabalham.

Alexandre Mello Morais Filho.[82] Em outro artigo, do mesmo ano, ele buscou rever diversos aspectos da história da capoeira a partir de um estudo etimológico, defende a hipótese de uma origem africana para a capoeira e relembra uma história contada por um ex-cozinheiro de seus pais. Conta uma bela narrativa em que houve um confronto entre dois grupos de capoeiras, no Largo do Machado, na cidade do Rio de Janeiro.[83] A imprensa de Salvador, do Rio de janeiro e de São Paulo demonstraram a existência de uma visão que tendia a relembrar os capoeiras do século XIX, sempre alertando para o perigo social que representava os praticantes e exaltar a capoeira como arte marcial.

Nos anos 50, iniciou-se um processo radicalizado de exaltação da capoeira entre os fenômenos da cultura popular e surgem diversas discussões de cunho etimológico; uma ampliação dos estudos que discutem as origens e a inclusão definitiva da capoeira no universo das práticas desportivas, folclóricas e artísticas. Dessa forma, a capoeira ganhou um padrão multicultural. A seguir, apresento alguns exemplos.

Luiz Renato de Almeida também tornou-se um importante estudioso da capoeira, nos anos 50, fazia parte da subcomissão baiana de folclore. Ele também entrou na querela das discussões sobre as origens da capoeira em artigo publicado no Correio Paulistano de novembro de 1950.[84] Para Renato de Almeida, não há dúvida, a capoeira é um jogo que chegou com a imigração dos escravos africanos. Mas afirma que, naquele momento, e, somente no Brasil, teria se "degenerado" e se tornado uma luta. Esclareceu ainda que a capoeira tinha aspectos de dança africana e, antes de se transformar em luta, era

---

[82] Ver Afonso de E. Tunay. "Nagoas e Guaiamuns" Folha da Manhã. Rio de Janeiro18 de janeiro de 1950. p.18.
[83] Ver Afonso de E. Tunay. "Capoeiras e Capoeiragem." Folha da Manhã. Rio de Janeiro, 11 de novembro de 1950, p.14.
[84] Ver Luiz Renato de Almeida. "Capoeira e Capoeiragens". Correio Paulistano, 26, de novembro de 1950. (encarte do Correio Folclórico), p.1. Para uma discussão etimológica ver Antônio Liberac Cardoso Simões

acompanhada por uma orquestra de músicos chamados "agogôs".[85] Luiz Renato de Almeida afirma que o Congresso Afro-Brasileiro de 1937 tornou-se um dos marcos na consolidação da capoeira enquanto folclore nacional. No final do artigo, aponta mestre Bimba como o "único profissional de capoeira" na Bahia. Renato de Almeida não ficou preso às discussões, que relacionaram a origem da capoeira à opção por um estilo regional ou angola. Para ele, o melhor capoeirista de sua época teria sido mestre Bimba, reafirmando, contudo, que a capoeira teria sido originária da África.

No ano de 1956, surge um artigo revelador da capoeira inserida no contexto social dos anos 50, intitulado "Os capoeiras" e publicado no jornal A Gazeta, um periódico da cidade de São Paulo. Este texto foi escrito por Paulo Menotti Del Picchia, importante intelectual e militante dos grupos nacionalistas conservadores, das primeiras décadas do século. Tendo sido um dos organizadores da Semana de Arte Moderna de 1922, ele foi um dos que buscou construir a imagem de democracia racial no Brasil, alegando não existir preconceitos raciais. Além disso, fez parte do Partido Republicano Paulista ao lado de Oswald de Andrade e Plínio Salgado. Menotti Del Picchia também fez parte da "corrente verde-amarela", emanação direitista do movimento modernista e depois se engajou nas fileiras do Integralismo e depois do trabalhismo.[86] Menotti Del Picchia transbordou elogios a uma deputada por ter levado a capoeira baiana para o Rio de Janeiro:

"Minha amiga Nita Costa – mulher deputada federal que realmente honra o seu mandato a dignidade de seu sexo na Câmara – trouxe para o Rio os capoeiras da Bahia".[87]

Pires. Op. Cit., capítulo IV. Nesse capitulo apresento uma discussão atualizada sobre as questões dos significados sociais do termo capoeira.

[85] Creio que o autor estivesse enganado, pois "agogo" é um instrumento de percussão musical. Talvez ele tenha confundido com "ogans" sacerdote do culto dos orixás, que podem também receber o cargo de "alabe" tocadores dos instrumentos musicais.

[86] Ver: Alfredo Bosi História concisa da literatura brasileira. São Paulo, Editora Cultrix. LTDA. 1992, p.367 e Daniel Pécaut. Os intelectuais e a política no Brasil. Entre o povo e a nação. São Paulo, Editora Ática S.A. 1990, pp.36-57.

[87] Menotti Del Picchia. Os capoeiras. A Gazeta. São Paulo, 31 de julho de 1956, p.12.

Menotti Del Picchia era membro da Academia Brasileira de Letras e parabenizava a deputada Nita Costa pela sua iniciativa de trazer a capoeira baiana ao sudeste. Para o autor, a importância dessa iniciativa estava no fato de trazer para a região paulista uma luta nacional, já que, segundo Picchia, os esportes britânicos, americanos e japoneses dominavam o cenário das lutas marciais. O autor ainda assemelha o ato da deputada à política cultural de Mário de Andrade que, quando dirigente do Departamento de Cultura do Município de São Paulo, buscou "coletar e defender as manifestações folclóricas".[88]

Menotti Del Picchia revela os procedimentos dos quadros ligados às repartições do governo de estado relacionadas à área do turismo, em que ele foi conselheiro e nas quais a capoeira consta como símbolo marcador das peculiaridades da cultura nacional. O autor ainda afirmou: "é um crime deixar o Brasil descaracterizar-se". Mennotti Del Picchia, no desfecho do artigo, acabou defendendo uma origem brasileira para a capoeira:

"Na luta a "capoeira", cuja origem, mais do que africana, se presume ser nitidamente brasileira, nascida entre os escravos da Bahia é uma forma individual de defesa física das mais inteligentes e eficientes. São famosas as vitórias obtidas por consagrados capoeiras sobre campeões de Jiu-Jitsu".[89]

O autor, fez a opção em construir a capoeira enquanto um símbolo genuinamente nacional, negando a origem africana. Portanto, sua iniciativa de reabilitação da capoeira constituiu-se em defendê-la como um esporte e folclore nacional oriunda dos negros brasileiros e não dos negros africanos.

Outro artigo que revela interesses na reabilitação da capoeira foi escrito por A. Alves e publicado pelo jornal Notícias de Hoje no ano de 1956. O autor tem como referência os estudos de Manoel Querino sobre a capoeira e o consolida como uma fonte de

[88] Ibidem.
[89] Ibidem.

conhecimento sobre a capoeira tradicional, pois, segundo ele, a capoeira daquele momento (anos 50) tinha se "deturpado". Na visão do autor, a capoeira, de meados do século, aparece reduzida a um "simulacro da verdadeira prática".[90] A. Alves situou sua abordagem no campo dos estudos sobre a tradição e o folclore. Para ele, a capoeira torna-se um fenômeno folclórico porque corresponde à "trilogia do tradicional, anônimo e popular". Nesse sentido, o folclore seria a disciplina que estuda as expressões anônimas da coletividade.[91] Como um estudioso do folclore, os aspectos estéticos da capoeira eram seu alvo, uma vez que ele acreditava estarem desaparecendo da prática. A. Alves chega a afirmar que a capoeira é "um brinquedo que caminha para a deturpação e para o desaparecimento definitivo do cenário nacional".[92] O autor apresenta uma visão bastante pessimista em relação à continuidade da existência da capoeira, mesmo em sua forma "deturpada". Contudo, nem todos os estudiosos do folclore apresentaram uma visão tão pessimista. No Congresso Brasileiro de Folclore, ocorrido no ano de 1957, a capoeira apareceu de forma bastante destacada entre os diversos "folguedos populares", os quais foram discutidos em uma mesa presidida por Edson Carneiro.[93]

Outro artigo importante, nesse processo de invenção de uma nova tradição para a capoeira, foi o de Flávio de A. P. Galvão. Ele partiu de uma vasta descrição dos movimentos da capoeira, dos cantos e instrumentos musicais, reforçando suas características em relação à destreza e à eficiência enquanto luta e conclui:

"O nosso jogo nacional por excelência é a capoeira (...) A capoeira foi introduzida no Brasil pelos negros de Angola vendidos como escravos na Bahia. Em sua origem talvez fosse jogo ou dança de guerreiros africanos".[94]

---

[90] A. Alves. "A capoeira". Notícias de Hoje. São Paulo, 09 de setembro de 1956, p.3.
[91] Ibidem.
[92] Ibidem.
[93] A tarde, 01de janeiro de 1957, p.3. Em 1936 Edson Carneiro também pensava que a prática da capoeira iria se extinguir, mas, parece que nos anos 50 já tinha mudado de idéia.
[94] Flavio de A. P. Galvão. "Reabilitação da Capoeira". O Estado de São Paulo, 02 de novembro de 1956, p. 6.

Galvão tornou-se mais um intelectual da época que demostrou ter rompido com a idéia de que a possível origem africana da capoeira se contrapunha à construção da mesma enquanto um símbolo da cultura nacional. Ele apresenta a capoeira enquanto luta nacional de origem estrangeira. O autor assumiu a cultura nacional como formada pelas três raças: negros, brancos e índios e, neste caso, a capoeira teria uma contribuição dos negros africanos e não dos negros brasileiros.

Galvão também apresenta uma retrospectiva histórica da capoeira, desde o período da campanha de Sampaio Ferraz, evidenciando sua reabilitação. Por fim, o autor afirma que a capoeira tornou-se uma luta nacional e aponta mestre Pastinha como o guardião da capoeira "pura" e "tradicional", enquanto que mestre Bimba teria sido o responsável por uma mistura da capoeira com outras lutas; tendo criado, dessa forma, um "jogo eclético".[95]

Um outro aspecto relevante, no artigo do autor, são as referências feitas ao III Congresso Nacional de Turismo, realizado na cidade de Salvador, no ano de 1956, em que os mestres Pastinha e Traíra se apresentaram. Nessa ocasião, um professor da escola Superior de Educação Física teria declarado que a capoeira poderia ser cultivada como prática atlético-esportiva.[96]

O jornalista Múcio Muniz, no ano de 1959, escreveu um outro artigo afirmando a reabilitação da capoeira. No entanto, ele também alerta para o perigo do desaparecimento da capoeira e diz que "seria talvez oportuno promovermos a ressurreição da capoeira, dando-lhe, entre os esportes praticados no país, o lugar que ela deve ter...".[97]

---

[95] Ibidem, p.7.
[96] Ibidem.
[97] Múcio Leão. "A reabilitação da capoeira". Jornal do Brasil, Rio de Janeiro, 18 de abril de 1959, p.8.

Como podemos notar, a maioria dos artigos aqui apresentados, salientam as divergências entre as concepções de origem brasileira e africana; além disso nota-se os possíveis conceitos atribuídos à prática cultural: alguns a classificam como esporte, outros como jogo, outros como luta, outros como dança e outros ainda como prática folclórica. Alguns autores chegam a tentar uma classificação única para a capoeira. O jornalista B. Peixoto tornou-se um deles e escreveu um artigo no jornal O metropolitano publicado na cidade do Rio de Janeiro. Depois de exaustiva análise da prática cultural, ele conclui que a capoeira não é uma dança - apesar de admitir que ela pode ser classificada como uma dança e que é nessa diversidade de possibilidades de classificação que se encontra a sua originalidade - e sim um esporte de destreza.[98]

Oswald de Andrade Filho sintetizou essas posições ao analisar a história da capoeira. Ele afirma que está prática é um exemplo de evolução de uma prática folclórica que perde seus aspectos de luta para adquirir aspectos artísticos e conclui que: "Nessa manifestação esporte, folclore e arte, andam juntas, e além disso, é um espetáculo genuinamente brasileiro em todos os seus aspectos."[99] Para o autor, a capoeira tem sua origem nos negros brasileiros.[100] Portanto, Oswald de Andrade Filho não apóia a idéia de a capoeira ter sua origem na Àfrica, segundo ele, pelo contrário, teria sua origem nas invenções culturais dos negros nascidos no Brasil.

Há uma centena de artigos escritos sobre a capoeira no período de estudos, mas torna-se desnecessário a inclusão de qualquer outro texto, uma vez que as discussões tendem a permanecer marcando uma tensão no campo das classificações simbólicas. Os

---

[98] B. Peixoto. Capoeira – esporte ou dança? O Metropolitano, Rio de Janeiro, 22 de novembro de 1959, p.7.
[99] Oswald de Andrade Filho. "As artes no esporte – capoeira: arte e esporte. A Gazeta de Notícias. São Paulo, 16 de fevereiro de 1960, p.4.
[100] Ibidem.

conceitos de folclore e esporte convergiram entre os intelectuais, apesar de tomarem sentidos contrários na visão dos principais praticantes. Se em um momento inicial, ocorreu uma tensão entre essas categorias, nos anos 50 elas foram consideradas complementares. Outro ponto de tensão esteve na definição do conceitos apontados sobre luta ou dança.[101] Mas, sem dúvida, o maior ponto de tensão situou-se no que diz respeito à origem da capoeira. Esta questão se apresenta na maioria dos estudos e demarcou dois campos simbólicos que atravessam toda a primeira metade do século XX. Esse conflito revela aspectos da relação entre cultura e política no Brasil. As divergências e convergências simbólicas aparecem como focos de análise para entendermos as correntes políticas antagônicas em um mesmo movimento cultural, sendo que elas tinham como objetivo construir um conceito de nacionalidade. Intelectuais de diversas tendências políticas voltaram os olhos às expressões culturais no Brasil. O projeto de nacionalidade considerou a cultura e a sua referência cultural constituiu-se como um país das três raças. Sendo conservador ou progressista, seja de esquerda ou de direita; todos estiveram voltados para a construção do nacional.

As divergência entre os intelectuais foram semelhantes às divergências que cindiram os grupos de capoeiras. Portanto, essas ideologias que revelam a construção simbólica da capoeira e as demais trazem consigo um conteúdo militante, isto é, de quem deseja arregimentar adeptos para a causa nacional. Por exemplo, Oswald de Andrade, Edson Carneiro, Gilberto Freyre e Menotti Del Picchia, nem sempre do mesmo lado, foram intelectuais engajados na busca de respostas e estratégias interagindo com os agentes do governo para erguer os alicerces da nacionalidade brasileira. Eles mantiveram a função de

[101] Diário de Notícias, Salvador, 17 de maio de 1959, p.1. O jornal reproduz um debate entre Alderico e José Lins sobre a classificação correta para a capoeira: dança ou luta. Chegam a conclusão que as duas são

intelectuais e certamnete tentavam retornar às "raízes do Brasil" e formular um conceito de unidade nacional.[102]

Entretanto, acredito que os intelectuais de esquerda mantiveram uma certa tendência a fortalecer as origens africanas em seus estudos sobre as raízes culturais do Brasil, já os intelectuais de direita buscaram, quando possível, negar essas raízes. Nesse sentido, a construção simbólica da capoeira viu-se entrelaçada nessas duas perspectivas. Mas sua reabilitação foi um esforço da intelectualidade brasileira em conjunto. As divergências simbólicas serviram para tornar possível a convivência de grupos de bases ideológicas radicalmente opostas em um mesmo projeto social, demarcando as diferenças em um espaço de busca de unidade nacional. Assim, os conceitos simbólicos contiveram as diferenças políticas adiando debates que poderiam chegar à cisão do projeto de construção nacional. Nesse processo, as diversas correntes buscaram reabilitar a capoeira enquanto um símbolo cultural, mencionando-a sempre quando possível e conseqüentemente produziram cerca de uma centena de artigos somente na primeira metade do século XX.

Assim, as manipulações simbólicas dessas expressões culturais estiveram vinculadas aos posicionamentos políticos-partidários. Nesse sentido, a procura dos grupos populares para constituir base política tornou-se uma iniciativa tanto dos intelectuais de "esquerda", quanto de "direita". Por exemplo, tanto Gilberto Freyre, quanto Edson Carneiro ou Menotti Del Picchia mantiveram contato com os representantes da cultura popular. O que os diferenciou foram os objetivos e formas do contato, aí se revelaram os posicionamentos ideológicos e os conflitos simbólicos.

---

corretas.
[102] Daniel Pécaut. Op Cit, p.69.

Acredito que a atuação dos intelectuais, nas décadas de trinta 30 a 50, intensificou a construção dos atuais símbolos nacionais e ajudou a estabelecer um novo grupo do "movimento negro"[103]. Dessa foram, 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. Além disso, contribuíram fundamentalmente à organização dos praticantes em associações culturais. Assim, principalmente em Salvador, surgiram diversos indivíduos, referenciais políticos dessas associações, constituindo-se em um forte grupo dos movimentos negros que projetaria a representação da cultura negra no cenário nacional. No próximo capítulo, analisarei aspectos dos "movimentos negros" no período, tentando entender o lugar da "cultura negra" entre eles, esperando assim, encontrar indícios sobre a capoeira.

[103] Me refiro aos representantes políticos dos grupos de "homens de cor" na época.

CAPÍTULO VII – "AS ASSOCIAÇÕES DOS HOMENS DE COR": POLÍTICA E CULTURA NEGRA NO BRASIL (1915-1950).

1) Introdução

"Há pouco tempo realizou-se no norte do Brasil um Congresso afro-brasileiro. A sua finalidade não chegou até nós. Portanto poucos sabem a respeito. Acreditamos que tenham sido focalizados alguns pontos de interesse social; porém, cremos não ser a expressão máxima dos nossos ideais".[1]

É de se estranhar que não tivesse ocorrido uma forte presença das "associações dos homens de cor" nos congressos afro-brasileiros, realizados na cidade de Recife e na cidade de Salvador, nos anos 30 do nosso século. O trecho acima foi escrito por Luiz Souza e esclarece que existiu uma certa ruptura entre os intelectuais organizadores dos eventos com uma ala dos grandes líderes dos "movimentos negros"[2] da cidade de São Paulo, na primeira metade do século XX. Essa idéia é reforçada porque alguns dos intelectuais analisados anteriormente fizeram contatos com as principais associações de negros, no período, pois elas sustentavam a publicação de periódicos voltados à conscientização e organização racial, e os intelectuais ocuparam espaço nesses jornais. A maioria dos periódicos teve sua sede em São Paulo e Evaristo de Morais escreveu no jornal O Progresso[3], no ano de 1928; o folclorista Luiz da Câmara Cascudo visitou a sede da Frente Negra, em 1935, e, em 1936, foi a vez de Arthur Ramos fazer o mesmo.[4] Mário de Andrade, Arthur Ramos, Raquel de Queiroz, Gilberto Freyre, Alceu Mainard Araújo, Edson Carneiro e Roger Bastide, aparecem enquanto referencial de estudos por várias vezes, nos jornais O Progresso, O Clarim da Alvorada e O Quilombo. Mas, no momento da realização dos congressos afro-brasileiros, algo serviu como obstáculo para a participação dos

[1] Luiz de Souza. "Congresso Afro-brasileiro". O Clarim. São Paulo, março de 1935, p.2
[2] A expressão "negro" não era um referencial classificatório comum dos movimentos na época.
[3] O Progresso. São Paulo, 26 de julho de 1928, p.3

representantes das associações dos homens de cor no evento. Fica explícito que as ligações políticas e culturais dos organizadores dos congressos foram contra os procedimentos sociais dos representantes das associações. Acredito que os símbolos da cultura negra (capoeira, candomblé, samba, jongo etc.), tenham sido elementos determinantes na identidade política e cultural das correntes dos movimentos negros no período. O objetivo deste capítulo é demonstrar aspectos dessas identidades, os agentes envolvidos, como eles participaram desse processo e, por fim, algumas conseqüências importantes nas práticas simbólicas da cultura negra no Brasil.[5] A história que será contada a seguir, foi elaborada fundamentalmente a partir das pesquisas sobre as "associações dos homens de cor".[6] As análises, nos jornais da "imprensa negra",[7] indicam que o ponto forte e centralizador desse movimento das associações de homens de cor esteve vinculado ao Estado de São Paulo, mas, na década de 20, essas organizações constituíram representações regionais nos Estados da Bahia, Rio de Janeiro, Minas Gerais e Rio Grande do Sul.[8] Contudo, detenho-me aos aspectos pertinentes às cidades do Rio de Janeiro e Salvador.

O Clarim da Alvorada, jornal dirigido por José Correia Leite, indivíduo que se tornou um dos principais líderes dos movimentos negros na época, mencionou a existência de uma representação do periódico na Bahia.[9] Mas foi a partir do surgimento da Frente

---

[4] A Voz da Raça. São Paulo, 23 de dezembro de 1933, p.3.

[5] Os jornais publicados pelos movimentos negros formam um importante acervo e a análise desse material vai apontar para uma série de novos elementos que irão contribuir para o entendimento do processo histórico de construção dos símbolos da cultura negra e, consequentemente, revelando outras facetas importantes da trajetória histórica particular da cultura da capoeira em seu movimento de invenção de uma nova tradição. Os procedimentos envolvem mais alguns grupos sociais, os quais, de alguma forma, abordaram a prática, seja pela sua afirmação, ou negação.

[6] Termo de época. Aparece também o termo "preto", como referencial classificatório das associações de negros.

[7] O termo aparece somente uma vez no jornal O progresso , São Paulo, 20 de abril de 1931, p.1.

[8] Ver O Menelick. São Paulo, janeiro de 1928, p.2. Este periódico manteve representação na cidade do Rio de Janeiro. Ver também a coleção de Jornais Voz da Raça, porta voz da Frente Negra Brasileira que possuía alcance nacional e Internacional.

[9] O Clarim da Alvorada. São Paulo, 3 de junho de 1928, p.4.

Negra Brasileira, em 16 de setembro de 1931, que as ramificações nacionais do movimento se alastraram na cidade soteropolitana e, em julho de 1932, foi criada a Frente Negra da Bahia, filiada à Frente Negra de São Paulo, e Marcos Rodrigues dos Santos foi seu fundador.[10] Apesar de ter alcançado um certo avanço ao organizar cursos educacionais e eventos, a Frente Negra baiana não conseguiu firmar-se como referencial político na cidade de Salvador. Para Jeferson Bacelar, estudioso dos negros baianos, uma das causas da invisibilidade política da Frente Negra da Bahia teria sido, por um lado, a hegemonia entre os negros baianos da ideologia da democracia racial; por outro lado, o próprio contexto histórico e econômico.[11] Os estudos sobre esses movimentos, na cidade de Salvador, ainda são escassos e não encontrei menções sobre as relações desses grupos com os grupos representantes da cultura negra; ou mesmo, alguma menção à Frente Negra Baiana no Congresso Afro-Brasileiro, realizado na Bahia, o que caracteriza a existência de dissidências.[12] Frente a esse quadro, podemos inferir que a possibilidade da existência de pontos de tensão entre intelectuais, representantes das associações de homens de cor e representantes dos grupos da cultura negra, é bastante provável, principalmente porque as representações de associações de homens de cor na Bahia, ao que me parece, estiveram sempre filiadas aos grupos paulistas e, mesmo nos anos 40, a Associação dos Negros Brasileiros (ANB)[13] designou Benedito Saldeado para abrir representação da organização

[10] A Voz da Raça. São Paulo, 23 de dezembro de 1933.P3. Marcos Rodrigues dos Santos foi membro do Centro Cívico Palmares, que funcionou com sede na cidade de São Paulo.
[11] Jeferson Bacelar. "A Frente Negra Brasileira na Bahia". Salvador, Revista Afro-Ásia. Centro de estudos Afro-Orientais da Universidade Federal da Bahia. 1996. N.17, pp. 73-85.
[12] O Clarim. São Paulo, setembro de 1945, p.4. Contudo, alguns anos depois de o evento ter sido realizado, o jornal O Clarim revela o fato de alguns indivíduos terem tentado organizar um Congresso Afro-Brasileiro em Ribeirão Preto, no ano de 1945. Porém, o jornal dirigido por José Correia Leite, trazia menção contrária a realização do evento, acusando os organizadores de falta de seriedade e remetendo-se aos congressos do nordeste como os originais. Um possível estudo sobre essa proposta de congresso em Ribeirão Preto pode ser importante para a compreensão do lugar da cultura negra nos movimentos negros do período.
[13] A ANB (Associação dos Negros Brasileiros) foi fundada, em São Paulo, na década de 40. Posteriormente voltarei a descrevê-la em aspectos variados.

na cidade de Salvador, ele era um membro do conjunto musical "Águias da Meia Noite". [14] Em 1947, Edgar Gomes Ferreira foi delegado oficial da ANB na cidade de Salvador.[15]

Em relação à cidade do Rio de Janeiro, nas primeiras décadas do século XX, não encontrei grandes possibilidades na pesquisa das associações dos homens de cor. No entanto, a existência de tais organizações na cidade carioca é um fato histórico. Já em 1929, a imprensa negra paulista mencionava a organização de uma "Associação dos Homens de Cor" na cidade do Rio de Janeiro.[16] No entanto, as associações não atingem grandes níveis de visibilidade política. Nesse sentido, temos que tentar entender o lugar da cultura negra entre os indivíduos que compunham esses movimentos negros, a partir da experiência paulista que gerou um grande número de jornais. Obviamente, essa abordagem possibilita generalizações sobre questões relacionadas à cultura e à política no que concerne às associações dos homens de cor e também obter uma visão mais elaborada em nível nacional sobre as relações entre os movimentos negros.[17]

Alguns aspectos da bibliografia

O primeiro passo da pesquisa sobre as "sociedades de homens de cor" e as visões da "cultura negra", nos jornais, foi o de levantar os trabalhos que utilizaram tal material enquanto fonte de pesquisa . A bibliografia é razoável: resume-se em algumas dissertações

[14] Alvorada. São Paulo, março de 1946, p.2.
[15] Alvorada. São Paulo, julho de 1947, p.3.
[16] O Progresso. São Paulo, 25 de julho de 1929, p.4. Outras referências sobre os movimentos negros no Rio de Janeiro e relações com os movimentos negros paulistas também podem ser encontradas no jornal A Liberdade. São Paulo, 14 de setembro de 1929, p.3 e no O Kosmos. São Paulo, 18 de abril de 1919.
[17] Obviamente, é possível de se realizar uma abordagem histórica, sobre os movimentos negros, nas décadas de 20 e 30 na cidade carioca. O problema é que a documentação é rarefeita. Um grande recurso ainda continua sendo a História Oral, mas é somente uma questão de tempo, no sentido de que a memória do movimentos negros contemporâneos pouco guardaram das lições do passado. As rupturas foram profundas. Contudo, José Correia Leite já esclareceu que a grande diferença está no seguinte fato: no Rio de Janeiro não existiram os clubes dançantes de negros. Portanto não existiam os bailes, o que foi a alma das

de mestrado e artigos na área de história e de ciências sociais. O primeiro trabalho é um artigo de Roger Bastide intitulado "A Imprensa Negra no Estado de São Paulo" escrito em 1953. [18] Nesse trabalho, Bastide esquadrinha uma série de jornais e aponta algumas questões do conteúdo e dos grupos produtores. Os jornais dessa imprensa não tinham grande tiragem e alguns duraram menos de um ano. Bastide menciona que esses jornais representavam mais as idéias da classe média negra, isto é, professores, advogados e jornalistas, do que as do grande contigente de negros. Bastide também argumenta, porém, que esses negros de classe média teriam fortes relações com as classes mais baixas e seriam, em alguma medida, o "eco de toda uma classe de cor".[19] Aliás, cabe discutir essa representatividade de forma mais cuidadosa. Se os jornais representam os desejos da "massa negra", isso ocorre no que concerne aos protestos anti-racistas e reivindicações materiais e de cidadania. Porém, no que diz respeito às idéias políticas e culturais, a imprensa negra expressa muito mais os grupos de negros que dominaram a direção das associações e a produção de jornais. Bastide observa que as características desses jornais não diferem muito das de outras regiões do Brasil, nem mesmo de outros países do continente americano. Os jornais seriam fundamentalmente uma via de protesto, de educação e de divulgação dos eventos sociais do grupo, como festas, bailes, palestras, nascimentos, casamentos e mortes. Bastide diz que muitos desses jornais foram órgãos de um clube que procurava expandir-se através da realização de bailes e outras festividades, e que, além disso, representam também as posturas ideológicas de alguns grupos de negros.[20] O artigo de Bastide abre várias possibilidades de análise e afirma que esse tipo de

---

associações paulistas. Ver José Correia Leite. E disse o velho militante José Correia Leite. (Organização de textos por Cuti). São Paulo, Secretaria Municipal de Cultura, 1992, p.50.

[18] In Roger bastide. Estudos Afro-Brasileiros. São Paulo, Perspectiva, 1973, p.129 a 156.

[19] Ibidem p. 130.

[20] Ibidem, p. 149.

organização de negros significa uma adoção dos valores brancos. Ao contrário, entendo que as práticas culturais desses negros na sociedade transcendiam o que se possa classificar enquanto "valores brancos".

Outro trabalho localizado é a dissertação de mestrado de Míriam Nicolau Ferrara, intitulado A imprensa negra paulista (1915 - 1963), de 1981.[21] A autora partiu do estudo pioneiro de Roger Bastide e aprofunda diversas questões importantes. Para ela, a imprensa negra teria sido um fator de aglutinação e também uma forma de ascensão social, partindo do pressuposto "de que se trata de uma imprensa de integração do negro".[22]

Míriam Ferrara parece concordar com a idéia de que as associações de negros eram dirigidas por negros de "elite", adotando assim "valores brancos".[23] Ela menciona que os negros dirigentes das sociedades procuravam apagar a origem, rompendo com a "solidariedade étnica".

Roger Bastide formulou uma periodização dos jornais da imprensa negra que foi seguido por Míriam Ferrara e, com algumas modificações, também serviu de baliza para meus estudos sobre esses grupos sociais. Após reunir cerca de 35 títulos,[24] os autores os dividiram em três períodos: de 1915 a 1923, de 1924 a 1937, e de 1945 a 1963.[25] Essa

[21] Míriam Nicolau Ferrara. A Imprensa Negra Paulista (1915-1963). São Paulo, USP. Dissertação de Mestrado do Departamento de Ciências Sociais, 1981.
[22] Ibidem, p. 9.
[23] Ao contrário do que aponta Roger Bastide que mesmo afirmando serem as associações grupos de classe média negra, também pensou que elas estiveram muito próximas das camadas de negros pobres.
[24] Os jornais aparecem, com maior freqüência, no período de 1915 a 1963 e poucos estudos históricos foram realizados a partir desse material. Apresento ao leitor uma listagem de tais fontes: Menelick - 1915 (SP), A Rua - 1916 (SP), Xauter - 1916 (SP), O Alfinete - 1918 (SP), O Bandeirante - 1918 (SP), A Liberdade - 1919 (SP), A Sentinela - 1920 (SP), O Kosmos - 1922 (SP), O Clarim e O Clarim da Alvorada - 1924 (SP), O Getulino - 1924 (Campinas - SP), Elite - 1924 (SP), O Patrocínio - 1928 (Piracicaba SP), Auriverde - 1928 (SP), O Progresso - 1932 (SP), Chibata - 1933 (SP), Evolução - 1935 (SP), A Voz da Raça - 1935 (SP), O Estímulo - 1936 (SP), A Raça - 1936 (Uberlândia -MG), Tribuna negra - 1936 (SP), A Alvorada - 1945 (Pelotas-RS), Alvorada - 1946 (SP), Senzala - 1948 (SP), União - 1950 (Curitiba -PR), Mundo Novo - 1953 (SP), Quilombo - 1953 (RJ), Redenção - 1953 (RJ), A Voz da Negritude - 1954 (RJ), O Novo Horizonte - 1957 (SP), Notícias de Ébano - 1958 -Santos-SP), Hífem 1957 (Campinas) , O Mutirão - 1960 (SP), Níger - 1961 (SP), Nosso Jornal - 1963 (Piracicaba-SP).
[25] O vazio entre 1937 e 1945 corresponde ao período da ditadura estado-novista.

divisão foi feita a partir de suas impressões sobre a intensidade do discurso reivindicatório nos jornais. Eles afirmam, que no primeiro período, os jornais apresentaram poucos artigos reivindicatórios frente a outros tipos de artigos. Em 1924, é que se abriria uma nova etapa na intervenção política das "sociedades de homens de cor" com o surgimento O Clarim d` Alvorada de José Correia Leite e Jayme de Aguiar, em São Paulo.[26]

Nos anos 30, surgiram vários jornais, mas foi em 1933 que apareceu O Voz da Raça, órgão de comunicação da Frente Negra Brasileira, que demarcouum novo período. O terceiro período veio após a abertura política em 1945, quando alguns grupos de negros fundaram a Associação dos Negros Brasileiros e a imprensa negra ressurgiu com o jornal O Alvorada. Em 1963, os jornais já estavam se extingüindo.

Após analisar o material, observei que é possível apontar pelo menos três periodizações que são melhor demarcadas ao final do trabalho. Mas já adianto algumas informações: mesmo que a intensidade do discurso reivindicatorio não tenha apresentado grandes alterações entre 1915 e 1923, a dinâmica de mudança nos rumos políticos do movimento não está relacionada somente aos discursos de combate ao racismo por tais vias. O problema nessa divisão temporal está relacionado à possibilidade de realizarmos uma periodização vinculada a outras questões como o caráter organizativo e cultural do movimento.[27]

A dissertação de mestrado de Míriam Ferrara é o trabalho mais completo no que concerne à utilização dos jornais da imprensa negra enquanto uma fonte de estudos. A autora voltou a sua atenção à forma e ao conteúdo dessa imprensa, demarcando os

[26] Esses são alguns entre os diversos líderes das sociedades de homens de cor; mais a frente o leitor irá se familiarizar com alguns desses dirigentes.
[27] Não afirmo que a divisão de Roger Bastide esteja errada, mas sim que o ponto de vista de minhas análises possibilita outras divisões.

discursos políticos que aparecem nos jornais. Ferrara chegou à conclusão de que essa imprensa, nos 48 anos de existência, lutou principalmente contra os preconceitos raciais, para conscientizar o negro de sua posição na sociedade brasileira e valorizar a educação e a instrução. Diz que, através dos jornais, podemos perceber as aspirações e lutas desses grupos, assim como suas atividades culturais. A sua dissertação, enfim, ocupou-se mais da análise dos discursos reivindicatórios do que do entendimento das atividades culturais. Meu objetivo, ao contrário, é perceber o significado das atividades culturais na associação de alguns grupos de negros, principalmente porque essa é a via fundamental para entendermos a visão produzida por esses grupos sociais sobre as expressões que se tornariam símbolos da "cultura negra". A autora realizou também um mapeamento completo dos dados de produção dos jornais, com tiragens, gastos, corpo, diretor, etc. Ela apresenta ainda os jornais discutindo um histórico para a imprensa negra, abordando alguns aspectos das relações sociais entre os grupos. Há menções de conflitos entre diferentes grupos de negros, mas tais divergências não aparecem de forma aprofundada. No entanto, é exatamente o que pretendo fazer a respeito do entendimento sobre essas divergências, buscando compreensão sobre seus significados sociais.[28] Míriam Ferrara também organizou algumas tabelas interessantes, pois trazem a classificação dos dados por assunto nos jornais. Ela ressalta os discursos de valorização e exaltação dos negros, o de união e solidariedade, de conscientização, educação, preconceito, moral, vícios, história, participação política, notas mexericos, notas sociais, anúncios e outros. A partir destes quadros demonstrativos, pode-se perceber não só o conteúdo básico dos jornais, como sua transformação nos 48 anos de imprensa negra.[29]

[28] Míriam Ferrara. Op cit., pp.58 e 59.
[29] Ibidem, pp. 151-154.

Outro trabalho é o de Cleber da Silva Maciel, intitulado Discriminações raciais: negros em Campinas, de 1985.[30] Na cidade de Campinas, existiu um intenso movimento político de grupos negros que se organizaram em sociedades e produziram jornais. O mais importante foi O Getulino, que aparece como uma das fontes centrais no trabalho de Silva Maciel. O autor demonstra a partir desse jornal, as lutas contra o racismo: a campanha contra o fato das fábricas estarem negando trabalho para homens de cor e a repressão ao samba e outras atividades culturais das comunidades negras. Silva Maciel também pensa que existiu entre os dirigentes das associações de negros uma "elite" que, incorporando valores conservadores, lutou por ascensão social com base no individualismo familiar e no elitismo isolacionista em relação aos outros negros.[31] O autor, analisando os aspectos culturais dos negros em Campinas e referindo-se à cultura religiosa, afirma que os negros da irmandade de São Benedito - que também participavam das sociedades de homens de cor - não possuíam qualquer autonomia e que nas irmandades "constituiu-se sempre um espaço de afirmação da submissão de grupos de negros para os ditames da imposição ideológica e religiosa dos grupos dominantes".[32] De forma contraditória, o autor busca reafirmar as práticas culturais afro-brasileiras mencionando que "embora haja perseguição policial nas dependências da sede da entidade, estuda-se a capoeira e pratica-se religião de origem africana durante muito tempo." Descreve que essas práticas ocorriam na Sociedade Dançante Familiar União da Juventude.[33] No geral, a obra do autor levanta questões em torno da discriminação racial e demonstra a estratégia das associações de negros na luta contra o racismo na cidade de Campinas.

[30] Cleber da Silva Maciel. Discriminações raciais: negros em Campinas (1888-1926). Alguns aspectos. Campinas, dissertação de mestrado, departamento de história da Unicamp. 1985.
[31] Ibidem, p.50.
[32] Ibidem, p.74.

Outro autor que desenvolveu pesquisas sobre o tema, utilizando a "imprensa negra" enquanto fonte de estudos, foi Paulino de Jesus Francisco Cardoso. A luta contra a apatia Estudo sobre a instituição do movimento negro anti-racista na cidade de São Paulo (1915-1931), de 1993.[34] O autor menciona a capoeira, o samba, o carnaval, o futebol e as religiões afro-brasileiras, como práticas existentes na cidade de São Paulo. A bibliografia sobre o tema das associações de homens de cor, além de outros artigos, também possui trabalhos produzidos por brasilianistas, formando um acervo imprescindível para quem deseja realizar um trabalho mais completo sobre esses grupos sociais.[35]

Nesta abordagem, os limites estão bem estabelecidos e o que interessa é entender o lugar da cultura negra. Obviamente, é necessário saber um pouco sobre a trajetória organizativa e política das associações, pois, ao meu ver, foram elementos fundamentais na construção das identidades culturais dos movimentos negros na época. Poderia recorrer somente à bibliografia sobre o tema, o que já possibilitaria uma compreensão suficiente sobre organização e política, mas preferi trilhar caminho diferente e me debrucei sobre as fontes primárias, encontrando diversas surpresas.

---

[33] Ibidem. p. 53. Infelizmente o autor não aponta fontes, referentes ao período, que comprovem a presença da capoeira e do candomblé na Sociedade Dançante e Familiar União da Juventude.

[34] Paulino de Jesus Francisco Cardoso. A luta contra a apatia. Estudo sobre a instituição do movimento negro anti-racista na cidade de São Paulo (1915-1931). São Paulo, dissertação de mestrado no departamento de história da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 1993.

[35] Ver:Florestam Fernandes. A integração do negro na sociedade de classes. São Paulo, Editora Ática, Vol. 2. 1978, pp,1-115; Clóvis Moura. "Organizações Negras" In Paul Singer e Vinícius Caldeira Brant (orgs.). São Paulo: o povo em movimento. Petrópolis, Vozes/CEBRAP, 1980, pp.154-157. George Reid Andrews. Blacks and Whites in São Paulo – Brasil 1888-1988. Madison,The University of Wisconsin Press, 1991, pp.146-156. Kim Butler's Freedoms Given, Freedoms won: Afro-Brazilians in post-abolition São Paulo and Salvador (New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1998), Thales de azevedo. As Elites de cor numa cidade brasileira. Salvador, EDUFBA, 1996; Márcio Barbosa. Frente Negra Brasileira. São Paulo, Qilomboje, 1998. Ainda conheço, pelo menos três grandes projetos em andamento que envolvem a documentação analisada: um é o desenvolvido no Centro de Estudos da Cultura (Cecult), da Unicamp. Outro, na Universidade Federal do Rio de Janeiro, dirigido por Flávio dos Santos Gomes e, por fim, um projeto de doutorado que está sendo desenvolvido pela brasilianista Micol Seigel da New York University.

2) Nascimento e trajetória

Os jornais da imprensa negra surgiram de relações entre diversos grupos sociais, reivindicando melhorias de vida para a população negra. José Correia Leite do jornal O Clarim da Alvorada, conta que as sociedades seguiam os modelos de organização dos imigrantes. Ele esclarece que as colônias de estrangeiros se organizavam em clubes dançantes e escreviam seus jornais. Daí surgem os jornais da imprensa negra, acompanhando o fluxo do movimento das classes trabalhadoras, formados por negros e imigrantes, em sua maioria.[36]

Mesmo nas associações de negros podemos perceber a presença de imigrantes. O "Matuto", repórter do jornal O Alfinete, em suas andanças pelas sociedades de homens de cor diz que nelas encontrou "sócios e sócias ou convidados de diversas nacionalidades, especialmente a italiana e a portuguesa".[37] José Correia Leite alertava que no nível de organização em que os negros se encontravam:

"seria impossível chegarmos a constituir um centro de homens pretos neste Estado ou no Brasil inteiro para a nossa representação máxima, como fazem os outros pretos de outras nacionalidades, sobretudo os estrangeiros aqui domiciliados"[38]

É claro que a simples presença dos imigrantes, que se organizaram em sociedades e editaram seus jornais, não explica o surgimento de uma grande imprensa negra em São Paulo. Mas, no contexto geral, os imigrantes, em parte, foram fundamentais na estruturação das associações de homens de cor. Do mesmo modo, também existiu uma

[36] O depoimento é de José Correia Leite. Ver: José Correia Leite. E disse o velho militante José Correia Leite, Cuti. São Paulo, Secretaria Municipal de Cultura, 1992, pp.54-56. Essa caracterização social das origens das associações também aparece no trabalho de Roger Bastide e Míriam Nicolau Ferrara.
[37] A Liberdade. São Paulo, 14 de dezembro de 1919, p.2.
[38] José Correia Leite. O Clarin d'Alvorada. São Paulo, agosto de 1915, p.1.

tradição de associações de cunho cultural oriunda do movimento abolicionista, o que pode ter sido um outro fator importante na organização das sociedades de homens de cor.[39]

Outra explicação para a dimensão tomada por essa imprensa, está nas ligações que alguns dirigentes mantinham com o "movimento operário", pois no ano de 1920 o jornal A Liberdade saldava a Gazeta Operária, "órgão dedicado à classe operária que se publica aos domingos na cidade de Itu".[40] Outra saudação foi feita pelo jornal O Kosmos ao quinto aniversário da união dos trabalhadores gráficos.[41] O Clarim d` Alvorada faz menção ao Grupo Recreativo dos Motoristas que realizou uma festa de inauguração no salão Skandinavesk.[42]. Alguns artigos também denunciam as condições de trabalho das empregadas domésticas e de outros ofícios, fortalecendo as reivindicações do movimento dos trabalhadores.[43] Nesse sentido, provavelmente, a posição econômica dos negros paulistas incentivou uma maior organização, pois eles tiveram que competir os imigrantes recém chegados, por espaço, na constituição da classe operária.

As "sociedades dos homens de cor" surgiram com um caráter político e cultural, organizando as diretorias que, geralmente, eram formadas por um presidente, secretário geral, o corpo de diretores, além outras comissões específicas das atividades culturais. Algumas também formaram uma diretoria feminina à parte. As disputas pela direção das sociedades, em certas circunstâncias, tornaram-se acirradas, como foi o caso das eleições para os cargos da diretoria do Grêmio Recreativo Kosmos no ano de 1923.[44] O próprio

[39] O surgimento dos jornais traz à tona grandes campanhas visando a enaltecer os grande "heróis" do movimento abolicionista, principalmente Luiz Gama.
[40] Ibidem, 1 de fevereiro de 1920, p.3.
[41] O Kosmos. São Paulo, 22 de junho de 1924, p.4.
[42] O Clarim d` Alvorada. São Paulo, 24 de outubro de 1926, p.4.
[43] O Kosmos.São Paulo, 16 de novembro de 1924, p.3. As "sociedades de homens de cor" e as associações de ofícios realizavam eventos culturais nos mesmos salões.
[44] Ibidem Janeiro de 1923. O jornal apenas enuncia o conflito político sem entrar na especificidade das divergências.

surgimento dos jornais é fruto de uma politização dessas sociedades. Desde o início, os jornais já surgem disputando representatividade e procurando se colocar enquanto referencial maior para os "homens de cor", tanto que, na segunda década do século, despontou um conflito entre os jornais Xauter, A Rua e O Binóculo na luta pela liderança da imprensa negra.[45]

As "sociedades de homens de cor" necessitavam de um grande aparato para funcionar, ao menos sede e salão, para organizar suas atividades culturais e políticas, e esse foi sempre um problema sério para as diretorias, pois tinham que alugar os salões e nem sempre possuíam verbas disponíveis. Gastão Silva escreveu no jornal O Alfinete e menciou o caso de Pedro Capua, um agente policial que foi proprietário do Salão 13 de Maio, no Bexiga, e do Salão Lyra. Gastão Silva escreve, que no dia 23 de março de 1919, Pedro Capua entrou no salão Lyra, onde se realizava o encontro da "Sociedade 28 de Setembro": "o salão estava repleto e Pedro Capua armado de revólver disse: "Eu mato, eu mato se não me derem o dinheiro. Negros paguem o que devem."[46]

Acredito que os elementos necessários à sobrevivência das sociedades tenham impulsionado a unificação organizativa dessas instituições. Nesse sentido, diversas propostas foram colocadas em debate nas sociedades dos homens de cor. Correia Leite defendeu a idéia de se criar uma "caixa beneficente" , eleger uma diretoria e enviar manifestos a todos os Estados do Brasil, enfim, fundar a sociedade "Confederação dos Homens Pretos". Correia Leite foi um dos mais importantes dirigentes da campanha de unificação das diversas sociedades. Ele já projetava uma organização em nível nacional,

[45] O Xauter. São Paulo, 16 de maio de 1916. p.3 e A Rua.São Paulo, Janeiro de 1916.
[46] Gastão Silva. "Salão Lyra"O Alfinete. São Paulo, 9 de março de 1919, p.2. Pedro Capua exercia o cargo de policial civil e atuava no ramo dos entretenimentos. Aparece por diversas vezes nos jornais da imprensa negra, sempre mencionado como um indivíduo violento para com os negros, apesar de alugar o salão para as reuniões e bailes das associações de homens de cor.

era só uma questão de tempo, pois estava vivendo a ascensão do movimento das sociedades. Jayme de Aguiar passou a usar o pseudônimo de Moisés Cintra para escrever mais colunas, no Clarim da Alvorada, sobre a campanha da caixa beneficente.[47] O procedimento assistencialista das sociedades aparece enquanto medida organizativa e se expressou com maior envergadura na campanha por um hospital dos negros. A proposta partiu de Lino Guedes e Gervásio de Morais, diretores do jornal O Getulino, de Campinas. A direção da sociedade O Kosmos acatou a proposta e o hospital deveria se chamar "Henrique Dias", uma homenagem a um "herói negro", que comandou um batalhão na expulsão das forças militares holandesas de Pernambuco. O dinheiro para a construção do hospital seria arrecadado a partir da união de todas as sociedades, através das grandes festas mensais, cobrando pequenas taxas nos ensaios dançantes de domingo. O hospital nunca foi construído, mas a proposta ajudou a constituir uma certa organização entre as sociedades.[48]

A partir do ano de 1923, as tentativas de organização estadual e nacional das sociedades foram intensificadas. Em 1926, surgiu o "Centro Cívico Palmares" para a organização do primeiro "congresso de pretos do Brasil". Seu principal diretor foi um norte-americano, conhecido por Mister Gids, gerente da papelaria Casa Vanorte.[49] O Centro Cívico Palmares organizou bibliotecas, escolas e participou da campanha para a entrada de negros na guarda civil. A associação não possuía um jornal próprio, mas toda a imprensa negra reconhecia o Centro Cívico Palmares como um foco importante na organização social sob bases raciais. O jornal O Progresso, de 1928, organizado por Lino

[47] O Clarim d' Alvorada. São Paulo, 6 de abril de 1924, p.1 e 22 de junho de 1924, p.1.
[48] Ibidem, 24 de janeiro de 1926, p.2.
[49] Ibidem,24 de outubro de 1926, p.2. Sobre o Mister Gids ver também os depoimento de José Correia Leite. Um estudo mais detalhado do personagem pode levar ao conhecimento de aspectos importantes na ideologia racial dos negros do período.

Guedes e Argentino Celso Wanderley, sempre mencionava o Centro Cívico Palmares como local compatível para o encontro de diversos grupos divergentes.

Lino Guedes revela que um aspecto importante na organização dessas associações se encontra no fato de seus dirigentes terem de registrá-las na delegacia de costumes. Ocorreu até um acontecimento pitoresco: uma das associações, no ano de 1928, ao pedir registro à delegacia de costumes, dirigido pelo delegado Juvenal Piza, teve sua solicitação negada, sob a alegação de que o nome escolhido não era ser adequado: "Terra das tragédias" e sob a orientação de Alfredo de Souza Callado, agente de segurança, responsável pelas associações, foi batizada de "Princesa do Oeste". Alfredo de Souza Callado provavelmente negro, pois Lino Guedes menciona e elogia o fato de o agente de segurança percorrer as diversas associações, fiscalizando os registros de associados e realizando reuniões com as diretorias das "agremiações".[50]

Nos anos 30, diversos jornais estiveram empenhados na organização de uma "Federação dos Homens de Cor". Na verdade, era um novo momento que despontava. A possibilidade de um salto de qualidade na organização das associações se tornou concreta com a junção de diversos grupos em torno do movimento de organização da Frente Negra Brasileira, fruto de uma semente que teria sido plantada no Centro Cívico Palmares.

A Frente Negra Brasileira foi fundada em 1931, permanecendo até 1937, quando fechada por decreto governamental. Sua principal origem é o Centro Cívico Palmares, pelo fato de diversos indivíduos como Arlindo Veiga dos Santos, Alfredo Eugênio da Silva, Isaltino Veiga dos Santos, Pires de Araújo, Roque Antônio dos Santos, Gervásio de Morais,

[50] O Progresso. São Paulo, 26 de junho de 1928, p.1. O termo "agremiações" aparece no texto do jornal. Uma pesquisa dirigida para os documentos da polícia civil de São Paulo no período, poderá levar a um maior aprofundamento das relações entre associações dos homens de cor e instituições policias, além de revelar diversas informações sobre a organização das associações. Contudo, tal procedimento fugiria em muito dos objetivos do estudo em questão.

Francisco Costa Santos, José Benedito Ferraz e muitos outros terem sido filiados à agremiação antes de fundarem a Frente.[51]

Temos com a Frente o ponto alto de organização das sociedades, ou melhor, foi o momento em que ocorreu uma ruptura na estratégia de organização das sociedades. Entre 1900 e 1930, não houve grandes transformações no modelo de organização, somente a partir do surgimento da Frente Negra é que os dirigentes dos movimentos negros apontam para uma alternativa partidária, rompendo com o modelo estritamente cultural.

A Frente Negra Brasileira era dirigida por um grande conselho formado por vinte membros e um auxiliar formado por cabos distritais das capitais. Contava com sede em São Paulo, mas possuía delegados nas grandes capitais do país como Porto Alegre, Rio de Janeiro, Salvador e outras.

A Frente elaborou um estatuto formado por dez artigos que colocavam, de forma geral, a defesa dos direitos sociais e políticos dos negros e as normas organizativas da instituição.[52] Em 1933, os dirigentes iniciaram uma campanha de alistamento eleitoral e organizaram a associação por zonas eleitorais. Dando continuidade à tradição assistencialista, foram organizados cursos de alfabetização, bibliotecas, gabinete dentário e uma grande campanha para sede própria.[53] Os membros da Frente possuíam carteira de identidade emitida pela instituição, em suas dependências funcionavam barbearia, ensino primário, teatro e banda de música. Em 1936, seus dirigentes resolveram transformá-la em partido político e conseguiram a aprovação no Tribunal Superior Eleitoral.

Obviamente, apesar de conquistar a hegemonia entre os movimentos negros no Sudeste do país, a Frente Negra Brasileira não conseguiu afunilar as diversas correntes,

[51] A Voz da Raça. São Paulo,01 de abril de 1933, p.1.
[52] Ver a reprodução dos Estatutos em José Correia Leite. OP.Cit., p.95.

como era o desejado. Vários jornais continuaram sendo editados e, logo em seus primórdios, a Frente Negra Brasileira já recebia o ataque de outras agremiações:

"O nobre grande conselho. Conselho frente-negrino. Está querendo encobrir o caso do Delaltino. Mas o grande orador é nosso amigo Vicente. Devido o caso de Minas ficou cismado com a gente. Oi sae da Frente. O presidente coitado, o chefe patrionovista está com a cabeça inchada com tantos pontos de vista. Por causa dessa embrulhada eu nem sei mais o que sou e quando é para ir no bolo. Nessa frente é que não vou. Oi sai da frente".[54]

A Chibata foi um periódico que surgiu no ano de 1932, sob a direção de Jaime de Aguiar, fundador, ao lado de José Correia Leite, do O Clarim da Alvorada, no ano de 1924. O jornal surge dizendo claramente a que veio: um foco de oposição à Frente Negra Brasileira. Jaime de Aguiar anuncia sua aliança com José Correia na luta política e denuncia a tentativa de centralização do movimento, por parte de Arlindo Veiga de Almeida, presidente da Frente Negra[55] O jornal A Chibata chegou a ser "empastelado" por membros da Frente.[56] Parte da oposição à direção da Frente esteve reunida no Clube Negro de Cultura Social, que, segundo José Correia Leite, tornou-se um centro de encontro de jovens, organizando atividades esportivas e culturais, gerando grupos de bailes, aspecto que o teria levado a se afastar deste Clube, mais tarde.[57] Contudo, nesse curto período de existência (seis anos), a Frente Negra tornou-se o principal porta-voz das reivindicações dos grupos negros na região sudeste. No ano de 1937, a Frente Negra fechou definitivamente suas portas, depois de cumprir a trajetória mais importante dos movimentos negros na primeira metade do século XX. O golpe de Estado do grupo ligado a Getúlio Vargas paralisa os jornais e acaba com a grande obra das associações dos homens de cor.

---

[53] A voz da Raça. São Paulo, 1 de setembro de 1933 e 16 de setembro de 1933, p.1.
[54] A Chibata. São Paulo, fevereiro de 1932, p.3.
[55] Ibidem, p.3.
[56] José Correia Leite. E disse o velho militante José Correia Leite. Op.Cit., p.101. José Correia Leite produzia os periódicos em sua própria casa. Ele conta que sua residência foi invadida por diversos indivíduos armados de paus.
[57] José Correia Leite. Op.Cit., p.113.

Com a abertura política, em 1945, o grupo relacionado ao Clube de Cultura Negra é que retoma a iniciativa de organização dos negros e republica o jornal A Alvorada, em 1945, seguindo a mesma iniciativa do grupo de Pelotas, no Estado do Rio Grande do Sul. A principal proposta desse agrupamento buscava uma organização nacional com a fundação da Associação dos Negros Brasileiros: "basta dizer que já foi encaminhado ao Departamento Nacional de Informações o pedido de registro acompanhado de documentação".[58] O controle do Estado sobre qualquer tipo de organização social foi um procedimento central nas ações dos governos e não seria diferente com os movimentos negros no pós-45. A Associação dos Negros Brasileiros foi organizada fugindo dos modelos políticos partidários, apresentados pela Frente Negra Brasileira na década anterior. Seus dirigentes procuraram voltar à tradição culturalista das associações, tendência que nunca se extingüiu no decorrer de toda a história desses movimentos negros, originários do sudeste, na primeira metade do século XX.

Os órgãos fiscalizadores e o conselho centralizaram a Associação Nacional dos Negros, e depois foi pensada uma diversidade de departamentos como o infantil, social, artístico, este último, dividido em teatro, música, artes e documentação. O departamento de ensino e cultura teria biblioteca, ensino primário, preparatório, secundário e seria responsável pelas pesquisas. Um departamento importante foi o de esportes que oferecia futebol, educação física e ginástica.[59] Nesse período, as relações entre os líderes dos movimentos negros de São Paulo e do Rio de Janeiro parecem ter sofrido uma importante alteração, pois os encontros entre eles foram freqüentes nas notícias na imprensa negra. Muitos desses contatos se davam em nível do movimento cultural, especialmente por meio

[58] Alvorada. São Paulo, setembro de 1945, p.1.

do grupo que compunha o Teatro Experimental do Negro e a Cruzada Afro-Brasileira de alfabetização.[60] Surgiram alguns jornais da imprensa negra no pós-45. Em 1946, apareceu o jornal Senzala, tendo como diretor Geraldo Campos de Oliveira. Esse jornal mantendo representação no Rio de Janeiro composta por Abdias do Nascimento, Agnaldo Camargo, Eronides Silva e Isaltino Veiga dos Santos[61], Sebastião Rodrigues Alves e José Pompilho da Hora. O periódico tinha todo o apoio de Francisco Lucrécio e Jaime de Aguiar, dois dirigentes históricos dos movimentos negros em São Paulo. Surgiram ainda os jornais O Quilombo, em 1953, (RJ), Redenção, em 1953, (RJ), A Voz da Negritude, em 1954, (RJ), União, em 1950, (PR), Mundo Novo, em 1953, (SP), Notícias do Ébano, em 1958 (SP), O Novo Horizonte, em 1957, (SP), O Mutirão, em 1960, (SP) e O Níger, em 1961, (SP).[62]

De forma geral, todos esses periódicos, do pós-45, assumem a tradição culturalista das associações e, infelizmente, quando os dirigentes do Rio de janeiro resolveram produzir uma imprensa negra, o golpe militar de 1964 chegou para acabar, não somente com ela, mas também para marcar o fim da tradição política das sociedades dos homens de cor.

Ao que tudo indica, um dos maiores problemas enfrentados pelos negros, para chegarem a uma representação nacional, foi a existência de rupturas profundas entre os agrupamentos de negros, seja em nível político ou cultural. Começaremos pelas questões

---

[59] Em 1945 a capoeira já se encontrava com visibilidade social enquanto prática desportiva e é de se estranhar que ela não apareça nos planos esportivos e cultural dessa associação.
[60] Alvorada. São Paulo, setembro de 1945, p.3.
[61] Isaltino Veiga dos Santos foi secretário geral da Frente Negra Brasileira, depois de sua saída da direção da associação em 1936, migra para o Rio de Janeiro, onde foi preso e acusado de comunista, sendo liberado logo depois, por negar tal posição política frente as autoridades federais. Ver José Correia Leite. Op.Cit. P.105.
[62] Infelizmente não tive acesso a diversos jornais produzidos nos anos 50, mas acredito que os títulos consultados demonstram a tendência da imprensa negra na época.

políticas para depois explicitarmos as questões culturais, ambas de grande importância nos procedimentos cotidianos das associações.

3)Aspectos da política partidária e movimentos negros.

Monarquistas e republicanos.

Os jornais da imprensa negra surgem significando um aumento no nível, de politização do movimento social dos negros. O Baluarte, em 1904, aparece denunciando as condições sociais nas quais os negros se encontravam.[63] Acredito que no espaço de 11 anos tenha aparecido outros jornais, mas, a partir de 1915, é que aumenta o número de títulos. Nesse ano surgiu, na cidade de São Paulo, O Menelick , organizado por Reginaldo Gonçalves e Deocleciano Nascimento.[64] O jornal, taticamente busca não se envolver com os problemas internacionais, pois surge em plena guerra mundial, em nenhum momento faz menção aos conflitos. Restringe-se a colocar em pauta as condições sociais dos negros e organizar seus eventos culturais. Contudo, as ideologias políticas ficam nítidas nos escritos jornalísticos. Deocleciano Nascimento foi um indivíduo que manteve simpatias pela monarquia. O próprio nome do jornal traz a África de volta, homenageia um rei da Etiópia, o qual, para eles, teria sido o grande "rei da raça preta".

O conflito entre monarquistas e republicanos também aparece explicitamente nos jornais da imprensa negra:

"Falando em monarquia, disse que essa forma de governo era imprestável, escravizadora e ruim. Mais uma vez erraste (...) temos visto países monárquicos como a Inglaterra, Itália (...) que como exemplo de ordem e de progresso são dignos de serem

[63] O Baluarte. São Paulo, 15 de janeiro de 1904, p.1.
[64] O Menelick. São Paulo, janeiro de 1915. P.4.

admitidos, ao passo que há muitas repúblicas que são verdadeiros ninhos de revolução e desordem (...) o amigo fez confusão entre governo e forma de governo, geralmente toda a forma é boa. E isso tanto pode ser um governo de forma monárquica ou republicana". [65]

O trecho acima foi retirado da fala de um indivíduo que assinava como Z.K. ao escrever no jornal O Kosmos, no ano de 1922, respondendo aos ataques a monarquia feitos por Theofilo Fortunato de Camargo, um sargento do exército. O sargento ainda ressalta dizendo "conservo na memória o conceito com que me exprimi a respeito da Monarquia. Disse que o governo monárquico era arcaico e inadaptável aos povos sul-americanos".[66] O conflito deu-se de forma acirrada e o sargento se dirigiu ao indivíduo que se ocultava sob o pseudônimo de Z.K., acusando-o de ter um cérebro doentio, vitimado por razões baixas. Z.K. e o sargento foram membros do Kosmos. O interessante é perceber que na mesma sociedade encontravam-se pessoas de tendência monarquista e republicana. Os conflitos mais gerais estiveram presentes na organização dos negros, ou seja, eles dividiram-se tendo como referências as ideologias políticas vigentes no contexto social da época.

Somente esse fato já comprovaria a existência de monarquistas e republicanos no interior das "sociedades de homens de cor", mesmo assim, os negros monarquistas eram bastante atuantes e sempre escreviam nos jornais saudando alguns monarcas. Quando da visita do rei belga ao Brasil, eles prestaram honras e menções de afeto.[67] Na comemoração do 7 de setembro de 1922, O Kosmos declara seus agradecimentos a D Pedro I, ressaltando o papel da monarquia na independência do Brasil.[68] O mesmo jornal, no ano de 1924, participava da campanha de transladação dos restos mortais da princesa

[65] Z.K "Monarquia" O Kosmos. São Paulo, dezembro de 1922, p.2.
[66] Theofilo Fortunato de Camargo. "Resposta". O Kosmos. São Paulo, Janeiro de 1922, p.2.
[67] A liberdade, São Paulo, 12 de setembro de 1920, A Sentinella, 10 de outubro de 1920.
[68] O Kosmos, São Paulo , setembro de 1922.

Izabel.[69] Era no período das festas comemorativas da Abolição da escravatura, que os monarcas recebiam as maiores homenagens dos jornais da imprensa negra. Referindo-se ao 13 de maio de 1916, o jornal O Xauter traz a seguinte afirmação:

"A data que passou sábado a que devemos? Devemos ao pensamento do insigne brasileiro, que nós todos orgulhamos de sermos seus patrícios (...) esse brasileiro ilustre que fora o primeiro a conceder alforria aos seus escravos e repartira sua fazenda em partes dando a cada um uma delas (...) O "Xauter" associando-se as manifestações de tão grandiosa data saúda a S.M.I D. Pedro II, a Princeza Izabel e ao conselheiro João Alfredo".[70]

Em algum momento da história da imprensa negra, a questão do regime republicano e monarquista parece ter sido importante. Algumas disputas entre os membros das sociedades foram reflexos dessas posições e os monarquistas marcaram presença durante toda a década de 20. Os jornais sempre trazem menções ao Centro Patriótico Monarquista e entrevistas com o filho de D.Pedro II.[71]

Arlindo Veiga dos Santos, um dos grandes líderes da Frente Negra Brasileira, nos anos 20, fez parte da "Juventude Monarquista" e parece ter se tornado o principal representante dessa corrente política no interior dos movimentos negros, nos anos 30.[72] Mas, cumprir essa trajetória, não foi tarefa fácil. Ele recebeu diversos ataques, tanto de republicanos como de defensores da neutralidade partidária da Frente Negra Brasileira: "Frente Negra Socialista e negros monarquistas (...) uma orla de indesejáveis vinda de outros países".[73] Outros ainda acusaram a organização de funcionar sob o comando dos integralistas, os quais, segundo o autor, procuravam "influenciar a Frente Negra Brasileira com tendências acentuadamente monarquistas". O jornal respondeu às acusações e apesar

[69] Ibidem, 18 de maio de 1924.
[70] O Xauter,, São Paulo, 16 de maio de 1916.(O nome desse jornal significa "guia dos caminhantes nos areais da Arábia deserta", p.1.) Ver ainda O Alfinete, (data rasurada), ano 1921
[71] O Progresso. São Paulo, 28 de setembro de 1930, p.2.
[72] O Progresso. São Paulo, 24 de fevereiro de 1929, p.2.

de reconhecer Arlindo Veiga dos Santos como o "chefe do Movimento Patrionovista no Brasil", afirma: "porém, dentro da Frente Negra Brasileira, donde é presidente geral, é ele somente negro e nada mais".[74] Esses exemplos comprovam que a presença de monarquistas e republicanos, no interior dos movimentos negros, foi um fator importante na conduta política das organizações. Mas, nos anos 30, tais divergências políticas acabaram cedendo lugar às divergências políticas que orientaram os conflitos entre comunistas, socialistas e integralistas.

Fascistas e comunistas

"No Brasil, há duas classes que combatem corpo a corpo; porém não é a branca nem a preta, é o capital privilegiado e o trabalho escravo (...) nós trabalhadores pretos devemos formar ao lado de nossos irmãos trabalhadores brancos , na conquista da liberdade que não nos veio em 88 e que só poderá ser conquistada a golpes de pensamento, devotamento, sacrifícios, até com o próprio sangue" [75]

O discurso de "tendência vermelha"[76] marca sua presença chamando a união entre os indivíduos dos diversos grupos de cor para compor suas forças contra o capitalismo. Se fosse necessário, partiriam para a luta armada, doando seu próprio sangue. Assim, desencadeia-se, uma das mais importantes mudanças no curso das "sociedades de homens de cor", ou seja, a presença do pensamento de tendência comunista dividindo o movimento em correntes políticas radicalmente contrárias. O jornal O Progresso, no ano de 1930, advertia o governo do perigo do comunismo crescer no país, frente à falta de resoluções das diferenças entre brancos e negros.[77] Entretanto, o cume do confronto entre negros comunistas e integralistas ocorreu no interior da Frente Negra Brasileira.

---

[73] A Voz da Raça. São Paulo, 20 de janeiro de 1934.p.1.
[74] Isaltino Veiga dos Santos. "Patrionovismo" A voz da Raça. São Paulo, 25 de março de 1931.p.4.
[75] O Clarim d` Alvorada. São Paulo, 13 de maio de 1924, p. 3.
[76] Termo utilizado por Roger Bastide referindo-se aos negros comunistas.
[77] O Progresso. São Paulo, 21 de julho de 1930, p.1.

O grupo integralista monarquista dominou a Frente Negra Brasileira até o penúltimo ano de existência da entidade e utilizou o jornal A voz da Raça, como porta-voz da ideologia fascista. O discurso nacionalista, típico desse movimento, aparece nitidamente, apesar de se confundir com os agrupamentos não fascistas que também expressaram um forte discurso nacionalista. Segundo o jornal, A Frente Negra Brasileira nasceu contra o internacionalismo:

"Não podemos permitir que impunemente uma geração atual que é um simples momento da vida externa da nação, traia a Pátria, que se atirando aos erros do materialismo, do separatismo, que nada mais é que o efeito da concepção do materialismo histórico (...) que desfecha no bolchevismo, pregado pelos traidores nacionais ou estrangeiros, cuja resposta é, e a de ser, o aniquilamento violento".[78]

O texto acima, escrito por Arlindo Veiga dos Santos, que acabou se revelando ser radical anticomunista. Seu discurso fascista se mascarava de um nacionalismo progressista. Arlindo Veiga dos Santos, em 1934, foi candidato "avulso" à constituinte, defendendo um programa nacionalista e a intervenção dos governos na economia. Inclusive, os dirigentes da Frente Negra Brasileira tentaram organizar uma milícia a exemplo das formadas na Itália e na Alemanha, marcando o apoio a Getúlio Vargas.[79]

No ano de 1933, o jornal Voz da Raça, também reagiu contra os liberais, criticando a falta de controle do mercado:

"Está certo Hitler (...) agora quem se escandaliza com a dureza do ditador são os jornalistas liberais de um certo país da América que há sofrido mais de quarenta anos de batuque liberal-democrático".

A direção da Frente Negra defendeu de forma bastante engajada, o pensamento nacional-socialista. Foram negros que acreditaram na via do nacionalismo elevado ao

[78] A Voz da Raça. São Paulo, 18 de março de 1933, p.1
[79] A Voz da Raça. São Paulo, 29 de abril de 1933, p.1. e 06 de maio de 1933, p.1

extremo. Homens e mulheres que acreditaram na "raça brasileira" como mistura de todas as raças, por isso superiora.

Contudo, os negros liberais mantiveram o direito da escrita e quando puderam também atacaram a ala "fascista-monarquista".[80] Os negros comunistas e socialistas não obtiveram espaços no jornal a Voz da Raça e, Manoel dos Passos, um militante, fundou a Frente Negra Socialista, tornando-se seu primeiro presidente. Sebastião Schiffini é outro nome que também aparece na documentação como tendo sido presidente da mesma organização. Esse grupo talvez tenha se constituído em uma importante fração dos Movimentos Negros, mas, infelizmente, pouco se sabe sobre ele. No ano de 1933, ocorreu um conjunto de ações objetivando unificar as tendências dos movimentos negros, na tentativa de compor uma frente única. O encontro foi marcado para o dia 27 de setembro de 1933, e lá compareceram representantes do Clube Social de Cultura e da Frente Negra Socialista. A Frente Negra Brasileira não compareceu, frustando assim a última tentativa de unificação do movimento negro paulista na primeira metade do século XX.[81] No ano de 1934, os conflitos se radicalizaram no interior da organização e no Congresso do Partido Socialista, realizado em São Paulo, o presidente da Frente Negra Brasileira notificou o descredenciamento de qualquer representação da entidade no evento.[82] Paulo Barbosa, membro da Frente Negra Brasileira, no ano de 1936, no momento de reunião do Conselho, defendeu em relação ao comunismo que "o único remédio capital seria sem dúvida o extremo: o fuzilamento".[83]

[80] A Voz da Raça. São Paulo, 20 de janeiro de 1934, p.1.
[81] A Voz da Raça. São Paulo, 23 de dezembro de 1933, p.4.
[82] A Voz da Raça. São Paulo, 20 de janeiro de 1934, p.2.
[83] Paulo Barbosa. "Fuzilamento". A Voz da Raça. São Paulo, março de 1936, p.1.

Essas divergências de cunho partidário foram centrais nas demarcações dos territórios políticos no interior dos movimentos negros, evitando, de certa forma, que ocorresse uma unidade maior entre os membros das associações. Os negros participaram ativamente dos movimentos políticos, integrando-se às grandes questões internacionais.

4) Ideologias raciais

Outro propósito político era o de denunciar a situação dos negros. Em 1918, o jornal O Alfinete surge descrevendo as condições sociais dos homens de cor na pena de seu diretor, A. de Oliveira:

"O estado lamentável em que jazem os homens de cor no Brasil, oprimidos de um lado pelas idéias escravocratas que de todo não desapareceram do nosso meio social, e de outro, pela nefasta ignorância em que vegetam este elemento de raça brasileira , inconsciente da sua humildade (...) a ignorância e a fraternização dos povos preconizadas pelos princípios de 89 na França e que a República implantou como símbolo de nossa democracia, com relação aos negros é uma ficção, é uma mentira que até hoje não foram postas em prática (....) a raça branca opulenta, como é, exercendo o seu poderio revoltante compele a preta a viver em eterna inferioridade".[84]

A. de Oliveira não economiza ataques aos brancos, culpando-os pela situação dos negros. Ele clama pela alfabetização e cobra do governo republicano que cumpra as premissas da carta liberal francesa. No ano de 1919, o jornal O Bandeirante surge atacando as práticas policiais:

"Os homens de cor preta nesta terra sempre foram as vítimas dos secretas e agentes de polícia. Dezenas de barbaridades estes mantenedores da ordem pública têm cometido, prendendo, esmurrando os pobres homens de cor."[85]

Essas são palavras de Gastão Rodrigues da Silva, diretor do jornal. Ele ainda denuncia que, no enterro de um negro, a polícia prendeu outros quatro negros que estavam carregando o caixão. Assim é deflagrado o debate no interior do movimento, e

[84] A . de Oliveira . "Homens de cor". O Alfinete, São Paulo, agosto de 1918, p.1

D'Alencastro, outro diretor do jornal, frente a esses acontecimentos, apontou a necessidade de se criar um fundo para ajuda a enterros, doenças e assistência jurídica. Essa medida foi apresentada como uma das maneiras de os negros se protegerem das práticas racistas.

O surgimento do jornal O Kosmos talvez tenha intensificado a campanha de denúncias contra o racismo e acirrado as discussões sobre o estatuto do modelo de relações raciais no Brasil. Abílio Rodriguez, presidente do Grêmio Kosmos, recebeu em São Paulo um exemplar de A Pátria, da cidade do Rio de Janeiro. Esse jornal fazia menção à vinda ao Brasil do jornalista norte-americano Dr. Robert S. Abbot, um dos líderes dos movimentos negros em Chicago, para realizar uma conferência no teatro Trianon do Rio de Janeiro. O tema debatido pelo jornalista foi **"A verdadeira democracia é a brasileira, porque ela repousa sobre os princípios estabelecidos pela igualdade humana".**[86] Abílio Rodriguez entendia que Abbot só pensava assim porque estaria iludido com o contato entre o preto e o branco em todos os atos sociais. Ele afirmou que, no Brasil, "a cada passo deparamos com o preconceito que exclui, que humilha, que esmaga o homem de cor" e finalizou deixando a pergunta: "é essa a igualdade apontada como padrão da verdadeira democracia brasileira ?"[87] Abílio Rodrigues combate a visão de que existe uma "democracia racial" no Brasil e de que sejamos muito diferentes dos norte-americanos.

A estratégia de combate ao racismo implementada pelas sociedades de homens de cor não se apresenta tão coesa, principalmente quando se refere às visões sobre as políticas raciais no Brasil e nos Estados Unidos. Se Abílio Rodriguez denunciava o racismo no Brasil, outro indivíduo que assinava como Azuos, colocava o contrário:

---

[85] Gastão Rodriguez da Silva. "Negros e policiais". O Bandeirante, São Paulo, abril de 1919.
[86] Abilío Rodriguez. "Dr. Robert S. Abbot". O Kosmos, São Paulo, 18 de abril de 1923, pp.1-2. O negrito acompanha o original.
[87] Ibidem, pp.1-2.

"notícias de Birmingham (Alabama) diz que o presidente Harding, falando ao público, expôs o seu ponto de vista sobre o problema norte americano das raças (...) e dirigiu um apelo a nação, para que ponha de parte os preconceitos e antagonismos (...). Quanta diferença encontramos nesse nosso Brasil. Aqui existem alguns preconceitos, mas tal é insignificante porque vemos muitos homens de cor freqüentando os mesmos grupos sociais, colégios, escolas superiores, onde os pretos se ombreiam com homens brancos. Quanta diferença entre lá e cá, é injusto portanto, ainda queixarmo-nos da vida".[88]

Essa divergência de interpretação sobre o modelo de relações raciais nos dois países cresce de importância com o passar dos tempos e esteve bastante presente na imprensa negra paulista da década de 20. D` Alencastro também escreveu um artigo no jornal O Bandeirante repudiando a idéia de igualar o Brasil aos Estados Unidos. Ele diz que, no Brasil, pregar a idéia da separação das raças não possui fundamentação alguma, e que, estabelecer um paralelo entre os brasileiros e norte-americanos é provar a maior ignorância sobre o assunto. Referindo-se à África, D` Alencastro alerta que "se os nossos antepassados tiveram por berço a terra africana, é preciso que se note, nos temos por berço e pátria este país (...) não somos africanos, somos brasileiros".[89]

A defesa da idéia do Brasil possuir um melhor modelo de relações raciais se fortalece com a política nacionalista. Através desse discurso o Brasil é superior aos Estados Unidos e deve seguir suas tendências de relações entre as pessoas. A negação da África passa muito mais pela necessidade do negro reforçar uma cidadania nacional do que por um desmerecimento daquele continente. D`Alencastro ao defender sua posição, denunciando o racismo nos Estados Unidos diz que:

"lá em América do Norte o preto constitui um elemento detestado, à margem da sociedade branca, é odiado; academias e repartições públicas, grêmios e cassinos, farmácias e lojas, teatros e recreios (...) existem lá exclusivamente para os brancos, os brancos andam pelas calçadas e os pretos pelo meio das ruas (...) aqui existe isso?" Ele afirma que no Brasil não existe esse tipo de divisão racial dos espaços, que nesse país o

[88] Azuos. "Notícias de Birmingham (Alabama)". O Alfinete , data rasurada. Ano 1922, p.2.
[89] D'Alencastro "Somos brasileiros". O Bandeirante, São Paulo, setembro de 1918, p.3.

negro tem todos os direitos de cidadania. Enquanto negro, D` Alencastro acha que não devemos "pretender perpetuar a nossa raça, mas sim, infiltrarmo-nos no seio da raça privilegiada - a branca, pois repetimos, não somos africanos mas, puramente brasileiros". [90]

Nessa fala se encontra todo o peso da ideologia da "mestiçagem racial" e a negação da existência de um racismo acirrado e ainda á presente a idéia de existência de uma "democracia racial" no Brasil. D`Alencastro desafiava quem discordasse de suas idéias a provar o contrário. Mas os jornais da imprensa negra estão repletos de denúncias que apontam tratamentos diferenciados aos negros no Brasil. Um exemplo aparece no ano de 1924. Benedito Florêncio, presidente do jornal O Getulino, de Campinas, dando uma demonstração das trocas existentes entre os membros dos diversos jornais, escreveu para o jornal O Kosmos discutindo um artigo publicado no vespertino paulistano A Gazeta que faz referência à péssima situação dos homens pretos em São Paulo. Conforme denunciava o vespertino.

"ser preto em nossa famosa capital constitui um grave crime perante certos elementos, sendo mesmo isso motivo bastante para os representantes de nossa heróica raça serem ali vítimas do sério repúdio e constantes vexames". [91]

Benedito Florencio felicita o jornal por criticar as fábricas que não aceitam os pretos como mão-de-obra e diz ser necessário fundar "a exemplo do Rio de Janeiro uma associação dos homens de cor em São Paulo".

Os jornais da imprensa negra também refletem as discussões ideológicas entre pretos e mulatos no interior do movimento:

"(...) apesar de ouvir de uma terceira pessoa, tenho cá as minhas desconfianças, porém, é preciso, pôr os amigos ao corrente do movimento como quem põe os pontos nos ii. O

[90] Ibidem

[91] Benedito Florêncio. "A organização dos negros". O Kosmos, São Paulo, 19 de outubro de 1924, p.2. Infelizmente ainda não foi encontrada qualquer documentação sobre essa organização geral dos negros no Rio de Janeiro. Mas só a menção feita por Benedito Florencio já expressa a existência de um movimento organizado na cidade carioca.

caso agora é nada mais do que um preconceito da cor, ora imaginem os leitores, entre eles os mulatos e mulatas que fazem parte de uma sociedade ou grupo (...) no auge do entusiasmo um sócio mais branquinho sem pensar no mal que possa advir, propõe que em tal festa, só sejam admitidos mulatos e mulatas (...) Matuto foi sempre um dos que negaram os preconceitos neste Brasil e sou forçado a continuar a negá-lo quanto a parte dos brancos, porque vemos a verdade, só temos um preconceito que é perigoso, e esse é imposto pelos próprios descendentes. Nos Estados Unidos da América do Norte a luta é do branco contra o preto, nos Estados Unidos do Brasil é a do preto contra o preto".[92]

O indivíduo que assinava como Matuto se colocou contra qualquer iniciativa de organização independente dos mulatos e mulatas, pois, para ele, tal idéia tinha origem em ideologias racistas contrárias aos negros, já que os mulatos são também descendentes de negros. Chega a denunciar essas iniciativas como o verdadeiro racismo no Brasil.

Os discursos raciais apresentam a mesma dinâmica, e o jornal Clarim d` Alvorada se posicionava contra às posições mais próximas ao modelo norte-americano de relações raciais:

"Do formidável país de Lincon, daquela nação sólida e viril, de férrea vitalidade econômica, não nos servem os credos e doutrinas sociais. Enquanto o negro norte-americano desabotoa o peito e se atira contra o branco numa luta exterminante, bárbara e sanguinária (...) o negro brasileiro estende a mão da fraternidade aos seus irmãos brancos e fortalece o cunho de amizade que os ligam"[93]

Essa tendência de negação ao modelo norte-americano de relações raciais e a afirmação do papel de construtor da nacionalidade que os negros deveriam tomar em conjunto com os brancos e índios, já é um aspecto ideológico dominante nos jornais da década de 20. José Correia Leite expressa muito bem essa posição em um longo artigo no jornal O Clarim da Alvorada no ano de 1926. Através desse artigo, ele combateu as idéias que buscavam a divisão entre brancos e negros no Brasil. Correia Leite dizia que:

[92] A Liberdade, São Paulo, 28 de dezembro de 1919, p.1.
[93] José Correia Leite. O Clarim da Alvorada. São Paulo, 14 de novembro de 1926, p..3

"Lá na América do Norte onde o preconceito é um facto. O que é do preto é do preto, o que é do branco é do branco, aqui não, tudo quanto é do Brasil é nosso, com exceção de qualquer coisinha que não se pode qualificar de preconceito."[94]

Nesse artigo Correia Leite saúda Jayme da Silva, um conhecido diretor da "Companhia Negra de Revistas".[95] Esse diretor teatral seria a prova de amizade entre negros e brancos, pois mesmo sendo um português, teria permitido a participação dos negros no teatro. O artigo ainda concluía que "Jayme Silva é português de nascimento, mas é brasileiro de coração".

Essas discussões aparecem no decorrer dos anos na imprensa negra, mas acabam perdendo a intensidade. Lino Guedes, no ano de 1931, escreveu um artigo no jornal O Progresso[96] _ defendendo a existência das bases de uma democracia racial no país e expressou o que acabou sendo a idéia hegemônica no interior dos movimentos negros no pós 30. Mesmo o jornal da Frente Negra Brasileira, apesar de denunciar constantemente a existência do racismo, aposta em um uma nacionalidade formada por negros brancos e índios e na existência de uma "raça brasileira".[97] Em 13 de maio de 1933, o jornal Evolução, dirigido por Jayme de Aguiar, chamava aos negros a combaterem o racismo contra os brancos, pois alegava: "se acabar do lado de lá, ficará firme do lado de cá.[98] Em junho de 1946, o jornal Alvorada aprova o discurso do então deputado Gilberto Freyre em defesa da democracia racial.[99]

A partir dessas discussões, que aparecem nos jornais da imprensa negra, podemos perceber que a ideologia racial se apresentou de formas diferentes. Talvez os principais elementos diferenciadores tenham sido as influências dos movimentos negros dos Estados

[94] Ibidem.
[95] Ibidem.
[96] O Progresso. São Paulo, 30 de agosto de 1931, p.2.
[97] A Voz da Raça. São Paulo, 06 de maio de 1931, p.2
[98] Evolução. São Paulo, 13 de maio de 1933, p.5.

Unidos da América do Norte. A grande questão foi as discussões em torno da existência ou não de uma tendência à democracia racial no Brasil. Os que defendiam a presença de tal tendência, encaravam a discriminação mais como um fator causado pela falta de acesso dos negros à educação e ao trabalho, do que pela causa da diferença da tonalidade de cor ou raça. O outro grupo já pensava em implantar no Brasil um modelo norte-americano, propondo um acirramento maior nas atitudes dos negros para com os brancos. Os defensores da democracia racial tornaram-se hegemônicos no interior dos movimentos negros paulistas, refletindo uma tendência nacional.

5) Pátria, família, educação e trabalho

Um outro traço ideológico bastante evidente no movimento das sociedades foi o discurso nacionalista que acompanha permanentemente as falas contra o racismo.:

"Quando fundamos "O Alfinete" tínhamos em vista, estimular os nossos homens de cor, inveterados nos vícios, de vontade enfraquecida e de caracteres enervados, ao ressurgimento moral deles, da família e da pátria".[100]

O discurso de A. de Oliveira, presidente da sociedade, busca moralizar o negro, alfabetizá-lo, fazer com que participe da marcha evolutiva para a civilização e que nunca adote "rivalidades existentes entre raças (...) essas infelizmente existem no Brasil."[101] A. de Oliveira aponta que o caminho para o progresso do Brasil é o de um país sem conflitos raciais.

Benedicto Florencio, do jornal O Getulino de Campinas, ao escrever artigo no jornal O Alfinete, demonstra bem a estratégia dos dirigentes das sociedades ao manipularem as falas nacionalistas:

---

[99] Alvorada. São Paulo, junho de 1946, p.4.
[100] A. de Oliveira. O Alfinete, São Paulo, 12 de outubro de 1918, p. 1.

"Assim sendo a nossa raça no mundo esta em vésperas de interessantes prélios, e no Brasil principalmente, não poderá ficar por mais tempo alheia a campanha nacionalista que se avoluma".[102]

O lema dessa fala é integracionista e reivindica a pátria, a família, Deus e igualdades raciais. Esse tipo de discurso representa a principal estratégia do período, quando os membros das sociedades buscaram elevar o papel dos negros na história do Brasil e exigir melhores padrões de vida e participação política. O jornal A Liberdade insistia dizer que o Brasil precisava fazer esforço para libertar-se das ignorâncias e das paixões baixas, substituindo-as pela razão. Só assim poderia alcançar o crescimento desejado.[103] A fala nacionalista interage com as falas raciais. Talvez a principal estratégia desses dirigentes tenha sido a de apoiar os projetos de desenvolvimento e progresso do Brasil, exigindo assim melhores meios de participação. Abílio Rodrigues, nosso já conhecido diretor do jornal O Kosmos , funda, no ano de 1924, com Frederico Baptista de Souza, o jornal Elite, órgão oficial do Grêmio Dramático, Literário e Recreativo Elite da Liberdade, e intensifica a campanha de construção da nacionalidade: "A formação da sociedade brasileira vai sendo conseguida do caldeamento de três outras, que se purificam no caminho de um sol brasileiro".[104]

A busca do valor dos negros passa pela exaltação de seus sentimentos patrióticos e pela conscientização de seu papel histórico. Assim, o jornal O Progresso afirma que os negros "em tempo algum, deixaram de atender a voz da pátria, nos seus momentos mais difíceis."[105] A estratégia dos dirigentes da maioria das "sociedades de homens de cor", no segundo período, passou a ser a integração às correntes nacionalistas e busca à ascensão

---

[101] Ibidem.
[102] Ibidem, data rasurada. Ano 1921.
[103] A Liberdade, São Paulo, 31 de outubro de 1920, p.2.

social do negro via campanhas educacionais. Jayme de Aguiar apresentou um artigo ao jornal O Clarim da Alvorada , onde dizia haver:

"muitos pretos que afirmam existência de um pequeno preconceito em nossa terra, não é verdade, meus patrícios de cor. Existem uns incultos e invejosos que sempre procuram obstruir a ascensão de alguns dos nossos de cor em beneficio dos seus candidatos (...) para combater esses obstáculos, nós os pretos, precisamos mandar educar nossos filhos."[106]

As questões relacionadas à educação encabeçaram o conjunto das reivindicações dos grupos negros para ascender socialmente. Arlindo Veiga dos Santos, que mais tarde ocuparia o principal cargo da Frente Negra Brasileira, apontava um caminho em 1927:

"Não queremos que os filhos da plebe (a não ser em condições de inteligência excepcionais) venham a ser bacharéis de alta escora e se metam em altos estudos que exigem grandes posses, para não causar grandes sofrimentos e desenganos (...) o que precisamos é de artífices e profissionais hábeis, de gente do povo que possa por si só compreender o momento social e político, entender a significação e necessidade duma ação social intensa..."[107]

A exaltação do trabalho, como forma moral de ascensão social, é permanente na fala dos agentes dos jornais da imprensa negra. Sobre o papel social do trabalho, Luiz Barbosa afirma que é a única semente que germina, que reflete o desenvolvimento do país. "Quem não trabalha não é digno de viver. Quem não trabalha está fora da lei porque é inimigo da sociedade."[108] A estratégia também passava por organizar os negros no conjunto da classe, introduzindo-os no mundo dos operários especializados.

No romper dos anos 30, a ideologia nacionalista encontrava-se presente em todos os órgãos jornalísticos dos movimentos negros. Com o surgimento da Frente Negra Brasileira, o processo se intensifica e as reivindicações por trabalho, educação e cidadania

---

[104] Abílio Rodriguez. Elite, São Paulo, 20 de janeiro de 1924, p.1.
[105] O Progresso, São Paulo, 15 de novembro de 1924, p.2.
[106] Jayme de Aguiar. "Os homens pretos e a evolução". O Clarim D` Alvorada, São Paulo, 15 de janeiro de 1927, p..2.
[107] Ibidem, 13 de maio de 1927, p.4.
[108] Ibidem, junho de 1926, p.3.

aumentaram, desembocando em um processo que levou à direção da organização um grupo fascista, ou seja, extremamente ditatorial e defensor dos direitos da pátria, família e propriedade. O Voz da Raça foi um periódico que por todo a sua existência primou em expor o discurso nacionalista, clamando pela unidade das "raças". [109]

No, pós-45, a imprensa negra apresenta as mesmas falas nacionalistas, apesar de possuir um certo nacionalismo cultural relacionado aos símbolos negros em torno da arte. Contudo, os jornais do período 1945-1960 não mudaram de postura e após um longo período de ditadura voltaram a reivindicar os direitos de cidadania para os negros no Brasil.

6) Movimento anti-imigrantista

Um outro aspecto político importante na trajetória das associações de homens de cor foi o combate sistemático à política imigratória brasileira. Benedito Florêncio, no ano de 1924, denunciou o fato de estrangeiros segregarem os negros proibindo a entrada em casas de bebidas e banheiros.[110] José Correia Leite também atacou os estrangeiros, ao se colocar contra a venda de terras para eles.[111] Esse expoente do movimento de associação dos homens de cor em São Paulo, alcança o cume nos anos 20, tendo como porta voz Lino Guedes e Argentino Celso Wanderley, editores e proprietários do jornal O Progresso.

A grande questão do conflito entre imigrantes brancos e afro-brasileiros era a ocupação do mercado de trabalho. No final da década de vinte, o desemprego foi um dos problemas sérios com o qual a administração pública teve que conviver. No ano de 1928, O jornal O Progresso, respondia ao jornal A Fanfulla, orgão de um grupo de italianos

[109] Isaltino Veiga dos Santos. "Liberdade utópica". A Voz da Raça. São Paulo, 6 de maio de 1933, p.1. A maioria dos jornais trazem estampado o slogan: "Deus, pátria, raça e família".
[110] O Kosmos. São Paulo, 21 de dezembro de 1924, p.1.
[111] O Clarim D' Alvorada. São Paulo, 21 de março de 1923, p.2.

fascistas, a crítica por eles feita à política do governo paulista frente à migração de negros advindos de outros estados da federação.

"referimo-nos agora ao preto. O preto do Brasil é brasileiro. Está na sua própria terra e tem a faculdade plena de se locomover para qualquer ponto do território nacional. Depois os fascistas devem saber que os mulatos que eles tanto aborrecem forneceram ao Brasil luminares".[112]

Lino Guedes é o provável escritor do texto acima e nele expressa a essência do argumento central da fala dos negros, ao entrarem em confronto com os estrangeiros, que foi o de se colocarem enquanto nacionais. Dessa forma, reivindicaram espaços na ocupação de terras e no mercado de trabalho urbano. Em outra edição, o jornal O Progresso, saudava Júlio Prestes, candidato à presidência do país e governador do Estado de São Paulo, por ele ter revogado a proibição de inscrições para negros na Guarda Civil; dessa forma, arregimentaram grupos de negros para os serviços de mão-de-obra armada[113]. Os redatores do jornal O Progresso chegaram a atacar as empresas estrangeiras e, no ano de 1930, foi a vez da Olisindidak (produtos agrícolas), que, segundo a matéria, a empresa teria produzido propaganda criando uma visão de atraso em torno da lavoura ligada à presença dos negros. Provavelmente, o impacto das inovações na lavoura de mão-de-obra imigrante reverteu-se em falas reprodutoras das ideologias raciais, além de desqualificar a mão-de-obra negra, buscava asseverar a necessidade da imigração.[114]

Em 1930, o jornal O Progresso trouxe uma nota criticando a política do departamento de imigração do Estado, pois seus critérios de seleção teriam sido formulados

[112] O Progresso. São Paulo, outubro de 1929, p.1.
[113] O Progresso. São Paulo, 19 de agosto de 1928, p.1.
[114] O Progresso. São Paulo, 24 de dezembro de 1929, p.5.

a partir de visões racistas. Segundo o jornal, os agentes do governo não atentavam para o fato de estar crescendo no país os ódios de raça e religião.[115]

O jornal A Voz da Raça, porta-voz da Frente Negra Brasileira, também expressa a luta por espaços sociais entre negros e brancos imigrantes e defendia que a concessão de terras deveria ser feita somente aos brasileiros.[116] Em junho de 1933, o jornal também estampou artigo atacando a política voltada à imigração:

"tivesse afirmado a nossa raça lusa-índia-negra em lugar de fazer do lar nacional, uma pagodeira internacional, em que todo o estrangeiro chegado na véspera manso, deu leis e conselhos de perdição".[117]

Muito interessante foi a troca de categorias classificatórias feita pelo autor ao justificar os direitos dos negros. O Brasil deixa de ser uma nação formada por brancos, negros e índios, categorias que fundamentam a ideologia da democracia racial e da nacionalidade brasileira, e passa a ser uma nação formada por lusos, índios e negros. Nesse caso, os brancos incluídos enquanto formadores da nacionalidade foram aqueles de origem portuguesa.

Sem dúvida, o jornal O Progresso foi o mais importante porta-voz, no que concerne à luta por espaços com os imigrantes. Seu principal líder, o Sr. Lino Guedes, sustentou por alguns anos verdadeiro debate com as autoridades governamentais em torno da questão da imigração branca para o Brasil. Uma das estratégias utilizadas no combate à imigração foi alertar para os perigos do comunismo e do fascismo que penetravam no país; outra, esteve voltada a construir uma identidade nacional para os negros em contraposição aos brancos estrangeiros. Certamente, os frutos do conflito não foram a favor dos negros, pois as terras

[115] O Progresso. São Paulo, 31 de janeiro de 1930, p.2.
[116] A Voz da Raça. São Paulo, 22 de abril de 1933, p.1.
[117] A Voz da Raça. São Paulo, 3 de junho de 1933, p.1.

em condições de plantio foram distribuídas prioritariamente aos milhares de imigrantes europeus chegados no Brasil.

7) Relações internacionais

Um outro aspecto de grande dimensão política conquistada pelas sociedades foi a relação com o movimento negro internacional, principalmente dos Estados Unidos e da África.[118] A África passa a aparecer mais vezes no noticiário dos jornais da imprensa negra. O Clarim da Alvorada afirmava que os africanos são:

"dignos de consideração pelos seus sentimentos afetivos , resignação stóica, coragem laboriosa. Devemo-lhes imensa gratidão. Foram os mais úteis desinteressados colonizadores da nossa terra que fecundaram com o seu trabalho".[119]

Uma discussão presente nos jornais, no período 1924 a 1937, se referia-se ao movimento pan-africano que, naquele momento, encontrava-se em ascensão entre os norte-americanos. O Getulino de Campinas traz uma discussão sobre as correntes políticas que constituíram o panafricanismo. O artigo no jornal comenta a grande intensidade que o movimento ganhou em França e as divergências entre as correntes políticas dirigidas por Barghardt du Bois, que preconizou a união dos negros para negociar com os governos; e a dirigida por Marcus Garvey, que pretendeu conseguir a apropriação da África em favor dos negros, utilizando-se, se necessário, da luta armada.[120] O Clarim da Alvorada parece ter assumido o panafricanismo e reproduz as posições de Marcus Garvey: "África para os africanos".[121]

[118] Ver Cleber da Silva Maciel Op.Cit, capítulo 2. O autor analisou em sua obra às diversas menções a África na imprensa negra.
[119] Ibidem, 26 de julho de 1925, p. 3
[120] O Getulino. São Paulo, 27 de janeiro de 1924, p.2.
[121] O Clarim d`Alvorada. São Paulo, 23 de agosto de 1930, p.3.

Um outro artigo no Clarim d'Alvorada também foi apresentada as discussões desenvolvidas em uma assembléia de negros em Paris. Uma associação denominada Clube dos Negros Conscientes reclamava o direito de se organizar frente à outra associação de nome Comitê de Defesa da Raça. A última intitulava-se a única instituição representante dos homens de cor na capital. O Clube dos Negros Conscientes era dirigido pelo Partido Comunista Francês. O Clarim da Alvorada esclarece que o Clube, fundado pelo comunista Josi Tchangana Gumede (Lunion), "é puramente revolucionária, e, com imitação bolchevista. Essa idéia não se enquadra com o pensamento dos inúmeros pretos, pertencentes ao Comitê, pois o comunismo é uma coisa inventada por brancos, logo não pode entrar no grande problema da raça negra." [122] O Clarim da Alvorada, de tendência social democrata, aproveita para atacar as tendências comunistas atuantes no movimento das sociedades.

O Movimento Pan-africano levou a imprensa negra paulista a ampliar suas relações internacionais e, em 1935, no noticiário de O Clarim da Alvorada, Correia Leite reconhecia que existia um movimento negro internacional, ao qual ele chamou de "mundo negro", centralizado na América do Norte.[123] Provavelmente, o fato de ter ocorrido um aumento no nível de organização das "sociedades de homens de cor" em São Paulo nos anos 30, esteja relacionado ao aumento das relações internacionais por parte dos dirigentes das sociedades, acelerando a implantação dessas organizações, enquanto força político partidária sob a égide da Frente Negra Brasileira.

Roger Bastide já apontou a influência do panafricanismo no modo de reivindicar a participação política: os grupos organizados na Frente buscavam representação política no

[122] Ibidem, 21 de outubro de 1928, p.3.
[123] O Clarim d' Alvorada, - março de 1935, p.1

parlamento, reclamavam o direito de serem representados por negros e não por brancos.[124] Nesse período, os membros filiados à Frente Negra Brasileira entraram definitivamente nas discussões políticas nacionais e internacionais.

Finalmente, após este mapeamento das principais questões relacionadas à organização das associações dos homens de cor, aos posicionamentos políticos dos membros das associações, às ideologias raciais, ao combate à política de imigração e às relações internacionais, preparo-me para entender em que medida tais questões propiciaram uma leitura da "cultura negra".

8) As sociedades de homens de cor e os eventos culturais.

Bailes e danças

O número de sociedades excedeu em muito o número de jornais. Elas possuíam um caráter eminentemente cultural e recreativo. As práticas culturais desenvolvidas nessas sociedades também são bastante numerosas. Os jornais mencionam uma série de atividades como saraus literários, bibliotecas, eventos cívicos, aniversários, piqueniques, concursos de beleza e apresentação de peças teatrais. Talvez a mais importante entre essas atividades tenha sido o baile que marcou as sociedades enquanto espaço de dança. Os bailes nas sociedades desenvolveram rituais próprios, regras de conduta e uma série de discussões sobre a musicalidade da época.

Geralmente antes de iniciar o baile ocorria um ritual de confraternização e conscientização político-racial. Os diretores pronunciavam discursos de exaltação da sociedade e do importante papel social dos negros. Em algumas ocasiões, era servida uma

[124] A Voz da Raça, Janeiro de 1933, p.3

mesa de doces e chás, para depois começarem as danças que atravessavam a noite.[125] Mas nem todos os bailes das sociedades seguiam as mesmas orientações. A sociedade Kosmos, que realizava seus eventos no Salão Itália, era uma das agremiações mais tradicionais, sendo seguida pelo Centro Smart e O Elite. Nessas sociedades, as danças geralmente aconteciam ao ritmo da valsa, tangos, habaneras e fox trots. Em outras sociedades, a banda tocava outros estilos musicais. As divergências sobre como conduzir as atividades culturais, que músicas tocar, que roupa vestir, de que modo se comportar revelam um interessante quadro moral.

"A um lado estava um grupo de moças e moços discutindo sobre salões, ora, na verdade existem muitos e todos eles são umas maravilhas, porque sempre dancei o batuque no terreiro em frente uma fogueira e não quero falar mal dos salões desta cidade, porém dizer que este ou aquele salão não presta é uma ofensa aos proprietários como as sociedades, pois em quase todos eles, que contem às paredes quantos maxixes passaram por ali". [126]

A musicalidade causou uma das grandes divergências nas sociedades. A questão esteve em torno da presença de expressões culturais de origem africana. Os movimentos eróticos dessas danças levaram algumas sociedades a aderirem e outras a abolirem tais expressões corporais. O jornal A Liberdade comtempla um artigo sobre a presença do "Rag Time":

"Alguém me perguntou porque as sociedades, adotaram o Reg Time? (...) adotamos porque é a dança da moda Mas objectaremos sim - porém não com esses requebrados exagerados a ponto de as vezes ou quase sempre, se ouvir o baque dos joelhos no pobre assoalho (...) temos de abolir o Reg Time".[127]

[125] Todos os jornais trazem descrições dos bailes. As descrições mais detalhadas o leitor poderá encontrar no jornal O Kosmos
[126] A Liberdade.São Paulo, 12 de outubro de 1919, p.1.
[127] Ibidem, 23 de novembro de 1919, p.2.

O Grêmio Dramático e Recreativo Kosmos parece ter sido o referencial de padrão moral conservador para as sociedades realizarem seus bailes. O colaborador do jornal A Liberdade acaba citando essa sociedade como um exemplo de censura à dança do "picadinho", tempos antes.[128]

Assim cada sociedade elaborava suas regras relativas às danças e ao comportamento dos sócios. Um diretor do Centro Smart chegou a ser suspenso no Paulistano por ter discutido com sua companheira em público. A diretoria do Kosmos ainda foi advertida por ter permitido que uma "dama" não sócia fosse dançar a valsa de sócias.[129] As sociedades eram regidas por normas votadas em assembléias e impostas pelos diretores e fiscais de salão. As condutas dos sócios não eram seguidas apenas nos salões, pois algumas sociedades exigiam uma postura moral que deveria ser exercida em qualquer espaço social.[130] Um artigo no jornal O Kosmos traz uma série de regras comportamentais para os "homens de cor". Eles deveriam saber rir, falar, comer, vestir e sentar, para freqüentarem os lugares "chics da sociedade".[131]

Uma outra discussão em torno das danças, que atravessou diversas sociedades, foi em relação ao Bata-clan:

"Queremos dançar o Bata-clan, que traz para nós maior prazer, por ser um modernismo fácil e sobretudo elegante. Mas em uma das reuniões de nossa diretoria, um diretor, rapaz distinto , porém conservador incorrigível (...) protestou solenemente contra ela. Passaram-se alguns ensaios até que finalmente um deles, um diretor avisou-nos a suspensão da referida moda. Sócios e sócias escutaram aquela observação em forma de sentença condenatória, como uma recusa formal as nossas vontades (...) A aplicação desta medida, que benefício nos traz? Se em todo o lugar , nas altas e baixas esferas sociais dança-se o Bata-clan, que dia-a-dia mais se introduz nos nossos costumes, tornando-se a dança popular".[132]

[128] Ibidem
[129] Ibidem, 31 de outubro de 1920, p.3.
[130] O Kosmos, São Paulo, 20 de janeiro de 1924, p.2.

O Bata-clan não foi a única dança estrangeira polemizada pelas diretorias das sociedades. Uma outra dança foi o "Charleston", que contagiou os jovens norte-americanos. Diz Horácio da Cunha ela teria surgido entre os trabalhadores nas plantações de algodão. Tais trabalhadores reuniam-se em frente às casas para passar algumas horas de alegria. "Algumas pretas conservavam-se sentadas no chão , e alguns rapazes formavam um círculo dançando o Charleston e os demais acompanhavam batendo palmas". Os passos dessa dança teriam sido inventados pelos negros da Carolina do Sul e se propagado por outros estados. No Brasil, o Charleston foi chamado de a "dança da morte". Horácio da Cunha alerta que os médicos opinaram que essa dança é nociva à saúde:

"Aqui mesmo, em nossa paulicéia essa dança irradiou-se pelos salões, teatros e casa de família, e não há quem possa impedir que se não dance o Charleston (...) se não tomarmos uma severa e enérgica medida contra essa dança da morte; eu tenho certeza que muitos patrícios de cor, terão de dançar no Araçá ou no São Paulo".[133]

Vicente Ferreira, grande orador e fundador do Centro Palmares, também criticou os jovens que, ao invés de estarem trabalhando pela organização do Centro estão "dançando o Charleston sobre o túmulo dos abolicionistas".[134] Mas nem sempre o Charleston foi somente atacado, K.Melão incentivou a dança no carnaval de 1927.[135]

Nos bailes produzidos pelas sociedades também apareceu uma série de danças, como as "Quadrilhas" e o "Lanceiro". O Jazz foi um estilo musical muito executado nesses eventos. O mesmo Horácio da Cunha, em artigo no Clarim da Alvorada , respondendo a uma afirmação feita por um maestro em um artigo no Jornal do Comércio de que "O Jazz Band é música de negros". Assim, deixa-nos uma visão importante sobre um símbolo da

---

[131] Ibidem, - de setembro de 1922, p.3.
[132] Ibidem, 18 de maio de 1924, p.2.
[133] Horácio da Cunha. "O Chasleston". O Clarim d` Alvorada. São Paulo, 26 de setembro de 1926., p.2. Araça e São Paulo trata-se de menções aos cemitérios da cidade.
[134] Ibidem, 17 de julho de 1927, p.2.
[135] K. Melão. "A dança do carnaval". O Clarim da Alvorada.15 de janeiro de 1927, p.4.

cultura negra, na atualidade, em um momento histórico que, pelo menos na visão de alguns grupos de negros, ainda não aparecia com esse significado. Para Horácio da Cunha, o maestro errou: "o Jazz Band não é música de negros, pois em São Paulo é escutada por todos os meios sociais, é Jazz Band ao almoço, ao jantar, ao chá e à ceia." Ele ainda conclui seu artigo afirmando que "os pretos brasileiros sempre foram apreciadores da música clássica".[136] Horácio da Cunha tentou igualar as culturas dos brancos e dos negros, ou seja, os brancos e negros gostam de Jazz e música clássica. Por outro lado, a utilização da categoria "negra" para a classificação étnica do estilo musical a tornava uma expressão cultural étnica. Por esses motivos, Horácio da Cunha buscou esconder as origens negras do Jazz no fato de ele ser popular.[137]

As falas que repelem as práticas sociais de base cultural africana são constantes na imprensa negra. É como se estas práticas fossem denegrir a moral das sociedades e dos salões que aderiam à essas danças ou estilos musicais se tornando alvos de críticas. O jornal Alfinete denunciou que Pedro Capua estava organizando bailes de maxixe.

"Ali os tais bailes realizam-se às quintas-feiras e neles tomam parte quem quer que seja contanto que paguem mil réis pela entrada. As damas nada pagam: pelo contrário são atraídas para a perdição (...) se a polícia investigasse descobriria muitos desses lugares apropriados para atos de libidinagem". [138]

O jornal O Xauter ainda denuncia o salão de bailes Cruzeiro do Norte como sendo "um antro de prostituição".[139] Os bailes de maxixe foram os mais criticados por algumas sociedades que acabavam desqualificando as outras que liberavam tais danças. O jornal A Liberdade chegou a anunciar que iria publicar o nome das pessoas que freqüentavam o

[136] Ibidem, 17 de abril de 1927, p.3.
[137] Obviamente, o Jazz , o samba e omaxixe eram praticados por brancos e negros; somente simbolicamente é que eles ganharam uma identidade negra.
[138] O Alfinete. São Paulo, 12 de outubro de 1918, p.2.
[139]. O Xauter São Paulo, 10 de maio de 1916, p.3.

salão Colombo, onde se tocava o maxixe, para que essas pessoas não fossem aceitas pelas sociedades.[140]

O grande problema eram as danças que poderiam ser permitidas ou não pela diretoria dos salões, dependendo de sua concepção cultural. A oferta dos jeitos e trejeitos de mexer o corpo era grande e se diversificava em varias modalidades. As críticas também incidiam no ritmo das danças:

"e a dança foi pouco a pouco perdendo o seu ritual de elegância e as suas características de arte, acelerando seus ritmos, desmanchando suas atitudes, até se tornar com o "Charlenston", com o "Fox Trot", com o "Quick Time" (...) este samba selvagem a que estamos assistindo agora com a tolerância e a cumplicidade das pessoas de bom senso, de bom gosto e de boa moral".[141]

Temos no trecho, acima, uma grande série de danças norte-americanas que invadiram os salões brasileiros e que traziam algo em comum com diversas danças brasileiras, ou seja, possuir características oriundas dos ritos africanos. Segundo o autor do artigo, não foram somente os ritmos africanos que compuseram o movimento cultural, mas também as "danças bárbaras de outras raças". O Batuque teria sido a prática cultural base para o surgimento dessas diversas danças, na América, tendo o maxixe como sua principal expressão no Brasil. Já na América do Norte, teriam surgido diversos estilos de dança como os "conhecidos Charleston, o Black Bottem, os movimentos do canguru, os maneios do ventre e das ancas, a ondulação de cada passo, os trejeitos, os piches, os vivos".[142]

Nos anos 30, as críticas aos bailes continuaram pungentes e muitas vezes independente da música tocada foi pedida sua extinção do meio dos negros.[143] A Frente Negra Brasileira foi uma das organizações que aboliu com os bailes em sua sede e quando

[140] A Liberdade. São Paulo, 14 de julho de 1919, p.2.
[141] O Progresso. São Paulo, 13 de janeiro de 1929, p.6.
[142] Ibidém.

seus dirigentes foram acusados de organizarem bailes assim responderam: "Acerca da festividade do Voz da Raça, no salão Lega Lombarda: mas eu ouvi dizer que a Frente Negra não dá bailes. Não. Isso foi uma homenagem ao Voz da Raça com Jazz, coisa fina de elite".[144] Ou seja, a diretoria da Frente Negra defendeu-se alegando ser uma festividade organizada fora de sua sede e de não ter tocado músicas típicas dos bailes na época. Roque Antônio dos Santos, um dos membros da Frente Negra Brasileira, nomeou os bailes de "caminhos da prostituição" e defendeu sua moralização.[145] Porém, no mesmo jornal A Voz da Raça, Horácio Cunha, o mesmo que, em 1927, ao escrever no jornal O Clarim da Alvorada, buscava desvanecer a identidade negra do Jazz, no ano de 1933, em artigo dirigido a Roque Antônio dos Santos, defendeu os bailes e os sambas cantados e dançados nas associações de negros.[146] Mas, no conjunto, os membros das associações que produziram a imprensa negra não mantiveram boas relações com o movimento dos "bailes de negros" em São Paulo. Dionísio Barbosa, membro do jornal Evolução chegou a criticar os bailes pelo fato deles gerarem "correntes opostas", consequentemente, dividindo o movimento.[147] Contudo, nos anos pós-30, a discussão sobre os bailes foi se extinguindo e na imprensa negra do pós-45, tal discussão aparece de forma irrisória, porém defendendo as gafieiras paulistas.[148]

Apesar de toda a propaganda contrária a essas danças e músicas, parece-me que elas foram bastante difundidas nas sociedades. Se muitos estiveram contra essas práticas culturais, outros estiveram a favor, pois, como tivemos a oportunidade de observar pelos jornais da imprensa negra, existiam tanto falas de defesa quanto de ataque a essas práticas.

---

[143] O Progresso. São Paulo, 23 de junho de 1931, p.2.
[144] A Voz da Raça. São Paulo, 17 de junho de 1933, p.3.
[145] A Voz da Raça. São Paulo, 8 de julho de 1933, p.2.
[146] Horácio da Cunha. "Os bailes". A Voz da Raça. São Paulo, 30 de setembro de 1933, p.3.
[147] Evolução. São Paulo, 13 de maio de 1933, p.6.

O baile era o grande meio mobilizador dos grupos de negros jovens, isto é, a forma de aproximar as pessoas das sociedades e expandir a sua organização. Os dirigentes do movimento de sociedades atuaram em uma cultura urbana massificada que se expressou na presença de salões de bailes por toda a grande São Paulo. Nesses espaços culturais, podemos perceber, através fala dos agentes, referindo-se à musicalidade, a presença de algumas práticas culturais formadoras da cultura negra. No discurso de alguns membros das sociedades já aparece o embrião de uma idéia de "cultura negra" na afirmação da existência de uma cultura musical relacionada uma idealidade racial, exemplificando-se tal cultura com o maxixe, o samba, cateretê, gafieira etc. [149]

sambas e carnavais.

Os símbolos da "cultura negra" ainda aparecem nos escritos literários e no registro de alguns eventos nas colunas dos jornais da imprensa negra. Um desses símbolos é o samba consta em diversos tipos de relatos. Um desses relatos foi feito por José Correia Leite ao descrever uma festa comemorativa da abolição da escravatura no Brasil. Ele disse que foi assistir à comemoração da data da abolição na casa do Sr. Ângelo. Era uma casinha velha situada à rua 13 de maio, no bairro Bexiga. Estava toda enfeitada com bandeirinhas verdes e amarelas e a iluminação era feita por três lampiões a petróleo; a sala estava cheia de cadeiras; ao fundo, uma mesa com toalha verde e amarela. Numa das paredes, o quadro do abolicionista Antônio Bento, em outra parede, um cartaz escrito "Sede Bem vindos no templo da liberdade"; momentos depois a sala estava repleta de convidados. O Sr Ângelo disse: "meus senhores e senhoras, antes de abrir a sessão solene, tenho a dizer que o baile vai ser na varanda e o samba no quintal (...) e tem a palavra o Sr, Tibúrcio Ramos".

---

[148] A Alvorada. São Paulo, março de 1946, p.3

[149] Ibidem, 15 de janeiro de 1927, p.4. referem-se a denominações de danças de origem afro-brasileira.

Tibúrcio foi um preto velho liberto que falou sobre o "progresso da raça". Depois foram todos chamados para o almoço. Ferreira Leite ainda relata que:

"O baile esteve bom; porém o samba muito melhor. Imbigadas e muitas quadras saudosas tiraram os bons sambares, ainda bem me lembro dessas :

nosso João Diogo chegô
gritando muito contente
bamo povo trovado
profia la no relente
Seu Tibúrcio então canto:
Nois somos bão brasileiros
Todos de bão coração
já findo os desespero
viva a lei da abolição".[150]

Outro relato contagiante refere-se a uma festa também comemorativa da Lei Áurea, realizada em uma fazenda, em Candeias, na zona rural. A casa estava repleta de convidados e os enfeites davam um aspecto de festa de São João. Ao lado da casa havia uma grande roda de pessoas: "era o samba que estava-se formando, do outro lado, estava o baile". A festa atravessou a noite com seu Salvadô tocando o Zabumba e tirando as quadrinhas improvisadas:

"Bamo meu povo glorioso
não fiquemos pensativos
nosso sinhô poderoso
teve pena do cativo
E Maria chora, mano meu no meu zabumba
chega meu povo prá nóis dança".[151]

O que quero demonstrar ao leitor com essa descrição de eventos comemorativos da abolição da escravatura, é que o samba, enquanto uma expressão musical, esteve sempre presente nas experiências culturais dos membros das sociedades. Correia Leite menciona também a presença das danças "caiapó" e "conga", e reclama com saudosismo por não

[150] Ibidem, p.3.

existirem mais.[152] Podemos perceber na descrição que os bailes e o samba aparecem no mesmo evento em espaços separados. O samba no quintal, e o baile na sala, refletem uma divisão que acabou tornando-se ideológica, quando presente na imprensa negra. Mas creio que as pessoas, ao exemplo de Correia Leite, deveriam circular da sala ao quintal e do quintal à sala. O que deve servir como exemplo para análises sobre os procedimentos de centenas de membros das sociedades de homens de cor. Já nos anos 30, o samba aparece aclamado como o "gostoso samba brasileiro que já se tornou uma espécie de hino nacional da malandragem, é a mais bela música do mundo".[153] O período 1937-1945 foi relevante para a ascensão simbólica do samba e a imprensa negra volta refletindo esse processo e, no ano de 1946, o jornal O Clarim publicou um artigo elegendo o samba como o estilo de música popular brasileira defendendo-o de supostas acusações de ele ter sido o "perturbador da nossa ordem social".[154]

Os símbolos da "cultura negra" ainda aparecem constantemente nos artigos que tratam das festividades de carnaval, nas quais as sociedades participavam regularmente e que era registrada pela imprensa negra. Abaixo temos uma descrição dessas festas na sociedade Barra Funda.

"Barra Funda também tem a sua sociedade, o seu divertimento é dançar, ali existe um salão de bailes na rua Brigadeiro Galvão, cujo número eu não sei, no domingo de carnaval houve festa, baile, confetes, serpentinas e lança perfumes (...) depois da festa bem animada surgiu como por encanto um automóvel conduzindo uma orquestra com o seu estandarte, fazendo parte desse conjunto muita moça do nosso belo sexo que entoavam o hino do carnaval; notei que era o cordão de camisa verde que vinha saudar o pessoal do Floresta".[155]

---

[151] Ibidem, 13 de maio de 1924, p..2
[152] Ibidem.
[153] O Progresso, São Paulo, 31 de julho de 1931, p.1.
[154] O Clarim. São Paulo, junho de 1946, p.1.
[155] A Liberdade.São Paulo, 7 de março de 1920, p.4.

Os festejos de carnaval foram importantes por apresentarem as sociedades aos habitantes da cidade e fortalecerem os laços que as uniam como instituições culturais. As sociedades realizavam visitas uma às outras e apareciam nos jornais da grande imprensa. Abílio Rodriguez, do jornal O Kosmos, apresenta em seu artigo a visão do carnaval enquanto uma festa que rompe com a ordem, na qual apareciam os cordões "com a gritaria infernal da multidão, que inteiramente louca e esquecida da vida quer apenas gozar, folgar, extasiar-se (...) e depois desaparecer na massa (...) e nós também entramos nessa turba".[156] Abílio Rodriguez, enquanto um dos dirigentes de uma das mais importantes sociedades, parece se colocar fora das "massas". No entanto, afirmava que na festa de carnaval todos se igualavam nos festejos das ruas. Mas, para ele, o baile do Kosmos deveria ser diferente, com regras a serem cumpridas:

"O de colher as serpentinas usadas e jogarem uns aos outros, coisa essa que não parece bem, pois elas em reviravolta no salão, recebem poeira, para depois servirem de adorno a um cavalheiro ou uma dama (...) outro fato que a meu ver é censurável é jogar confete na boca de um mortal".[157]

Outro artigo muito interessante, trata das origens dos grupos carnavalescos em São Paulo:

"Foi em 1914 que surgiu na idéia de então rapazes como sejam: Dyonisio Barbosa, Victor de Souza, Luiz Barbosa (...) deram a iniciativa de um pequeno grupo no qual tomaram parte como figuras de destaque o sr. Silvano Vidal Silveira, Anthenor dos Passos, Sebastião Dias, Tibúrcio de Almeida e outros componentes (...) a seguir surgiu o "Campos Elyseos" que desde então tomou sérias proporções, veio no ano seguinte a "Nova Aliança" e o "Lyra da Madrugada" (...) desta época em diante começou em São Paulo, desde o mais infímo ao mais burguês dos cordões (...) atualmente vem o grupo carnavalesco Barra Funda".[158]

[156] Abilio Rodriguez. "Carnaval". O Kosmos, São Paulo, 10 de fevereiro de 1924, p.1.
[157] Ibidem.
[158] O Clarim d` Alvorada. São Paulo, 5 de fevereiro de 1928, p.4.

A partir desse artigo podemos perceber a reivindicação da origem dos cordões por parte das sociedades. Depois viriam os cordões burgueses. Mas esse movimento teria surgido das sociedades que investiam no carnaval. Algumas delas chegaram a tomar a denominação de grupos carnavalescos, como foi o caso da Sociedade Carnavalesca Barra Funda e do Grupo Cravos Vermelhos. Aqui, também se desenhava um esboço dos discursos formadores da "cultura negra". Contudo, alguns membros de sociedades criticaram a formação destes cordões:

"Não podia deixar de aplaudir as medidas tomadas pelo exmo. dr. Thirso Martins, digníssimo delegado geral em referências aos almofadinhas, nas ruas da capital, normalmente nos dias dos folguedos carnavalescos (...) os tais cordões que não passavam de pretextos para os apertos empurrões, dando campo para a prática dos seus intentos, graças a v.exa. extinguiu-se". [159]

Esse membro das sociedades parece estar afinado com a política de proibição dos cordões carnavalescos, repudiando estas organizações culturais. Mais uma vez aparece a expressão heterogênea das visões culturais produzidas pelos membros das sociedades. Alguns colocaram-se contra os cordões carnavalescos, outros a favor. O importante é perceber que esse tipo de organização esteve organicamente presente na vida dos membros das sociedades de homens de cor.

Os jornais trazem também registros de desfiles carnavalescos, bailes à fantasia e outras atividades próprias do carnaval. O jornal O Clarim da Alvorada aproveitou o carnaval para denunciar as péssimas condições de vida das classes trabalhadoras, uma vez que esse evento foi apresentado como um momento de fuga dessa condição.[160]

O carnaval é um tema que aparece constantemente nos jornais, principalmente no período de sua consagração nos meses de fevereiro. O jornal O Progresso ressaltou que a

[159] A Liberdade. São Paulo, 7 de março de 1920, p.1.
[160] O Clarim d'Alvorada. São Paulo, 3 de fevereiro de 1924, p.1.

origem dos ranchos carnavalescos estaria nas festas de Congo, reivindicando, portanto, uma origem africana para essa organização carnavalesca.[161] Mesmo a comissão de festas da Frente Negra Brasileira realizava suas festividades carnavalescas no salão das "Classes Laboriosas", onde prestava homenagens aos cordões carnavalescos tocando valsas, tangos e chorinho.[162]

Poesia, teatro, romance, música

Através da linguagem poética aparecem diversas expressões culturais afro-brasileiras, como ao exemplo do poema "Pai João" que foi por inúmeras vezes repetido no jornal O Clarim da Alvorada:

"Ouve-lhe a noite a voz plangente e taciturna, num mangado suspiro entrecortado e longo é o ronco surdo, zumbindo na cafurna, é o **urucongo** a gemer, na cadência do **jongo**".[163]

O urucongo é o nome original do Berimbau, instrumento de corda que também aparece na prática da capoeira. O jongo é uma expressão afro-brasileira que envolve aspectos lúdicos e religiosos. O jornal O Progresso chegou a publicar uma quadra do jongo

"que culpa tem a gente":
"Nego na vida leva tronco
mesmo tendo ané de boto
nego também conhece amo
o espirito não tem cor.[164]

O Jongo tornou-se um importante símbolo da cultura negra e traz em seus "pontos" (cantos de adivinhação) o protesto negro e um complexo enredo, somente inteligível para os especialistas. A grande marca na prática do Jongo é seu sistema de dança em grupo. As

[161] O Progresso. São Paulo, outubro de 1929, p.4.
[162] A Voz da Raça. São Paulo, 25 de março de 1931, p.2.
[163] O Clarim da Alvorada. São Paulo, 22 de junho de 1924, p.1. Os grifos são meus.

congadas, expressão cultural de raízes africanas praticadas nas festas religiosas da igreja católica, também aparecem na imprensa negra entre os costumes trazidos da África e perpetuados em algumas regiões do Brasil.[165]

O teatro foi uma das formas artísticas relevantes na construção de uma cultura negra para o período. Os jornais da imprensa negra registraram desde a participação de negros em peças teatrais, como no caso dos "Sainetes do Apolo, uma montagem dirigida por Oduvaldo Vianna", até as discussões sobre os estereótipos dos personagens negros, que segundo Rodolfo de Castro eram sempre de indivíduos de baixo nível profissional e de renda.[166] A "Companhia Mulata Brasileira de Teatro de Revista"[167] também obteve grande destaque na imprensa negra, nos anos 30, e outro grande momento do teatro negro voltou a acontecer, nos anos 40, com o surgimento do Teatro Experimental do Negro; tendo à frente Abdias do Nascimento, Aguinaldo de Oliveira Camargo e Sebastião Rodrigues Alves. Esse grupo, tornou-se um dos grandes símbolos da produção artística dos negros.[168]

Outro grupo de negros artistas que parece ter obtido sucesso foram os componentes da Orquestra Afro-brasileira. Abgail Moura, diretor da orquestra declarou: "o que acho demais interessante nessa orquestra, são as seqüências de sons dos instrumentos exóticos de origem africana como seja atabaque, agogô, angona, afoxé, omelê, rum e ganzá".[169] O Maracatu também aparece citado enquanto uma expressão da cultura negra no jornal Senzala no ano de 1946.[170]

---

[164] Alvorada. São Paulo, setembro de 1945, p.3.
[165] O Progresso. São Paulo, 31 de janeiro de 1930, p.4.
[166] Rodolfo de Castro. "Sobre a mãe preta". O Progresso. São Paulo, 29 de agosto de 1928, p.2.
[167] O progresso. São Paulo, 31 de agosto de 1931, p.2.
[168] Alvorada. São Paulo, setembro de 1945, p.1.
[169] Isaltino Veiga dos Santos. "Orquestra afro-brasileira". Alvorada. São Paulo, setembro de 1945, p.3
[170] A Senzala. São Paulo, janeiro de 1946, p.6.

Futebol

Outra expressão cultural mantenedora das sociedades foi o futebol que também aparece constantemente nos jornais da imprensa negra. No ano de 1915, O Menelick anunciava o surgimento de um clube de futebol intitulado Sul Africano e formado por "homens de cor".[171] Na data de falecimento de Deodato de Moraes, um operário da fábrica de chapéus da Vila Prudente e filiado a diversos clubes de futebol, houve várias homenagens póstumas, sendo ele enterrado com a bandeira de seu clube e da sociedade Kosmos.[172] Outro homenageado em ocasião de sua morte foi Fausto Silva, um funcionário do Banco do Estado de São Paulo, diretor de diversas associações e presidente do Éden Liberdade Futebol Club. Em seu enterro estiveram presentes diretores de várias sociedades.[173]

As sociedades realizavam concursos esportivos envolvendo diversas instituições, como foi o caso da Taça Clarim D`Alvorada, campeonato de futebol organizado pela sociedade "Nem Que Chova", no ano de 1926, quando a final foi disputada pelos times de futebol "Nem Que Chova" e Os Fascistas".[174] Em 1929, realizou-se um jogo amistoso entre os combinados cariocas e Paulista, no qual os paulistas ganharam por 6x2. Esse amistoso futebolístico revela a importância política das práticas culturais nas sociedades propiciando até mesmo, relações interestaduais. O anúncio cita vários times de futebol formados por negros, como o Penhense F.C., São Geraldo e outros.[175]

[171] O Menelick. São Paulo, - 1915, p.1.
[172] O Alfinete. São Paulo, agosto de 1918, p.2.
[173] A Liberdade. São Paulo, 9 de maio de 1920, p.3.
[174] O Clarim d`Alvorada. São Paulo, Junho de 1926, p.3. A alusão ao termo fascista pode ter tido alguma relação com a ideologia política dos jogadores.
[175] Ibidem, 3 de fevereiro de 1929, p.2.

O futebol serviu como um meio de fortalecimento das identidades negras. As associações organizavam suas representações futebolísticas e, inclusive, marcavam encontros entre times brancos e negros.[176] Um artigo no jornal O Progresso, em 1931, elucida esse aspecto valorizativo do futebol:

"na várzea, quando surge em campo qualquer jogador preto a torcida brada logo ... o ser preto é índice seguro de 'altas qualidades" no manejo com a bola de couro. Nos arrabaldes futebolísticos o negro é olhado com respeito e simpatia ... 1909 a 1902 deixaram recordações o Diamantino Futebol Club, São Paulo Futebol Club, e Aliança Futebol Club, nessa época existia uma liga varzeana. Na atualidade o melhor núcleo é o do São Geraldo Futebol Club, Turma do Norte Futebol Club, Pesados, 28 de Setembro, Cravos Vermelhos, Palmares, Auri Verde e Piracicabanos".[177]

Religiosidade

Pode-se observar um grande envolvimento religioso por parte dos membros das sociedades. Em 1916, o jornal O Menelick traz uma matéria fazendo alusão à teoria da reencarnação. Talvez, aqui, nessa alusão, a doutrina de Alan Kardec esteja presente.[178]

A crença cristã é a que aparece com maior relevância em todos os jornais da imprensa negra. Em vários periódicos existiram colunas próprias para anunciar os festejos das igrejas. No jornal A Liberdade, a coluna era denominada de "cousas da Igreja", onde se contavam as histórias dos santos católicos e discutiam-se aspectos da doutrina.[179] As colunas funerárias também estavam fundamentadas pelo discurso da fé católica.[180]

O envolvimento de membros das sociedades com as irmandades religiosas parece ter sido grande, pelo menos em dois casos. Um deles, foi em relação à Confraria dos

[176] O Progresso. São Paulo, 4 de outubro de 1931.
[177] O Progresso. São Paulo, fevereiro de 1931, p.4.
[178] O Menelick. São Paulo, janeiro de 1916, p.4. A imprensa negra fez poucas alusões ao espiritismo. Contudo, ele aparece de forma relativamente positiva, porém, as práticas afro-brasileiras não estiveram enquadradas nesse rol. A imprensa negra fez referência à "agremiação espírita" Anjo São Miguel. Ver O Progresso. São Paulo,. 7 de julho de 1928, p.2. Também aparece um artigo contra o falso espiritismo. Ver O Progresso. São Paulo, 31de julho de 1930, p.2.
[179] A liberdade. São Paulo, 23 de novembro de 1919, p.2.

Remédios que possuía coluna permanente no jornal O Kosmos, na qual anunciava suas festas, discussões sobre o juízo final e histórias da religiosidade cristã.[181] O outro, é a Irmandade de São Benedito em Campinas, que aparece constantemente no jornal O Getulino, como já foi bem demonstrado no trabalho de Cleber da Silva Maciel.[182]

A Irmandade de N.S. do Rosário dos Homens Pretos também ganhou grande destaque na imprensa negra, e o jornal O Progresso, no ano de 1929, reafirma a presença da cultura negra nas festas cristãs, animando-as com atabaques e cantos.[183] Mas nem todos gostaram de ver essas manifestações nas festas e ritos eclesiásticos, como foi na ocasião da festa de São benedito, em 1934, quando ocorreram protestos contra os cultores dos sambas e batuques na porta da igreja.[184]

Nesse ponto é importante voltarmos um pouco à discussão bibliográfica, pois Silva Maciel, ao discutir a presença católica nas "sociedades de homens de cor", constrói a visão de que as irmandades nunca foram um espaço autônomo dos negros, sendo, pelo contrário, um espaço de afirmação da submissão de grupos negros à religiosidade dos grupos dominantes.[185] Penso que as irmandades representaram mais do que isso: significaram oportunidade de organização e participação política.[186] O jornal O Clarim d` Alvorada propunha a formação de uma "Associação Cristã de Moços de Cor".[187] A crença dos negros no Deus cristão esteve baseada nas escrituras bíblicas. Como prevê as sagradas escrituras, os descendentes de Cham foram para a África e os de Javé povoaram a

---

[180] Ibidem, 31 de outubro de 1920, p.2.
[181] O Kosmos. São Paulo, 18 de maio de 1924, pp. 2 - 3.
[182] Ver Cleber da Silva Maciel. Op. Cit., p. 74.
[183] O Progresso. São Paulo, 24 de novembro de 1929, p.3.
[184] A Voz da Raça. São Paulo, 17 de março de 1934, p.1.
[185] ICleber da Silva Maciel. Op.Cit., p.74.
[186] Ver Lucilene Reginaldo. Experiências e identidades: Irmandades de Africanos e Crioulos no Recôncavo da Bahia (1810-1860). Campinas, projeto de doutorado, Unicamp, mimeo, 1999.
[187] O Clarim d`Alvorada. São Paulo, 26 de setembro de 1926, p.1.

Europa.[188] Tanto no sentido da fé religiosa, como no político, os negros católicos estiveram respaldados. Eles produziram espaços de autonomia, organizando associações, edificando igrejas e conquistando o direito à canonização de santos negros.

A religiosidade dos membros das associações parece ter sido bastante ampla e atingindo diversas práticas religiosas. Uma coluna no jornal O progresso, referindo-se aos freqüentadores do salão Cruz e Souza, afirmou existirem adeptos de todas as religiões.[189] Contudo, tratando-se das religiões afro-brasileiras, a imprensa negra geralmente se dirigiu de forma pejorativa. No ano de 1933, o jornal Evolução traz importante artigo assinado por Pedro Leandro:

"principalmente o messianismo de suas crenças primitivas e bárbaras estas eram nas mais variadas nos ritos e cerimonias. Mas no fundo elas não diferiam, oriundas todas elas desse sentimento de terror das coisas sobrenaturais (...) ou por terem esse fundo comum, ou porque entrassem desde logo em conflito com outras religiões e crenças, quer de brancos, como índios já existentes aqui, o certo é que as crenças e ritos africanos se irmanaram, se confundiram e afinal se misturaram com aquelas dando como resultado uma crença exótica (...) esse emaranhado de crenças onde entretanto impera o fundo primitivo das religiões africanas foi que resistiu como resiste ainda aos ataques de qualquer outra religião e influi profundamente na formação intelectual dos brasileiros (...) e assim gerações e gerações de brasileiros passaram embalados pelas histórias do folclore africano, pelas crendices dos negros e perplexos e cismados diante das estranhas e misteriosas cerimonias dos candomblés e das macumbas".[190]

Pedro Leandro referindo-se às religiões afro-brasileiras demonstra uma posição de descrença aos crenças e ritos dos candomblés e das macumbas. Sua fala parece querer evidenciar o fato de os candomblés e umbandas marcarem presença na formação cultural brasileira, mas estas instituições também aparecem como algo primitivo, bárbaro e sem crédito religioso. Contudo, essa imprensa parece ter, pelo menos, acompanhado as práticas religiosas afro-brasileiras na cidade de São Paulo, pois no falecimento da "popular Cota

[188] Ibidem, 26 de julho de 1925, p.1.
[189] O Progresso. São Paulo, 26 de junho de 1928, p.2.
[190] Pedro Leandro. "crenças primitivas". Evolução. São Paulo, 13 de maio de 1933, p.3.

Barão, organizadora de práticas africanas", o jornal O Progresso descreveu aspectos do ritual fúnebre:

"Os adeptos de sua seita ocorreram a sua residência vindos de longa distância conduzindo tambores para celebrar a sua morte de acordo com o ritual da magia negra. Os sacerdotes se recusaram a acompanhar o feltro".[191]

Cota Barão foi uma famosa yalorixá na cidade de São Paulo e os rituais fúnebres seguiram os modelos africanos. Tambores e cantigas marcaram os passos no compasso e ritmo das danças também fúnebres. Mas isso foi visto como uma prática de "Magia negra", portanto uma prática nociva, relacionada ao arquétipo diabólico do cristianismo. Enfim, as religiões afro-brasileiras sempre aparecem projetadas na imprensa negra sob uma visão negativa, que fortalece os dogmas cristãos. Mesmo quando se referem ao continente africano, a prática fetichista representa o atraso civilizatório.[192] Parece-me que a religiosidade afro-brasileira também esteve presente nas sociedades, mas de uma forma clandestina, já que, a exemplo da capoeira, também foi uma prática proibida. Cleber da Silva Maciel afirmou ter existido a prática das religiões afro-brasileiras na Sociedade Dançante familiar União da Juventude. Infelizmente ainda não pude encontrar a documentação que registra esses eventos nessa sociedade.[193]

Capoeira

"AH! meus amigos, eu estava no Paulistano, olhei, escutei, observei e fiquei satisfeito, e sabem porque (...) o Paulistano com os seus bons diretores pode aspirar um nome elevado na sociedade, pois devido ao grande número de pessoas que lhe freqüentam os ensaios, mantêm sempre a boa ordem (...) vi ouvi e não falei de um representante que estava **jogando a capoeiragem**, não é bonito; mas enfim não me compete observações".[194]

[191] O Progresso. São Paulo, 16 de dezembro de 1928, p.2.
[192] Ibidem, p.4.
[193] Cleber da Silva Maciel. Op. Cit., p.53. Frente ao falecimento do autor não pude recorrer aos seus esclarecimentos. As referências à religiosidade indígena também foram para alertar sobre os perigos da superstição. Ver O Clarim da Alvorada. São Paulo, 6 de abril de 1924, p.2. A expressão "macumbeiros" em certa ocasião foi utilizada por Arlindo Veiga dos Santos, dirigente da Frente Negra Brasileira, para insultar os membros da oposição. Ver: A Voz da Raça. São Paulo, 1 abril de 1933, p.1.
[194] Frederico S. de Souza. "Andanças". A Liberdade. São Paulo, 9 de novembro de 1919, p.2. O grifo é meu.

Essa citação foi retirada do jornal A Liberdade, dirigida por Gastão Silva, e escrita por Frederico S. de Souza, indivíduo conhecedor de todas as sociedades. Em uma de suas andanças pelos bailes noturnos, em visita ao Paulistano, registrou essa valiosa prova da existência da prática da capoeira na cidade de São Paulo em uma "sociedade dos homens de cor". Foi uma das mais gratas surpresas encontradas no trabalho de coleta de dados nos jornais. A fala de Frederico de Souza acaba revelando o que deveria de ter sido a visão dominante entre os dirigentes da imprensa negra paulista: a capoeira, em conjunto com as religiões afro-brasileiras, ainda não tinha atingido o patamar de símbolo da cultura negra. Era apenas referência da cultura africana no Brasil e por isso, ainda não assimilada pelos discursos da nacionalidade que a elevaria ao nível dos símbolos nacionais. Contudo, a capoeira foi uma expressão presente no leque cultural dos membros das associações.

A capoeira aparece muito pouco na imprensa negra, isto é, menos do que as religiões afro-brasileiras e, quando algum membro das sociedades dos homens de cor mencionou o assunto, foi tentando lembrar as ações das maltas cariocas. Em outro artigo, sobre as eleições políticas na República, o jornal Alvorada menciona a presença dos capoeiras como elementos importantes na hora do pleito. O artigo também recorda o papel dos capoeiras na Guarda Negra monarquista.[195] No ano de 1946, foi a vez de um membro do jornal Alvorada escrever sobre os capadócios: "Qualquer capadócio, podendo num gingar de corpo, fazer graça e arranjar cartaz, tornando-se um líder e com isso aparecer em certos meios, principalmente o político".[196]

[195] Alvorada. São Paulo, novembro de 1945, p.4.
[196] Alvorada. São Paulo, dezembro de 1946, p.4.

A prática da "capoeiragem" encontrava-se clandestina e, ao que tudo indica, tinha pouco espaço nas "sociedades de homens de cor". Contudo, isso não quer dizer que os diversos membros das sociedades não a praticassem ou não mantivessem relações com seus praticantes. Encontrei somente um artigo publicado no jornal O Progresso, que revela a transformação da capoeira em prática desportiva:

"Há tempos comentando a prática dos diversos esportes entre nós, tivemos oportunidade de salientar o esquecimento em que ficou a capoeira, luta das mais precisas e convenientes, não só para defesa pessoal, como para desenvolvimento físico. Afirma-se geralmente que a capoeira só malefícios traria à sociedade nos tempos do império, contudo, segundo testemunhas de pessoas autorizadas podemos afirmar que o uso da capoeiragem tão comum aos brasileiros, principalmente nos tempos de D. Pedro II, não era peculiar a essa ou aquela classe, todas as pessoas a praticavam e entre os nossos militares, comerciantes fidalgos e até representantes do povo no congresso, são conhecidos vultos de grande destaque na arte de derrubar e dominar um adversário mais forte. Chegamos a citar as maltas do Rio de Janeiro e que eram escolhidos os elementos que nela tinham ingresso, os quais necessitava prestar juramentos de fidelidade, apesar de serem tidos como pessoas honestas e trabalhadoras, sem o qual a sua permanência nesse meio era impossível"[197]

O autor do artigo demonstra ter possuído um certo conhecimento histórico sobre a prática da capoeira. Ele acompanhou as transformações na capoeira das maltas para uma capoeira desportiva. No ano de 1931, momento em que foi escrito o artigo, a capoeira ainda não estava em seu auge desportivo. Diversas publicações visando a esportivização da capoeira tinham acabado de serem publicadas. Por isso, acredito que o autor do artigo representava uma posição engajada ao objetivo de cristalizar a capoeira enquanto um símbolo da cultura nacional. Entretanto, a capoeira parece não ter ocupado - entre os membros dos movimentos negros paulistanos - a mesma posição que ocupou entre os membros dos movimentos negros baianos.

A imprensa negra foi um movimento diversificado, que apresentou várias facetas ideológicas e esteve profundamente relacionado com aos contextos econômicos, políticos e

culturais do período. A imprensa negra ainda demonstra os engajamento político dos negros, não somente por suas causas étnicas, mas também por sua participação decisiva nos assuntos relacionados ao poder e aos modelos de organização social em debate na sociedade. Eles ultrapassaram as barreiras étnicas e se dividiram entre os modelos universais de conduta econômica, política e cultural para as sociedades humanas. Por isso, os membros das associações lutaram entre si em prol de um regime monarquista ou republicano; socialista ou capitalista, um governo democrático liberal ou uma ditadura fascista. Mais ainda, dividiram-se no momento de escolher o credo religioso, as festas aonde ir, a sociedade a freqüentar, a música a escutar, as roupas do corpo, os sapatos, os amigos. Além disso, fortes motivos também os mantiveram unidos como o sentimento e consciência racial, a necessidade de se integrar à nação e o desejo de ascensão social. Esse trabalho, no geral, confirma isso e relativiza algumas visões produzidas pelos estudos acadêmicos. Em primeiro lugar, devo voltar, às discussões bibliográficas para esclarecer as diferentes opções e resultados nas análises.

A primeira questão está relacionada ao estatuto social dos membros das sociedades. Creio que a definição de "classe média", "elite", em parte, é cabível para esses agrupamentos, no sentido de que eles, em alguns aspectos, adquiriram um conteúdo cultural próximo ao das classes médias brancas. Provavelmente a maioria dos negros envolvidos às associações não viveu o luxo do que poderia ser entendido enquanto um nível econômico das classes médias. Contudo, o acesso às escolas, o desenvolvimento dos hábitos de leitura e escrita e o emprego fixo, apesar de em sua maioria terem baixos salários, estabeleceu as condições necessárias para o desenvolvimento, por parte desses grupos, das práticas

[197] O Progresso. São Paulo, 23 de junho de 1931, p.1.

políticas, principalmente no campo étnico. Esse pequeno conjunto estrutural os elevou ao patamar do conceito de intelectuais negros.

Um ponto crítico, em relação aos trabalhos de Roger Bastide, Míriam Ferrara e Cleber da Silva Maciel, foi o de eles terem construído uma visão que percebe o movimento das sociedades de homens de cor como um processo de adoção de "valores brancos". A visão, apresentada pelos autores parte de um argumento reducionista, no sentido de que prende as análises ao conceito de raça. Creio que as categorias raciais não explicam os modelos de organização dos grupos de cor. Talvez o conceito de classe seja mais esclarecedor neste caso. Na base dos argumentos de Bastide, Míriam Ferrara e Silva Maciel está a idéia de que o desejo de vestir-se na moda, ter acesso aos livros e músicas européias, que circulam nos grupos dominantes, freqüentar boas escolas e ter como objetivo de vida ascender às classes médias, todos esses valores, significaram um embranquecimento, isto é, adesão aos valores brancos. A visão dos autores coloca os membros das sociedades em outra dimensão social, imunes aos valores reais de ascensão social. Ou os autores desejaram que eles tivessem feito um movimento de volta à África no território brasileiro? "Vestes africanos", recuperação das línguas, divisão territorial por etnia. Eles poderiam chegar a construir "valores negros", mas teriam de destruir todos os valores já existentes. Os membros das sociedades dos homens de cor viveram seu contexto, que, no Brasil dos anos 30, já se encontrava profundamente envolvido pelos valores do capital e da sociedade burguesa. Por fim, volto a mencionar minha opção de não acreditar na possibilidade de existência de "valores brancos" e "valores negros", no Brasil dos anos 30, enquanto formas opostas e radicais.

A crítica bibliográfica também ajuda a demonstrar o quanto a imprensa negra é enganosa, arredia, cheia de manejos próprios à política racial do período. Ela

permaneceu, na maior parte do tempo, composta pelos mesmos grupos. Nesse sentido, ela representa, de forma geral, a visão dos membros que exerceram a direção dos jornais. Obviamente, eles não conseguiram ocultar uma série de divergências existentes no universo dessa imprensa. O anúncio dessas divergências ajuda a esclarecer, de forma parcial, aspectos das ideologias dos membros das sociedades de homens de cor que não ocuparam a direção na produção dos jornais. Um outro cuidado que se deve ter é o de não adaptar de forma direta o padrão dos membros da imprensa negra às sociedades de homens de cor, pois as sociedades existiram em maior número do que a diversidade de jornais por elas produzidos.

Sobre a proposta de Roger Bastide de dividir os estudos sobre a imprensa negra em períodos distintos: 1915 a 1923, 1924 a 1937 e 1945 a 1963, parece-me válido tratando-se dos discursos reivindicatórios, apesar de que o jornal o Kosmos, produzido em 1923, na cidade de Campinas, não se diferencia em muito do jornal O Clarim da Alvorada dos anos de 1924. Porém, tratando-se das formas organizativas das associações dos homens de cor, creio que o ponto de ruptura esteve no ano de 1931, com a fundação da Frente Negra Brasileira e a adoção de um modelo partidário. Portanto, temos o período 1916 a 1930, 1931 a 1937 e 1945 a 1963, quando as associações retomaram o modelo de organização anterior a 1930, ou seja, e das associações culturais. Se formos balizar os aspectos culturais, o primeiro período se estendeu até 1945, quando se ampliou a relação dos membros das associações com as expressões culturais formadoras da cultura afro-brasileira, o que pode se considerar como a abertura de um novo período.

As principais conclusões desse capítulo estão relacionadas ao padrão de cultura negra construído pelos movimentos negros paulistas. A princípio, acredito que tal padrão de cultura negra construída pelos membros das sociedades dos homens de cor esteve

estritamente relacionado a algumas características do próprio movimento. Por exemplo, a questão da grande presença de imigrantes em São Paulo teria influenciado os negros, não somente em seus modelos de organização, mas também na construção de uma identidade própria dentro desse modelo geral, que foram as associações de caráter étnico. Para eles também foi necessário a produção de atividades próprias em seus encontros nos clubes recreativos. Por mais que tenha dançado valsas, tangos e boleros, a maioria da massa negra se entregava aos ritmos do maxixe, do samba e das gafieiras. Notadamente, foi o que de alguma forma diferenciou radicalmente as associações dos negros à dos imigrantes, além da cor da pele dos seus freqüentadores.[198]

Por muitas vezes essa identidade negra esteve vinculada à cultura negra norte-americana, o que ajudou a introduzir no Brasil diversas modalidades artísticas, como o Jazz, o Charleston, o Fox Trot e outros ritmos dançantes. Os grupos mais conservadores procuraram proibir as práticas de base étnica africana, aceitando no máximo a prática do Jazz em suas festas de salões. Grande parte da imprensa negra esteve empenhada e combater os bailes. Contudo, eles tornaram-se o principal meio de interação entre grupos de intelectuais militantes e negros não organizados no movimento.

Nesse jogo político, os símbolos culturais foram negociados e, no campo da literatura, do teatro e da música, foi estabelecido um conceito de cultura negra que esteve relacionado à África e à resistência escrava no Brasil. Notícias sobre África são constantes no noticiário da imprensa negra em todos os períodos, apesar de ter existido uma certa tensão em torno da questão africana, quando se discute a nacionalidade dos homens de cor. Tal tensão surgiu na necessidade dos negros lutarem por um padrão de

[198] Obviamente, existiram freqüentadores brancos nos maxixes e sambas da cidade, porém essas expressões foram vistas como praticas dos negros.

cidadania no país e para isso não poderiam permitir qualquer discurso que os igualasse aos colonos europeus recém chegados ao Brasil. A principal estratégia dos homens de cor tornou-se a conquista da nacionalidade, mas a África continuou fazendo parte dos símbolos de identidade negra; e os negros brasileiros aprenderam e opinaram sobre os problemas africanos interagindo no campo cultural e político.

Os símbolos de resistência à escravidão estiveram sempre presentes na imprensa negra. O mais importante foi o Quilombo dos Palmares. O Centro Cívico Palmares, uma das mais importantes associações de homens de cor da história do movimento negro paulista, fazia referência ao nome do quilombo. A Frente Negra Brasileira trazia em sua bandeira a cor branca, preta e vermelha, simbolizando as "raças brasileiras" e um ramo verde, representando o Quilombo dos Palmares. Outro movimento de resistência à escravidão bastante lembrado pela imprensa negra foi o abolicionista. Luiz Gama tornou-se, reconhecidamente, o grande representante desse movimento para os intelectuais negros da primeira metade do século XX. Inclusive, foi soerguido um busto em praça pública depois de grande campanha pública movida pelo conjunto das associações.

A proposta de cultura negra, desenvolvida pelos movimentos negros de São Paulo, esteve armada em um tripé onde a África, os Estados Unidos e o Brasil forneciam o material necessário para a sua elaboração. O que ficava de fora era o especificamente discriminado socialmente. Nesse caso, não coube à capoeira e ao candomblé espaço nesse contexto da cultura negra. Porém, apesar de na maioria das vezes essas expressões terem sido resgatadas de forma negativa, elas tornaram-se uma referência cultural dos grupos negros. Mas isso não representa somente uma estratégia de proteção às associações, pois, provavelmente, a maioria dos membros da imprensa negra, realmente repudiasse estas práticas.

Particularmente, Nesse movimento da imprensa negra, até os anos 30, em alguns aspectos, não corresponde ao movimento de construção da cultura negra que se processa na grande imprensa. Pois, como já tivemos a oportunidade de analisar, a capoeira e o candomblé aparecem constantemente em artigos escritos pelos intelectuais acadêmicos e folcloristas em geral.

Retornando ao início do capítulo, creio que agora já podemos responder porque o Congresso afro-brasileiro não foi um evento que agregasse os diversos setores dos movimentos negros: um dos fatores da ausência de setores do movimento negro no congresso afro-brasileiro foi a divergência ideológica entre a direção da Frente Negra Brasileira e os organizadores do Congresso. Arlindo Veiga dos Santos e Isaltino Veiga dos Santos, os irmãos que dominaram a direção da Frente, eram defensores de um modelo político e social para o país que entrava e colisão com os modelos propostos pelos diversos intelectuais envolvidos com o congresso, geralmente pessoas ligadas à esquerda política. Outro fator importante, teria sido a diferença entre a proposta de cultura negra defendida pelos intelectuais acadêmicos e a defendida pela direção dos movimentos negros paulistas. Os últimos foram conservadores e não gostariam de participar de debates sobre o candomblé, ou participar de rodas de capoeira e samba. Esses fatores também impediram o desenvolvimento de relações entre os movimentos negros da Bahia - formados também por yalorixás, babalorixás, mestres de capoeira e sambistas – e os movimentos negros de São Paulo e suas ramificações na Bahia. Isso somente iria acontecer na segunda metade do século XX, com a queda das associações dos homens de cor e o retorno do movimento negro no pós-64, quando se ampliaram os símbolos da cultura afro-brasileira. Assim, expressões culturais como o jongo, o maculelê, o batuque, a umbanda, os candomblés, os maxixes, os sambas em conjunto com uma diversidade de expressões culturais negras

advindas dos Estados Unidos e da América Central, passaram a formar a miríade de símbolos da cultura negra nas Américas.

Por fim, creio que as posturas políticas dos militantes organizados nas associações ajudam a explicar as opções culturais e aspectos da manipulação desses símbolos na arena social. As relações entre prática política e cultural demonstram que a tendência daqueles que optaram por um afastamento das expressões afro-brasileiras estiveram envolvidos com os agrupamentos monarquistas e fascistas. Os membros das tendências liberais, sociais democratas, comunistas e socialistas, demonstraram maior aceitação dos símbolos da cultura negra, manipulando-os e trabalhando para cristalizá-los no contexto dos símbolos nacionais.[199]

[199] Obviamente, toda a regra possui sua exceção, mas é bastante visível o fato dos grupos de direita atacarem com mais voracidade as práticas de matriz africana.

Periódicos consultados.

A Noite (BA)

A Tarde (BA)

A Verdadeira Marmote (BA)

Cidade de Salvador (BA)

Cidade de Salvador (BA)

Correio da Manhã (RJ)

Correio Paulistano (SP)

Diário Carioca (RJ)

Diário da Bahia (BA)

Diário de Notícias (BA)

Diário de Notícias (RJ)

Estado da Bahia (BA)

Flash (RJ)

Folha da Manhã (RJ)

Folha da Manhã (RJ)

I.C. (BA)

Jornal do Brasil (RJ)

Jornal do Comércio (RJ)

Jornal Estado da Bahia

Jornal Última Hora (RJ)

Manchete (RJ)

Notícias de Hoje (SP)

O Alabama (BA)

O Cruzeiro (RJ)

O Cruzeiro (RJ)

O Estado de São Paulo (SP)

O Globo (RJ)

O Imparcial (BA)

O Jornal (SP)

O Metropolitano (RJ)

O Momento (BA)

O Recôncavo (BA)

Quilombo (RJ)

Revista Realidade (BA)

Revista Vida Policial (RJ)

Tribuna da Bahia (BA)

Tribuna da Imprensa (BA)

Tribuna da Imprensa (RJ)

Única (BA)

Acervo jornais da "imprensa negra": Biblioteca Nacional (RJ)

Menelick - 1915 (SP), A Rua - 1916 (SP), Xauter - 1916 (SP), O Alfinete - 1918 (SP), O Bandeirante - 1918 (SP), A Liberdade - 1919 (SP), A Sentinela - 1920 (SP), O Kosmos - 1922 (SP), O Clarim e O Clarim da Alvorada - 1924 (SP), O Getulino - 1924 (Campinas - SP), Elite - 1924 (SP), O Patrocínio - 1928 (Piracicaba SP), Auriverde - 1928 (SP), O Progresso - 1932 (SP), Chibata - 1933 (SP), Evolução - 1935 (SP), A Voz da Raça - 1935 (SP), O Estímulo - 1936 (SP), A Raça - 1936 (Uberlândia -MG), Tribuna negra - 1936 (SP), A Alvorada - 1945 (Pelotas-RS), Alvorada - 1946 (SP), Senzala - 1948 (SP), União - 1950 (Curitiba -PR), Mundo Novo - 1953 (SP), Quilombo - 1953 (RJ), Redenção - 1953 (RJ), A Voz da Negritude - 1954 (RJ), O Novo Horizonte - 1957 (SP), Notícias de Ébano - 1958 -Santos-SP), Hífem 1957 (Campinas) , O Mutirão - 1960 (SP), Níger - 1961 (SP), Nosso Jornal - 1963 (Piracicaba-SP).

ARQUIVOS E BIBLIOTECAS

Arquivo Municipal de São Paulo
Arquivo do Estado de São Paulo
Arquivo Geral da Polícia Militar do Rio de Janeiro
Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro
Arquivo Nacional
Arquivo Municipal de Salvador
Arquivo Público do Estado da Bahia
Arquivo Municipal de Santo Amaro da Purificação
Instituto Geográfico e Histórico da Bahia
Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro
Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro

PROCESSOS CRIMES CITADOS NO TEXTO.

Processo crime de Alfredo Martins Teixeira (réu). Ano 1915. Caixa.28. Doc. 2. APEB.

Processo crime de Paulo Gabiano do Bonfim (réu). Ano 1923. Caixa 34. Doc.3. APEB.

processo crime de Manoel Machado Coelho (réu) T7.755. Ano 1907. AN.

Processo crime de Afonso Correia Barbosa (réu) MW534. Ano 1907. AN

Processo crime de Agripino Marques de Oliveira (réu).Ano 1915. Caixa 28. Doc.7. APEB.

processo crime de Aguido Eleutério do Nascimento (réu) 1913. Caixa 24. Doc. 18. APEB Processo crime de Alexandre Ramos de Jesus (réu). Ano 1927.Caixa 57. Doc.12.APEB.

Processo crime de Alfredo Martins Teixeira (réu) Ano 1909. Caixa.21.Doc.19. APEB.

Processo crime de Alfredo de Moura e outros (réu)71.217. Ano 1915. AN

Processo crime de Alfredo dos santos e Silviano de Barros (réu) 72.1652. Ano 1915. AN

Processo crime de Angelo Pereira de Oliveira (réu). Ano 1921. Caixa 31. Doc. 13. APEB.

Processo Crime de Anna Maria da Conceição (réu) MW. 2059. Ano 1908. AN.

Processo crime de Antônio Américo dos Santos (réu) Caixa 245. Doc.19. APEB.

processo crime de Antonio Gato (réu) T8.1209. Ano 1903. AN

Processo crime de Antônio Lima dos Santos (réu). Caixa 43.Doc.17. APEB.

Processo crime de Aristides José de Santana e outros (réu) Ano 1913. Caixa 24. Doc.9, APEB.

Processo crime de Arthur Santos (réu) Ano 1914. Caixa.25.Doc.22. APEB.

Processo crime de Casemiro Gomes de Almeida e outros (réu) MW.920. Ano 1904. AN

Processo crime de Cypriano Antonio Pereira (réu) 72.1612. Ano 1915. AN.

Processo crime de Cyríaco Paulino da Silva (réu) Caixa 16. Doc.1. APEB.

Processo crime de Elipio Pinto de Almeida Castro (réu). 1904. Caixa 2. Doc.1.APEB.

Processo crime de Eufronio de Tal. (réu) Caixa 27. Doc.45. P.14 APEB.

processo crime de Euzebio Tiburcio de Santana (réu) Ano 1912. Caixa 18.Doc. 9. APEB.

Processo crime de Florentina Maria Izabel (réu). Ano 1914. Caixa 25. Doc.7. APEB.

Processo crime de Fortunato José Frutuoso (réu). Caixa 21. Doc.10. APEB.

Processo crime de Francisco Ignácio da silva (réu) Ano 1901. Caixa 1. Doc.8. APEB.

Processo crime de Francisco Magalhães (réu) MW.812. Ano 1906 AN.

Processo crime de Francisco Muniz Pontes (réu) T8.4082. Ano 1911. AN.

Processo crime de Gabriel Gonzaga e Maria Antonia (réu). Caixa 11. Doc. 9. APEB.

Processo crime de Garibaldi Baptista de Oliveira (réu) 72.220. Ano 1912. AN

Processo crime de Guilherme Henrique Mendes e Pericles Francisco Alves (réus) MW.2448. Ano 1909. AN.

Processo crime de Heraclito Publio (réu). Ano 1900. Caixa 13. Doc. 8. APEB.

Processo crime de Honório José da Silva (réu) 7C1099. Ano 1908 AN

Processo crime de Januário S. de Souza (réu) T7.748. Ano 1907 AN

processo crime de Jeronimo José da Silva (réu) T8.3223. Ano 1908 AN

Processo crime de João Blanco Alvité (réu) MW.1322. Ano 1906. AN.

Processo crime de João Ferreira (vulgo Patú) e outros (réu) MW.995, Ano 1904. AN

Processo crime de João Francisco dos Santos vulgo "João Garalada". (réu) Ano 1924. Caixa 38. Doc.4.

Processo crime de João Francisco Pires. Vulgo "Três Pedaços" (réu). Ano 1923. Caixa 48. Doc.10, APEB.

Processo crime de João José dos Santos (réu). Caixa 4. Doc.20.APEB..

Processo crime de João Pinto de Oliveira e outros (réu) MW.586. Ano 1906 AN.

Processo crime de Jonas Jesus Chianeli (réu) 1738. Ano 1907. AN e Horácio Pereira dos Santos T8. 2053. Ano 1908 AN

Processo crime de Jorge Querino de Araújo (réu) T8.1551 Ano 1904 AN

[1]Processo crime de José Albino dos Santos e outro (réu). Ano 1917. Caixa 27.Doc.15. APEB.

Processo crime de José Cyriaco (réu) Ano 1926. Caixa 45. Doc.5.APEB.

Processo crime de José Cyriaco (réu) Caixa 45. Doc.9. APEB.

Processo crime de José Dias (réu) MW. 887. Ano 1904 AN.

processo crime de José Felipe Santana, vulgo "José pequeno". (réu) Ano 1914. Caixa 25.Doc.12.APEB.

Processo crime de José Ferreira Santos vulgo "Campo Santo" (réu). Caixa 51. Doc. 1. APEB.

Processo crime de José Pires Granjo "José Pequeno" (réu) Ano 1925. Caixa 44. Doc.11. APEB.

Processo crime de Joviano Pereira da Silva (réu) Ano 1926. Caixa 43. Doc.12.APEB.

Processo crime de Júlio Augusto Costa vulgo "Peixe Frito" (réu) 71.149. Ano 1914. AN.

Processo crime de Júlio Francisco do Nascimento "Júlio Barão". (réu) Ano 1924. Caixa 36.Doc.8. APEB.

Processo crime de Júlio Gomes (réu) Ano 1922. Caixa 32. Doc.16. APEB.

Processo crime de Juvenal dos Santos (réu) Ano 1927. Caixa 52. Doc.6. APEB.

processo crime de Laurindo Caetano de Oliveira. (réu) Ano 1922. Caixa 33 Doc. 12. APEB.

Processo crime de Laurindo Manoel da Silva (réu) T7.730. Ano 1907. AN.

Processo crime de Lourenço do Espírito Santo (réu) Ano 1907. Caixa 4. Doc. 8. APEB.

Processo crime de Luiz Gonzaga de Cerqueira (réu) Ano 1892. Caixa 11.Doc.1.APEB.

processo crime de Manoel Amâncio do Bonfim (réu) Ano 1928. Caixa 45. Doc.3 APEB.

Processo crime de Manoel Amâncio do Bonfim (réu) Caixa 45. Doc.3. APEB.

processo crime de Manoel de Santana (réu). Ano 1900. Caixa 215. Doc. 13. APEB.

Processo crime de Manoel Ferreira de Carvalho (réu) Ano 1925. Caixa 39.Doc.7.APEB.

Processo crime de Manoel Gomes da Silva e Abel Barbosa (réu) 72447. Ano 1913. AN.

Processo crime de Manoel Leonídio do Sacramento (réu) Caixa. 7 – Doc.3. APEB.

Processo crime de Manoel M. Coutinho (réu) 7C. 358. Ano 1901. AN

Processo crime de Manoel Noberto dos Santos (réu) Caixa.7. Doc.11. APEB.

Processo crime de Manuel Jacob do Nascimento e outros (réu). Caixa 35. Doc.12.APEB.

Processo crime de Nicacio de tal (réu) Ano 1917. Caixa 27. Doc. 11.APEB.

Processo crime de Oscar Luiz de Almeida (réu) T7.671. Ano. 1907 AN.

Processo crime de Oscar Medeiros de Albuquerque (réu) 72.316. Ano 1912 AN

processo crime de Otávio Carlos (réu) 7C.0115 Ano 1893. AN

Processo crime de Otávio José da Silveira (réu) vulgo "Peixe frito" T7242. Ano 1902. AN

Processo crime de Paulo Gomes de Souza (réu) Ano 1907. Caixa 4. Doc.9. APEB.

Processo crime de Pedro de Alcântara Conceição (réu). Ano 1916. Caixa 24. Doc.18. APEB.

Processo crime de Pedro José Vieira, "Pedro Mineiro" (réu) Caixa 21. doc.18. Ano 1910. APEB

Processo crime de Pedro José Vieira, "Pedro Mineiro" (réu). Caixa 226. Doc.9. Ano 1909. APEB.

Processo crime de Pedro José Vieira,"Pedro Mineiro"(réu).Caixa 3. doc.20 Ano 1909. APEB

Processo crime de Perciliano Miguel Joaquim (réu) T8.1825. Ano 105. AN.

Processo crime de Rafhael Correia e outros (réu) T8.809. Ano 1901. AN.

Processo crime de Renato dos Reis Godinho. (réu) Ano 1920. Caixa 233.Doc. 12 APEB.

processo crime de Tertuliano Alves da Silva (réu). Caixa 44. Doc.1. APEB.

Processo crime de Tito R. Fonsseca Júnior (réu) 7C.932. Ano 1905. AN.

Processo crime de Vicente R. Pereira (réu) T7.0224. Ano 1902. NA.

BIBLIOGRAFIA

ABREU, Plácido de, Os capoeiras. Rio de Janeiro, Tipografia da escola de Serafin José Alves, sd.

ALGRANTI, Leila Mezan. O feitor ausente: estudos sobre a escravidão urbana no Rio de Janeiro. 1808-1822. Petrópolis, Vozes, 1988.

ALMEIDA, Manoel Antonio de. Memórias de um sargento de milícias. Rio de Janeiro, Ed. Crítica, 1978.

AMADO, Jorge Amado Os capitães da areia. São Paulo, Livraria Martins, 1937.

_____. Jubiabá. São Paulo, Livraria Martins Editora, s/d. (1935).

_____. - Mar Morto. São Paulo, Livraria Martins Fontes, s/d. (1936)

_____. Os velhos marinheiros. São Paulo, Editora Martins, 29° edição, 1973.

_____. Bahia de Todos os Santos. São Paulo, Martins Editora, 1945.

ANDREWS, George Reid. Blacks and Whites in São Paulo – Brasil 1888-1988. Madison,The University of Wisconsin Press, 1991.

AQUINO, Rio de Janeiro, Cia Tipográfica do Brasil, 1905.

ARAÚJO, Rosângela Costa. Sou discípulo que aprende, meu mestre me deu lição. Tradição e educação entre os mestres angoleiros baianos. São Paulo, dissertação de mestrado, faculdade de Educação da USP, 1999.

ASSIS, Machado de. Crônicas:1878-1888. Rio de Janeiro, W.M. Jackson, 1944.

AZEVEDO, Aluizio de. O Cortiço. Belo Horizonte, Itatiaia, 1980.

AZEVEDO, Thales de. As Elites de cor numa cidade brasileira. Salvador, EDUFBA, 1996.

BACELAR, Jeferson. "A Frente Negra Brasileira na Bahia". Salvador, Revista Afro-Ásia. Centro de Estudos Afro-Orientais da Universidade Federal da Bahia, n. 17, 1996.

BAKHTIN, Mikhail. A cultura popular na Idade Média e no Resnascimento. São Paulo, Hucitec/Editora UNB, 1997.

BARRETO, Lima. Os bruzundangas. Sátira. Notas de Assis Brasil. Rio de Janeiro, Tecnoprint, Coleção Prestígio, 1981.]

BASTIDE, Roger. Estudos Afro-Brasileiros. São Paulo, Perspectiva, 1973

BEVILAQUA, Adriana Magalhães. Clementina cadê você?. Rio de Janeiro, LBA/Funarte, 1988.

BORNHEIM, Gerd. Cultura brasileira. Tradição. Contradição. Rio de Janeiro, Jorge Zahar/Funarte, 1987.

BOSI, Alfredo História concisa da literatura brasileira. São Paulo, Editora Cultrix LTDA, 1992.

BRAGA, Julio. Na gamela do feitiço. Repressão e resistência nos Candomblés da Bahia. Salvador, EDUFBA/CEAO, 1995.

BRETAS, Marcos Luiz. O império da navalha e da rasteira. In Cadernos Afro-Asiáticos, 20. Rio de Janeiro. 1991.

BURKE, Peter. Cultura Popular na Idade Moderna. São Paulo, Cia das Letras, 1990.

BURLAMAQUI, Annibal (Zuma). Gymnastica Nacional (capoeiragem) Methodizada e regrada. Rio de Janeiro, s/e, 1928.

BUTLER'S, Kim Freedoms Given, Freedoms won: Afro-Brazilians in post-abolition São Paulo and Salvador (New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1998).

CANNADINE, David. "Contexto, Execução e Significado do Ritual: a Monarquia Britânica e a "invenção da tradição", 1820 a 1977. In Eric Hobsbawm e Terence Ranger. A invenção das tradições, 1997.

CANTARINO, Filho Mário Ribeiro. A Educação Física no Estado Novo: história e doutrina. Brasília, dissertação de mestrado no departamento de educação física da UNB. 1982.

CARDOSO, Paulino de Jesus Francisco. A luta contra a apatia. Estudo sobre a instituição do movimento negro anti-racista na cidade de São Paulo (1915-1931). São Paulo, dissertação de mestrado no departamento de história da Pontífice Universidade Católica de São Paulo, 1993.

CARNEIRO, Edson. Dinâmica do Folclore. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1985.

_____. Religiões negras. Negros bantos. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira. 1981.

_____. Ursa Maior. Salvador, Universidade Federal da Bahia, Centro de estudos Afro-Orientais, 1992.

CASCUDO, Luiz da Câmara. Dicionário do folclore brasileiro. Belo Horizonte, Itatiaia, 1988.

Castro, Hebe Maria de C. Mattos G. de. A cor inexistente. Os significados da liberdade no Sudeste escravista. Niterói, Tese de doutorado. História, UFF, 1993.

CHALHOUB, Sidney. Visões da liberdade. Uma história das últimas décadas da escravidão na Corte. São Paulo, Cia das Letras, 1990.

_____. Trabalho, Lar e Botequim: o cotidiano dos trabalhadores no Rio de Janeiro da Belle Époque. São Paulo, Brasiliense, 1986.

CORREIA, Rosane Lopes. Pretas, pardas e brancas em inquéritos policiais nas freguesias de São Cristóvão e Espirito Santo (1890-1911). Rio de Janeiro, Dissertação de Mestrado no departamento de sociologia da UFRJ/IFCS, 1994.

COUTINHO, Daniel. O ABC da capoeira Angola. Os manuscritos de Noronha, Brasília, CIDOCA, 1993.

CUNHA, Maria Clementina Pereira. "A tradução da tradição. Cultura popular, tradições e folclorismo no Brasil do século XIX". Campinas, Unicamp, Centro de Estudos da Cultura (CECULT), mímeo, sd.

DANTAS, Beatriz Goes. "Vovô Nagô e Papai Branco". Usos e abusos da África no Brasil. Rio de Janeiro, Graal, 1989.

DECÂNIO, Filho, Ângelo A. Mestre Pastinha. Bahia. Editora Salomão, 1997.

_____. A. A herança de mestre Bimba. Filosofia e lógicas africanas da capoeira. Salvador, 1988.

DIAS, Luiz Sérgio. Quem têm medo da capoeira (1890-1906). Rio de Janeiro, dissertação de mestrado, departamento de história da Universidade federal do Rio de Janeiro, 1993.

FERNANDES, Florestam. A integração do negro na sociedade de classes. São Paulo, Editora Ática, Vol. 2. 1978.

FERRARA, Míriam Nicolau. A Imprensa Negra Paulista (1915-1963). São Paulo, USP. Dissertação de Mestrado do Departamento de Ciências Sociais, 1981.

FERREIRA, Marieta de Morais e Janaína Amado (organizadoras). Usos e abusos da história Oral. Rio de Janeiro, Fundação Getúlio Vargas, 1998.

FERRETTI, Sérgio Figueiredo. Repensando o sincretismo. São Paulo, Edusp, 1995.

FERROTI, Saggi Tascabili. Storia e storie di vita. Roma, Laterza, 1981.

FRAY, Peter. "Direito positivo versus direito clássico: a psicologização do crime no Brasil no pensamento de Heitor Carrilho". In. Sérvulo Figueira. Cultura da pisicanálise. São Paulo, Brasiliense, 1985.

FRIGÉRIO, Alejandro. "Capoeira: de arte negra a esporte branco" . Rio de janeiro. Revista Brasileira de Ciências Sociais. 10. Vol. 4. Junho de 1989.

GINZBURG Carlo. A Micro - História e outros ensaios. Lisboa, Difel, 1989.

_____. Mitos, emblemas, sinais. Morfologia e história. São Paulo, Cia das Letras, 1989.

GRAMSCI, Antonio. Quaderni del carcere. Turim, Einaudi, vol 2 1966.

HANCOCK, H. Irving. Educação física japonesa. Tradução de Santos Porto e Radler de

HOBSBAWM, Eric e Terence Ranger. A invenção das tradições. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1997.

_____. Nações e Nacionalismo desde 1780. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1990.

HOLLOWAY, Thomas H.. "O Saudável terror" Repressão policial aos capoeiras e resistência dos escravos no Rio de Janeiro do século XIX. Rio de Janeiro, Revista do centro de estudos afro-asiáticos, 16, 1989.

HUNGRIA, Nelson. "A criminalidade e homens de cor no Brasil" In Comentários ao código penal. Vol. III, Revista Forense, 1986.

ITAPOAN, Raimundo Alves de Almeida. Bimba: o perfil do mestre. Salvador, UFBA. 1982.

KARASCH, Mary C. A vida dos escravos no Rio de Janeiro. São Paulo, Cia das Letras, 2000.

KATO, Ruth. Três revoltas populares no Rio de Janeiro: 1821, 1828 e 1831. Rio de Janeiro, dissertação de mestrado, departamento de História da UFRJ, 1988.

LEITE, José Correia. E disse o velho militante José Correia Leite, Cuti. São Paulo, Secretaria Municipal de Cultura, 1992.

LOMBROSO, Cesare. L' homme criminel, criminel-ne, fou moral, épilétique – Étude antropologique medico-legal. Paris, Felix Alcan, 1887.

LYRA Filho, João. Introdução a Sociologia dos Desportos. Rio de Janeiro, Bloch Editora, 1973.

MACIEL, Cleber da Silva. Discriminações raciais: negros em Campinas (1888-1926). Alguns aspectos. Campinas, dissertação de mestrado, departamento de história da Unicamp. 1985.

MARINHO, Inezil Penna. Subsídios para o estudo da metodologia do treinamento da capoeiragem. Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1945.

MORAIS Filho, Alexandre Mello. Festas e Tradições populares no Brasil. Rio de Janeiro. Tecnoprint. Sd.

MOURA, Clóvis . "Organizações Negras" In Paul Singer e Vinícius Caldeira Brant (orgs.). São Paulo: o povo em movimento. Petrópolis, Vozes/CEBRAP, 1980.

MOURA, Jair. "Subsídios para uma Visão retrospectiva da capoeiragem no Rio de Janeiro" Instituto Geográfico e Histórico da Bahia, mimeo, 1986.

NETO, Coelho. O Bazar. Porto, Livraria Chandron, 1928.

NETO, Coelho. O nosso jogo. Bazar. Porto, Editora Chardron, 1928.

O. D. C. Guia da capoeira ou ginástica brasileira oferecido por O.D.C. à distinta juventude. Rio de Janeiro, Livraria, Nacional, 1907. BN.

PALAMARTCHUK, Ana Paula. Ser intelectual comunista. Escritores brasileiros e comunismo. 1920-1945. Campinas, dissertação de mestrado, departamento de História da Unicamp, 1997.

PASTINHA, Vicente Ferreira. Capoeira Angola por Mestre Pastinha. Salvador. Editora da UFBA. 1988.

PÉCAUT, Daniel. Os intelectuais e a política no Brasil. Entre o povo e a nação. São Paulo, Editora Ática, 1990.

PEDERNEIRAS, Raul. "A defesa nacional". Rio de Janeiro, Revista da Semana, 7 de maio de 1921.

PEREIRA Leonardo Affonso de Miranda. Footballmania. Uma história social do futebol no Rio de Janeiro (1902-1938). Campinas, tese de doutorado, departamento de história da Unicamp, 1998.

PIRES, Antonio Liberac Cardoso Simões. A Capoeira no jogo das cores. Criminalidade, cultura e racismo na cidade do Rio de Janeiro (1890-1930). Campinas, Dissertação de mestrado, Unicamp. 1996.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de Queiroz. "Coletividades negras. Ascensão socío-econômica dos negros no Brasil e em São Paulo" . Revista Ciência e Cultura, 29 de Janeiro de 1977.

QUERINO, Manoel. Costumes africanos no Brasil. Recife, Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana,1988.

QUERINO, Manoel. A Bahia de outrora. Salvador, Progresso, 1946.

QUERINO, Manoel. Costumes africanos no Brasil. Recife, Fundação Joaquim Nabuco, 1988.

LUCILENE Reginaldo. "Experiências e identidades: Irmandades de Africanos e Crioulos no Recôncavo da Bahia (1810-1860)". Campinas, projeto de doutorado, Unicamp, mimeo, 1999.

RAVEL, Jaques (organizador). Jogos de escalas: a experiência da microanálise. Rio de Janeiro, Editora Fundação Getúlio Vargas, 1998.

REIS, Letícia Vidor de Souza. Negros e brancos no jogo da capoeira. A reinvenção da tradição. São Paulo, dissertação de mestrado no departamento de antropologia da USP. 1993.

REVEL, Jaques . A invenção da sociedade. Lisboa, Difel, 1989.

RIBEIRO, Carlos Antonio Costa. Cor e Criminalidade. Estudos e análise da justiça no Rio de Janeiro (1890-1930). Rio de Janeiro, Dissertação de mestrado no departamento de sociologia UFRJ/IFCS, 1993.

RIBEIRO, Gladys Sabino. "Cabras e Pés-de-chumbo". O Antilusitanismo na Cidade do Rio de Janeiro (1890-1930), Niterói, dissertação de mestrado, departamento de história da UFF, 1987.

ROMERO, Sílvio. Poesia Popular no Brasil. Rio de Janeiro, Lammert, 1981.

RUGENDAS, João Mauricio. Viagem pitoresca e histórica ao Brasil. São Paulo, Livraria Martins, tomo I, 1972.

SALVADORI, Maria Angela Borges Salvadori. Pedaços de Uma Sonora Tradição Popular (1890-1950). Campinas, dissertação de mestrado, departamento de História da Unicamp, 1990.

SANTOS, Flávio Gomes dos. "No meio das águas turvas (racismo e cidadania no alvorecer da república: a Guarda Negra na Corte 1888-1889)". Rio de Janeiro, Revista do Centro de Estudos afro-asiáticos 21, 1991.

SANTOS, Oséas Moreira dos. Notícias sobre a polícia militar da Bahia no século XIX. Salvador, Polícia Militar da Bahia, 1949.

SOARES, Carlos Eugênio Libano Soares. A capoeira Escrava no Rio de Janeiro 1808-1850. Campinas, Tese de doutorado, Unicamp, 1998.

_____. A negregada Instituição. Os capoeiras no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, Ed. Secretaria Municipal de Cultura, 1994.

SODRÉ, Muniz. O terreiro e a cidade. Petropolis, Vozes, 1988.

SOUZA, Antônio Loureiro de. Baianos ilustres (1564-1925). Salvador, s/e, 1986

Tavares, Júlio César. Capoeira Arquivo Arma. Brasília, dissertação de mestrado no departamento de sociologia da UNB. 1984

THOMPSON, E. P. A formação da classe operaria inglesa. A árvore da liberdade Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1987.

_____. Costumes em Comum. Estudos sobre a cultura popular tradicional. São Paulo, Cia das Letras, 1998.

TREVOR-ROPER, Hugh. A invenção das tradições: a tradição das terras altas (Highlands) da Escócia. In Eric Hobsbawm e Terence Ranger. A invenção das tradições, 1997.

VIANNA, Anna Amélia. Dez Freguesias da Cidade do Salvador. Salvador, FCEB, 1986.

VIANNA, Antônio. Casos e coisas da Bahia Salvador, Fundação Cultural do Estado da Bahia, 1984.

_____. Quintal de nagô e outras crônicas. Salvador. Centro de Estudos Baianos, UFBA, 1979.

VIEIRA Luiz Renato. Da vadiação a capoeira regional: uma interpretação da modernização cultural no Brasil. Brasília, dissertação de mestrado no departamento de sociologia da UNB.

_____. O jogo da capoeira. Cultura Popular no Brasil. Rio de Janeiro, Editora Sprint, 1995.