

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS JURÍDICAS
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO EM DIREITOS HUMANOS

SAULO DE TARSO GAMBARRA DA NÓBREGA

**CAPOEIRA E DIREITOS HUMANOS:
Olhares, Vozes, Diálogos**

JOÃO PESSOA – PB

2010

SAULO DE TARSO GAMBARRA DA NÓBREGA

CAPOEIRA E DIREITOS HUMANOS:

Olhares, Vozes, Diálogos

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciência Jurídicas da Universidade Federal da Paraíba – UFPB, área de concentração em Direitos Humanos, linha de pesquisa 1: Democracia, Cultura e Educação em Direitos Humanos, como requisito para obtenção do título de Mestre em Ciências Jurídicas.

Orientadora: Prof^ª. Dra. Rosa Maria Godoy Silveira

JOÃO PESSOA – PB

2010

SAULO DE TARSO GAMBARRA DA NÓBREGA

CAPOEIRA E DIREITOS HUMANOS:

Olhares, Vozes, Diálogos

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciência Jurídicas da Universidade Federal da Paraíba – UFPB, área de concentração em Direitos Humanos, linha de pesquisa 1: Democracia, Cultura e Educação em Direitos Humanos, como requisito para obtenção do título de Mestre em Ciências Jurídicas.

Aprovado em 03 de Agosto de 2010.

Banca Examinadora:

Prof^a. Dr^a. Rosa Maria Godoy Silveira – UFPB/Presidente

Prof^a. Dr^a. Solange Pereira da Rocha – UFPB/Examinador Externo

Prof^a. Dr^a. Renata Ribeiro Rolim – UFPB/Examinador Interno

À meu Pai (in memoriam),
DEDICO.

AGRADECIMENTOS

Nos dias de festas os capoeiras sempre se reúnem para formar uma grande roda de capoeira. Hoje não poderia ser diferente. É neste palco que os jogadores expressam-se com sua destreza corporal, transmitem, através da oralidade, os conhecimentos aos alunos – a quem compete observar e experimentar os sabores e dissabores dentro da roda de capoeira –, e, em especial, ensinam os fundamentos da mandinga¹. Desde já, agradecemos as presenças dos convidados neste dia de celebração.

A Deus pela força, coragem, serenidade, seriedade e determinação para trilhar os caminhos tortuosos da produção acadêmica;

Ao meu Pai Cristiano (*in memoriam*), Mestre do ABC da vida, onde estiver. A minha mãe Maria Bernardete, sertaneja (“depois” de tudo um forte), educadora e ávida lutadora pela unidade familiar. Aos meus irmãos/irmãs: Christine, Cristianinho, Pablo e Tereza, sobrinhos/sobrinhas: Matheus, Guilherme Filho, Geovanna, Iasmim. À Tetê minha segunda/primeira mãe. À Rosa, nossa querida irmã do coração;

A minha orientadora, amiga, professora Rosa Maria Godoy Silveira que me pegou pela mão, como faziam os antigos capoeiras ao ensinar aos seus discípulos, e me guiou na imensidão do percurso e na escuridão desta jornada rumo ao conhecimento. A Lígia e Silva amigas e incentivadoras de grande valia;

Ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Jurídicas da UFPB, pela competência, rigor profissional e abertura acadêmica para acolher construções como a nossa. Aos professores e professoras que com maestria ministram as disciplinas do mestrado. Ao empenho dos funcionários e das funcionárias em atender aos “clamores” dos alunos, em especial, a Dona Maria José, a Gilma, seu Gil e Lis;

Aos colegas de mestrado em Direitos Humanos da UFPB turma 2008: Gutenberg, Rogério, Carlinha, Raffa, Francisco, Paula, Wagner, Edlla e Lara;

A tríade de capoeiras que me ajudaram nas andanças pela capoeiragem: Pezão, pai de Matheus, meu sobrinho, quem me iniciou no universo da capoeira e me apontou as manhãs nas rodas de capoeira. Sinuca, meu camarada, (talvez ele nem saiba) foi o responsável pelo meu retorno, depois de dois anos fisicamente afastado da capoeiragem. E, Leão, meu professor, orientador, educador, amigo, irmão de todos os momentos, vitorioso em suas empreitadas na vida e na capoeira;

¹ Esta palavra, dentro do universo simbólico do jogo da capoeira, representa a malícia: a consciência do imprevisível seja para surpreender ou ser surpreendido, a habilidade de dissimular para não ser enganado e nem deixar se enganar, a capacidade de seduzir, de iludir, de envolver o adversário e, dependendo do clima do jogo, superá-lo.

Aos capoeiras, homens e mulheres guerreiros que suportaram a dor dos castigos, a saudade de casa, as perseguições do Império, as repressões da polícia, as marginalizações social-política-econômica-cultural, a morte de seus companheiros. Viva a todos e a todas que cultivam a semente da capoeira e de seus saberes para os mais jovens, no Brasil ou no exterior;

A Paciência e João Lucas, Camundongo e Gabriel, velhos amigos da capoeira de João Pessoa. A Pé-Preto, Revanche, Dé, Borboleta, Ametista, Curumim, Coiote, Marrom, Lobinho, Relâmpago, Baraúna, Bel, Gato-do-Mato, Aurora, Tarzan meus queridos amigos que formam a ABADÁ-Capoeira João Pessoa;

Aos amigos/amigas da ABADÁ-Capoeira que moram em outras terras: Vavá, Aranha, Barata, Tilápia, Jú, Doutor, Tom, Batatinha, Dody, Kikiú, Taz, Cobra-Coral, Fel, Cailú, Asa Branca, Juma, Chacal, Sabugo, Lobisomem, Sorriso, Toda-Vida, Cutia, Castanha, entre outros;

Ao Mestre Camisa, profundo conhecedor do saber e das capacidades de transformação social que a capoeira promove nos sujeitos, e a ABADÁ-Capoeira pela assistência e atenção ao nosso trabalho. Aos Mestres Cobra e Nagô, aos Mestrados da ABADÁ-Capoeira, em particular, ao Mestrado Morcego, nosso “Mestre”, que acompanha de perto nossa trajetória e os desenvolvimentos da nossa pesquisa, desde o início;

Ao Mestre Baiano Anzol, professor da UFRJ, pela sensibilidade de pesquisador ao nos ceder materiais sobre a capoeira, que, infelizmente, na Paraíba não dispúnhamos;

Aos amigos/amigas que sempre me “aguentaram” Breno, Bruno, Júnior, Gaday, Helton, Eduardo, Vitor, Ricardo, Raquel, Bel, Epílio, Juba, Rafael, Geane, Gabriel, Japa, Ticiano, Rafinha;

Aos amigos/amigas de “Piparadise” (onde o AMOR me descobriu) que acolheram um “estrangeiro”, Dalua, Dona Tica, Iva “Maria”, Pollyanna, Fernanda, Nayana, Dubinha, Pernalonga, José, dona Bia, Bola 1, Val, Francesco, Tânia, Gilson, Uirá, DanRio, Suel;

A família do meu AMOR seu Joca, dona Lenira, Vó, Valdira, Dira, Ana, Dinara, Clenilson, Jean;

Ao meu AMOR, dona de uma personalidade forte, sabe o que quer sem titubear, é independente, sagaz, intuitiva, simples, sabe contornar a situação e tomar partido em suas decisões, é carinhosa e afável, bicho do mato e morre sem torcer o braço, incisiva em suas convicções, e aí de mim se discordar. Dani é muito bom estar ao seu lado, para o que der e vier...

A todos, os presentes e os ausentes, meu muito obrigado!!!

“Capoeira é luta de dançarinos. É dança de gladiadores. É jogo de camaradas. É jogo, é bailado, é disputa – simbiose perfeita de força e ritmo, poesia e agilidade. Única em que os movimentos são comandados pela música e pelo canto. A submissão da força ao ritmo. Da violência à melodia. A sublimação dos antagonismos... Na capoeira, os contendores não são adversários, são ‘camaradas’... Acima do sentido de competição, há um sentido de beleza... O capoeira é um artista e um atleta, um jogador e um poeta... É preciso entretanto distinguir a verdadeira Capoeira, tal qual ainda hoje é praticada na Bahia, daquele que notabilizou malandros e desordeiros, em meados do século passado, no Rio e no Recife... É bem possível que a Capoeira, tal qual é praticada hoje na Bahia, muito pouco deva a sua pátria origem (...estranho e másculo ballet que os escravos bantos no trouxeram de Angola...)... A Capoeira é uma manifestação autêntica da índole, do espírito e do gênio do nosso povo... *que bom se todo conflito, todo litígio, pudesse ser resolvido com música e poesia*”

(Dias Gomes. Grifo nosso).

RESUMO

NÓBREGA, Saulo de Tarso Gambarra da. **CAPOEIRA E DIREITOS HUMANOS: Olhares, vozes, diálogos.** 2010. 157f. Dissertação (Mestrado em Ciências Jurídicas) – Universidade Federal da Paraíba.

O presente estudo propõe-se a realizar uma leitura aproximativa entre educação em/para os direitos humanos e a capoeira a partir das campanhas sócio-educativas que integram a programação dos Festivais Internacionais da Arte Capoeira (FIAC) promovidos pela Associação Brasileira de Apoio e Desenvolvimento da Arte Capoeira (ABADÁ-Capoeira). Para alcançarmos tal desiderato, nós dividimos o trabalho em dois momentos: o primeiro desdobra-se em questionar a historicidade e o universalismo do projeto sociocultural da modernidade e, por conseguinte, dos direitos humanos concebidos dentro da tradição hegemônica ocidental. Em seguida, procuramos compreender as complexidades dos direitos humanos quando concebidos e praticados nos diferentes fenômenos da globalização que podem assumir, conforme Santos (2008), dois modos de produção: um hegemônico, caracterizado pelas formas de localismo globalizado e globalismo localizado; e um contra-hegemônico que também comporta duas formas o cosmopolitismo subalterno insurgente e o patrimônio comum da humanidade. Por fim, nos debruçamos sobre uma nova cultura política transnacional (*Nuestra América*) inscrita em novas formas de subjetividade e sociabilidade e uma nova epistemologia: o *ethos* barroco e a Razão Cosmopolita (sociologia das ausências e das emergências e o trabalho de tradução), respectivamente. Já no segundo, apresentamos a capoeira como uma expressão detentora de um riquíssimo acervo histórico-cultural que sobreviveu às perseguições e às repressões da modernidade e, hoje, dá lição de cidadania à sociedade com diversas ações sócio-inclusivas de crianças, jovens, mulheres, deficientes físicos etc, além de promover práticas educativas de socialização em/para construção cultural e cotidiana dos direitos humanos através destas atividades no Brasil e no exterior. É na história contada e cantada, aqui representadas pelas *master narratives* (eixos de construção da identidade da capoeira e dos capoeiras), que a capoeira se reelabora, se reconverte, assume novos significados nos diálogos com as culturas hegemônicas e as contra-hegemônicas dentro dos processos de hibridização no mundo globalizado. Estes processos nos conduzem na construção daquilo que Falcão (2004) define como capoeira contemporânea, uma capoeira múltipla, em movimento, que, através da *volta-ao-mundo* socializa e sociabiliza com outros sujeitos e grupos sociais e que não sobrevive, enquanto identidade essencializada e aistórica, às imagens construídas sobre a origem e estabilizadas por um mestre ou um grupo. O nosso estudo busca caminhos através da aproximação entre os direitos e a capoeira para a concretização do respeito universal pela dignidade humana e a construção da concepção intercultural das políticas emancipatórias dos direitos humanos.

Palavras-chave: Direitos Humanos; Capoeira; Educação; Aproximação; Modernidade; Globalização Hegemônica e Contra-Hegemônica; Capoeira Contemporânea; Volta-ao-Mundo.

ABSTRACT

NÓBREGA, Saulo de Tarso Gambarra da. **CAPOEIRA AND HUMAN RIGHTS: Looks, voices, dialogues.** 2010. 157f. Dissertation (Master in Legal Sciences) – Federal University of Paraíba.

This study proposes to hold an approach reading between education in/on human rights and capoeira from the social and educational campaigns that integrate the programming of the Festivais Internacionais da Arte Capoeira (FIAC) promoted by the Associação Brasileira de Apoio e Desenvolvimento da Art Capoeira (ABADÁ-Capoeira). To achieve this aim we divide the work into two phases: the first unfolds in question, historicism and universalism of the sociocultural project of modernity and therefore human rights conceived within the tradition of Western hegemony. Then we tried to understand the complexities of human rights when conceived and practiced in different phenomena of globalization, which may take according to Santos (2008), two production modes: one characterized by hegemonic forms of localism globalized and globalism located, and a counter-hegemonic forms that also includes two insurgents subaltern cosmopolitanism and the common heritage of humanity. Finally, we focus on presenting a new transnational political culture (*Nuestra America*) entered into new forms of subjectivity and sociability and a new epistemology: the Baroque *ethos* and the Cosmopolitan Reason (sociology of absences and emergencies and translation work), respectively. In the second, we present the capoeira as an expression which holds a very rich historical and cultural survived persecution and repression of modernity, and today's lesson gives citizenship to society with diverse social-inclusive of children, youth, women, disabled physical etc, besides promoting educational practices of socialization in/on construction everyday culture of human rights through these activities in Brazil and abroad. It is the story told and sung, here represented by the *master narratives* (ASSUNÇÃO, 2005) (axes of identity construction of capoeira and capoeira's players), which reworks the capoeira itself, reconverts itself, takes on new meanings in dialogues with hegemonic and counter-hegemonic within the processes of hybridization in the globalized world. These processes lead us in the construction of what Falcão (2004) defines as contemporary capoeira, a multiple capoeira in transit to *volta-ao-mundo* socialize with other individuals and social groups that can not survive, as an identity essentialized and ahistorical, images constructed at the origin and stabilized by a teacher or a group. Our study aims through ways of approach between the rights and capoeira to the achievement of universal respect for human dignity and cultural construction of the conception of the emancipatory politics of human rights.

Keywords: Human Rights; Capoeira; Education; Approach; Modernity; Hegemonic and Counter-Hegemonic Globalization; Contemporary Capoeira; Volta-ao-Mundo.

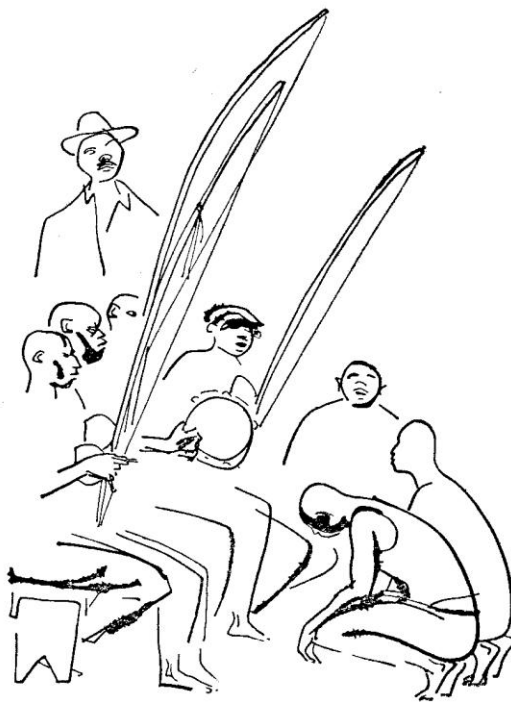
LISTAS DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 – CARYBÉ, 1951, p. 10	11
Figura 2 – CARYBÉ, 1951, p. 11	19
Figura 3 – CARYBÉ, 1951, p. 12	66
Figura 4 – CARYBÉ, 1951, p. 24	103
Figura 5 – CARYBÉ, 1951, p. 17	133

SUMÁRIO

1 - INTRODUÇÃO	11
2 - OS DIREITOS HUMANOS EM JOGO: UNIVERSALISMOS VERSUS INTERCULTURALISMOS	19
2.1 ESCORÇO HISTÓRICO DOS DIREITOS HUMANOS	20
2.2 UMA OUTRA HISTÓRIA.....	34
2.3 OLHAR O/DO OUTRO	51
3 - O MOVIMENTO DA CAPOEIRA: “JOGO DE DENTRO, JOGO DE FORA” COM A HEGEMONIA E A CONTRA-HEGEMONIA	66
3.1 CAPOEIRA, O QUE É?	68
3.2 CAPOEIRA: TRADIÇÃO GLOBAL OU MODERNIZAÇÃO LOCAL?	80
3.3 A CAPOEIRA EM MOVIMENTO NO “JOGO DE DENTRO, JOGO DE FORA”... ..	92
4 - A “VOLTA-AO-MUNDO” DA CAPOEIRA: PERSPECTIVAS DE UM SABER “SUBALTERNO E MARGINALIZADO”	103
4.1 CAPOEIRA E DIREITOS HUMANOS: “VOLTA-AO-MUNDO”	105
4.2 A CAPOEIRA E A EDUCAÇÃO EM/PARA OS DIREITOS HUMANOS: UM CAMINHO DE POSSIBILIDADES	115
5 - CONSIDERAÇÕES FINAIS	133
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS E DOCUMENTAIS	138
ANEXOS	145
I. MODELO DA ENTREVISTA SEMI-ESTRUTURADA	146
II. ÍNTEGRA DAS MÚSICAS DO CD DA ABADÁ-CAPOEIRA: CAMPANHAS SOCIAIS.....	148

CAPÍTULO I



1 INTRODUÇÃO

Antes de iniciarmos a “roda”, o “jogo”, gostaríamos de compartilhar com os leitores os desafios que permearam o desenvolvimento desta dissertação do Programa de Pós-Graduação em Ciências Jurídicas, área de concentração em Direitos Humanos e linha de pesquisa em Democracia, Cultura e Educação em Direitos Humanos, da Universidade Federal da Paraíba, ao tentarmos aproximar o direito e a capoeira.

O primeiro desafio foi de ordem pessoal e metodológica. Como poderia o sujeito Saulo de Tarso Gambarra da Nóbrega, o pesquisador, ciente da “neutralidade, da objetividade, da indiferença e do rigor da pesquisa científica”, optar pela capoeira enquanto objeto de estudo; de “outro lado”, como o sujeito “Tijolo”, o capoeira, consciente das históricas “malandragens” da modernidade contra a capoeira e os capoeiras, conseguiria suplantar as fronteiras da relação sujeito/objeto? E, mais, como encontrar o tão falado “respaldo científico” estimado e perseguido pelas ciências sociais (no nosso caso, são as ciências jurídicas) sabendo, que o pesquisador Saulo e o capoeira “Tijolo” são indistinguíveis.

O segundo refere-se à resistência institucional. Não no sentido de aversão, mas ao dar privilégio a discussões que se pautem a trabalhar o “direito pelo direito”, em detrimento de outras construções sócio-jurídicas. Nas simples palavras do saudoso Mestre Pastinha podemos elucidar este questionamento: “Aprendi só o primeiro livro, mas direitinho. O resto foi a vida quem me ensinou. Ensinou a ver. Tem coisas que a gente vê e que os letrados, os professores, os políticos não escrevem” (apud ABREU, 2009, p. 28). Portanto, há a necessidade do diálogo entre o direito e “outros” campos do saber científico, saberes, práticas, grupos ou sujeitos sociais, que nos estimulem a percorrer novos caminhos e que nos ajudem a perceber a incomensurabilidade destas articulações. No entanto, não podemos desconsiderar os esforços dos coordenadores e do corpo docente dos cursos de Pós-Graduação em Direitos Humanos, no nosso caso em especial, mestrado, em superar conceitos jurídicos “engessados”, valorizar a interculturalidade, a interdiscursividade e a interdisciplinaridade dos sujeitos, adstritas às temáticas abordadas nos trabalhos dos docentes e nos currículos dos programas:

Insisto que a pós-graduação em direitos humanos, apesar do nome e do tema, não precisa ser entendida como um sub-ramo jurídico, como desdobramento do direito constitucional e, mais especialmente, dos direitos fundamentais. Também, não impõe que seja excluída dessa linha de raciocínio. Na verdade, é interdisciplinar e compromete-se com a formação global do sujeito. Ainda que entendida como uma estrutura formal de qualificação na área do direito, cumpre reforçar o caráter de inovação de uma racionalidade jurídica seriamente impactada pelo estágio atual da economia de mercado, pelas novas conquistas e pelos novos desafios. A pluralidade de enfoques retira do direito a pretensão de pureza teórica que conduz à excelência.

A idéia de Direitos Humanos que interessa hoje, como motor das mudanças, é aquela que conjuga teoria e prática, pesquisa social e extensão universitária, ensino científico e formação de cidadania ativa, inclusiva e intercultural (FEITOSA, 2007, p. 287).

Feitas estas considerações iniciais, vamos dar início a “brincadeira” com uma *ladainha*². “S’imbora !!!”

Iê !
 Menino, quem foi teu mestre?
 Meu mestre foi Salomão.
 Sou discípulo que aprendo
 Mestre que dou lição.
 O mestre que ensinou
 está no Presídio da Conceição;
 a ele devo dinheiro,
 saúde e obrigação.
 O segredo de São Cosme
 só quem sabe é Damião, camará
 Iê dá volta ao mundo...
 Iê dá volta ao mundo, camará [coro]
 Iê que o mundo dá...
 Iê que o mundo dá, camará [coro]
 Iê vamos s’imbora...
 Iê vamos s’imbora, camará [coro]
 Iê, pelo mundo afora...
 Iê, pelo mundo afora, camará [coro] (D. P.).

Dada a senha para entrar na roda, começa o “jogo”.

A capoeira, historicamente, “reclusa” às ruas, às matas, aos redutos humanos marginalizados, gradualmente, sai dos becos e vielas “da vida”, invade os grandes centros urbanos, aloja-se nos interstícios de setores do poder (escolas, instituições de ensino superior, órgãos do governo, entidades internacionais) e, através da contribuição dos Mestres, professores e iniciados na capoeira, muitos deles silenciados pela modernidade, ganha o mundo.

Os últimos sessenta anos contemplaram o ingresso da capoeira nos mais variados espaços, no Brasil e em países do exterior. Hoje, está presente em mais de 150 países e em todos os continentes e é praticada por, aproximadamente, 11 milhões de pessoas (VASSALLO, 2009, p. 2). Aos poucos, a capoeira descobre e é descoberta pelo mundo.

² As ladainhas dão, muitas vezes, início à roda de capoeira. O canto é “puxado” por um Mestre ou, quando autorizado pelo Mestre que coordena a roda, por um dos capoeiras que estão agachados ao “pé do berimbau” e que serão os primeiros a jogar. Para Abib, as músicas e as ladainhas da capoeira são “elementos importantíssimos no processo de transmissão dos saberes, pois é através delas que se cultuam os antepassados, seus feitos heróicos, seus exemplos de conduta, fatos históricos e lugares importantes para o imaginário dos capoeiras, o passado de dor e sofrimento dos tempos da escravidão, as estratégias e astúcias presentes nesse universo, assim como também as mensagens cifradas, que exigem uma certa “iniciação” para poderem ser compreendidas” (2005, p. 97-98).

“Nas voltas que o mundo deu e nas voltas que o mundo dá”, compreendemos a versatilidade e a riqueza de significados que a capoeira pode assumir no jogo com diferentes protagonistas (hegemônicos e contra-hegemônicos) como: luta, dança, jogo, espetáculo, esporte, expressão artístico-cultural, filosofia de vida com sua mentalidade, ritos e costumes; manifestação ancestral, instrumento de transformação sócio-cultural-política-econômica dos sujeitos que participam do seu universo da capoeira, dentre outras. Diante destas representações, podemos desvendar como a capoeira, enquanto uma prática, um saber diferente, não-científico, sobreviveu à monocultura do conhecimento e cosmovisão linear, determinista e reducionista configurada pela epistemologia moderna hegemônica e ocidental.

Nesta trajetória, a capoeira apresenta-se bastante complexa, cheia de ambiguidades, descontinuidades, rupturas e contradições. Atenta às mudanças sociais, econômicas, políticas e culturais, reelabora-se, assume diferentes significados e sentidos com o passar dos anos. Aqui ressaltamos a importância das diversas *master-narratives* da capoeira (ASSUNÇÃO, 2005), que permitiram e permitem a (re)construção de identidades dos capoeiras e a legitimação das posições destes sujeitos dentro do universo capoeira bem como também na sociedade.

O nosso interesse em pesquisarmos esta possível aproximação aflorou do nosso envolvimento, há mais de dez anos, com a capoeira e, a partir desta vivência (participação, tanto na condição de aluno como de educador, em diversos cursos e *workshops* em Organizações Não-Governamentais – ONGs, instituições públicas e privadas e para variados grupos sociais, inclusive estrangeiros), que transcende a uma mera prática desportiva, nós percebermos, através dos ensinamentos transmitidos pelos Mestres, professores, instrutores e alunos, nos treinos e rodas de capoeira, ainda que de modo incipiente, a complexidade da capoeira enquanto saber.

O “pulo-do-gato” para o enfrentamento do tema relacional direitos humanos e capoeira deu-se através da visibilidade de algumas práticas sócio-educacionais inclusivas executadas, ou em execução, por diferentes grupos, mestres, professores, alunos de capoeira, preocupados em promover uma cultura cotidiana dos direitos humanos, seja no Brasil ou no exterior, para os sujeitos participantes, ou não, desta atividade. A partir desta observação, nós nos indagamos: como seria possível elaborar uma relação dialógica entre educação em/para os direitos humanos e as potencialidades da capoeira?

Neste sentido, a capoeira, detentora de um vasto acervo patrimonial (com suas regras, normas, códigos, linguagens, discursos etc.) talvez pudesse contribuir para realçar e conciliar os pólos da diferença, da identidade, da autonomia e do reconhecimento, sem

desconsiderar os fatores sociais, culturais, políticos e econômicos, objetivando a construção de práticas emancipatórias pautadas na construção, promoção e defesa dos direitos humanos. Essa construção é vislumbrada por nós, a partir de processos educativos que se constituem como dinâmicas de socialização da cultura, particularmente, em/para os direitos humanos, capazes de viabilizar a formação ampla, crítica, humanística dos sujeitos para a defesa e promoção desta cultura.

No entanto, nossa empreitada desafiou-nos a descobrir se as experiências das campanhas sócio-educativas realizadas concomitantemente aos Festivais Internacionais da Arte Capoeira, promovidos, bienalmente, pela Associação Brasileira de Apoio e Desenvolvimento da Arte Capoeira (ABADÁ-Capoeira), que postulam a disseminação de valores éticos ligados à cidadania, à dignidade da pessoa humana, ao respeito às diferenças, à preservação do meio ambiente, entre outras ações de mobilização sócio-culturais-políticas-educacionais, buscam a socialização de uma cultura cotidiana em/para direitos humanos, como nos informa Silveira (2007, p. 245):

Os processos educativos, constituindo dinâmicas de socialização da Cultura, abrangem, sob as mais diversas formas, todos os seres humanos, e visam, pois, transmitir-lhes as experiências culturais vividas enquanto conjunto de relações humanas com a Natureza e entre os membros da espécie, de modo a possibilitar-lhes a produção e reprodução de sua existência.

Para desenvolvermos este estudo, servimo-nos das concepções pós-modernas e pós-coloniais de oposição, de Boaventura de Sousa Santos (1999; 2003; 2008); da concepção de interculturalidade dos direitos humanos, de Panikkar (2004); das de globalizações com Giddens (1991) e Bauman (1999; 2007); das de identidades com Bhabha (1998); de culturas populares e processos de hibridização, com Canclini (1983; 2008a; 2008b); Silveira (2007). Bem como das contribuições de diversos pesquisadores afetos à capoeira, só para citar alguns nomes: Capoeira (1997; 2001; 2003; 2009); Falcão (1997; 2004; 2009); Soares (1994; 2004); Reis (1997); Assunção (2005); Almeida (2009); Vassalo (2003; 2006); Vieira e Assunção (1998); Abib (2005).

Enfim, nossa pretensão em desenvolver um estudo que reúna a capoeira e os direitos humanos, é lançar novos olhares, é dar voz ao “outro”, ocultado pela modernidade; é dialogar, para tentar construir uma cultura dos direitos humanos contra-hegemônica, auto-reflexiva, declaradamente universal e atenta à ardilosa falácia historicista e universalista dos direitos humanos de/para uma só cultura (européia e ocidental), estendida a toda a humanidade como modelo a ser seguido.

A Europa e o Ocidente aparecem, assim, como o espaço onde, progressivamente, ainda que com contradições, forja-se a emancipação do homem, que é, posteriormente, estendida a toda humanidade como modelo a ser seguido. O resto do mundo constitui o agente passivo, marginal, é o “outro” que não é “descoberto”, mas “ocultado”, como afirma Dussel, e recebe o verbo dos direitos humanos do Ocidente civilizado (TOSI, 2005, p. 109).

Contudo, devemos explicar aos nossos leitores que, ao apresentarmos a visão dos colonizados, dos subalternos, dos capoeiras, isso não significa, necessariamente, apegarmos aos particularismos destes sujeitos ao postularem os direitos humanos. Adotar este viés é o nosso ponto de partida para alcançar articulações, interações com outros sujeitos ou grupos sociais suprimidos, esquecidos, exterminados pela modernidade ocidental, e percorrer novos caminhos, potencialmente capazes de construir outras hipóteses ou contra-hipóteses, que desconstruam definições pré-concebidas, abstratas e condicionamentos ocidentais e eurocêntricos dos direitos humanos:

Isto implica deixar de conceber os estudos culturais apenas como uma análise hermenêutica e passar a concebê-los como um trabalho científico que combine a significação e os fatos, os discursos e suas raízes empíricas. Em resumo, trata-se de construir uma racionalidade que possa entender as razões de cada um e a estrutura dos conflitos e das negociações (CANCLINI, 2008, p. 23).

O referencial metodológico para o desenvolvimento desta pesquisa parte do pressuposto de que a análise do objeto não pode ocorrer independentemente das escalas de valor presentes na consciência, e mesmo na inconsciência, do pesquisador. Não obstante, esta pesquisa procura o estatuto da “cientificidade” e da “objetividade”, não pela exclusão das valorações, mas procurando percebê-las e exercendo sobre elas controle crítico.

A ciência não descobre, cria, e o ato criativo protagonizado por cada cientista e pela comunidade científica no seu conjunto tem de se conhecer intimamente antes que conheça o que com ele se conhece do real. Os pressupostos metafísicos, os sistemas de crenças, os juízos de valor não estão antes nem depois da explicação científica da natureza ou da sociedade. São parte integrante dessa mesma explicação. [...] A razão por que privilegiamos hoje uma forma de conhecimento assente na previsão e no controle dos fenômenos nada tem de científico. É o juízo de valor. A explicação científica dos fenômenos é autojustificação da ciência enquanto fenômeno central da nossa contemporaneidade. A ciência é, assim, autobiográfica (SANTOS, 1988, p. 19).

Aqui também reside a nossa explicação para o uso indistinto do termo capoeira por todo o trabalho – seja para referir-se sobre capoeira (expressão de luta, dança, jogo, arte etc.) ou sobre o sujeito que se expressa. Os mais de dez anos de conversas com antigos mestres, prática, ensino, participação em diversos eventos conjugados aos estudos sobre as diversas

formas que a capoeira assume no correr de sua história, nos revelaram a íntima relação da capoeira com os capoeiras. Vejamos a explicação de Capoeira (2003, p. 221):

É muito importante que o capoeirista compreenda isto: a capoeira não se desenvolve e se modifica apenas por si só. Ela não se modifica, apenas, pela contribuição que este ou aquele mestre vai dando num determinado período. É importante entender que a capoeira – como um todo – reage a acontecimentos políticos e econômicos de cada época; os que acontecem no Brasil e no resto do mundo também.

O *corpus* deste estudo se estrutura a partir do método dialético dialógico nas buscas por perceber a complexa realidade histórico-social-cultural-político-econômica em que se encontrava e se encontra a capoeira e, assim, visualizar articulações com os globalismos localizados, localismos globalizados, cosmopolitismo subalterno e insurgente e o patrimônio da humanidade (SANTOS, 2008).

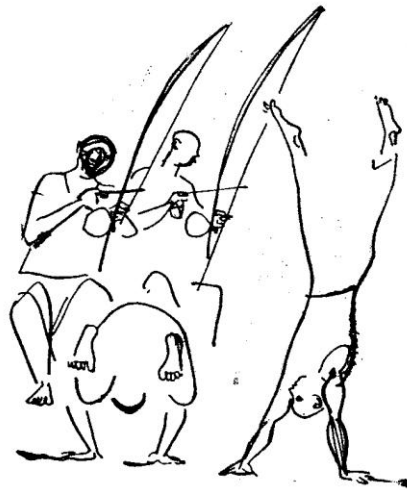
Utilizamos métodos histórico de abordagem (história documental, oral e memória), não para reconstrução histórica da capoeira, mas para depreender como a capoeira se aproxima dos direitos humanos objetivando a construção de novas alternativas ao modelo ocidental e universalizante dos direitos humanos.

Ainda se procedeu ao exame histórico-bibliográfico por meio de artigos editados em meio eletrônico e alguns livros e revistas editados em meio físico que, mesmo superficialmente, tratem dos direitos humanos, da promoção da cidadania e da capoeira, de modo a relacioná-los para desenvolver o estudo que pretendemos empreender.

O trabalho está estruturado em três capítulos: o segundo capítulo, intitulado **Os Direitos Humanos em Jogo: Universalismos versus Interculturalismos**, divide-se em três itens onde realizamos uma breve análise crítica da historicidade e universalismo dos direitos humanos cujo referencial é ocidental e hegemônico. Neste capítulo, fazemos alusão a novas proposituras multiculturais emancipatórias e contra-hegemônicas dos direitos humanos. No terceiro capítulo, sob o título **O Movimento da Capoeira: “Jogo de Dentro, Jogo de Fora” com a Hegemonia e a Contra-Hegemonia**, também dividido em três itens, destacamos os discursos (eixos de construção de identidade dos capoeiras) e algumas estratégias que conduziram a capoeira nas negociações socioeconômica-política-culturais com a cultura hegemônica a fim de alcançar a sobrevivência e inserção no mundo globalizado. E, por último, o quarto capítulo: **A “Volta-ao-Mundo” da Capoeira: Perspectivas de um Saber “Subalterno e Marginalizado”** sobre os Direitos Humanos, concentramos nossas forças para aproximar os processos de socialização da educação em/para os direitos humanos e a capoeira

a partir da experiência dos Festivais Internacionais da Arte Capoeira propostos pela ABADÁ-Capoeira com temáticas atinentes aos direitos humanos.

CAPÍTULO II



2 OS DIREITOS HUMANOS EM JOGO: UNIVERSALISMOS VERSUS INTERCULTURALISMOS

2.1 ESCORÇO HISTÓRICO DOS DIREITOS HUMANOS

Urubu come folha?
É conversa fiada! [coro]

(D. P.)

Em diversos momentos da nossa vida social e contemporânea nos deparamos com a problemática dos direitos humanos, sendo uma terminologia universalmente consolidada a partir da moderna cultura político-jurídica ocidental³.

Desta feita, para o breve exame do percurso histórico-conceitual dos direitos humanos, faz-se necessário uma maior reflexão em torno das idéias presentes na Modernidade⁴ – movimento que rompe com a maneira de viver e de pensar do mundo antigo e medieval – período que se constitui a partir das grandes descobertas geográficas e seu desdobramento no colonialismo e na criação de um mercado mundial (capitalismo)⁵, nos séculos XV/XVII, e que se consolidou, enquanto projeto sociocultural hegemônico e universalizante, no século XVIII e meados do século XIX.

Tal preocupação assenta-se, especialmente, em não desconsiderar, no correr de nossas análises, o lugar social de onde lançamos “nosso olhar” e falamos, enquanto latino-

³ Nossa pretensão inicial busca, ainda que incipientemente, suplantar a carência de alguns “guias práticos” de história dos direitos humanos, que insistem em apresentá-los sob uma visão linear, simplista e unilateral.

⁴ Iniciamos nosso exame histórico a partir da modernidade porque é nela que se investe uma ruptura nos vários campos do saber humano. Não significa, porém, afirmar que, com a “virada antropológica”, os modos de pensar e viver no mundo antigo e medieval desapareceram. Houve, também, continuidade entre a tradição antiga e a moderna: seja pela permanência das tradições religiosas nas sociedades modernas e contemporâneas, ou no restabelecimento dos conceitos religiosos ao adquirirem significado próprio na modernidade através dos processos de tradução numa linguagem secularizada e laica. Conforme Kumar, as obras: *Ensaio* (1580), de Montaigne; *Advancement of Learning* (1605) e *Novum organum* (1620), de Francis Bacon; e o *Discurso do Método* (1637), de Descartes, fundam as bases da modernidade (1995, p. 87).

⁵ A expansão da civilização européia sobre o resto do mundo corporificava, para Marx, a História Universal, que é, de fato, a história da criação do mercado mundial, antes preconizado por Hegel tendo como sujeito o Espírito do Mundo: “Na história existente até o momento é certamente um fato empírico que os indivíduos singulares, com a transformação da atividade em atividade histórico-mundial, tornam-se cada vez mais submetidos a um poder que lhes é estranho (uma opressão que representava como uma astúcia do assim chamado Espírito do Mundo – *Weltgeist*), um poder que se tornou mais maciço e se revela, em última instância, como mercado mundial” (MARX; ENGELS, 1982, p. 53-54).

americanos e, especialmente, brasileiros, a fim de prestarmos mais atenção a alguns aspectos contraditórios de universalização dos direitos humanos. Sem, contudo, cairmos num relativismo epistemológico e cultural⁶, ao tentarmos construir uma posição ética e política fundada em algum princípio absoluto, já que foi em nome de alguns deles – a natureza humana e/ou o progresso, por exemplo – que, historicamente, muitas aspirações emancipatórias se traduziram em violência e atrocidades, sobretudo no Sul global⁷.

Inicialmente, faz-se imprescindível, neste debate⁸, recorrermos a uma sucinta crítica da razão capitalista e colonialista, heranças da modernidade, o que implicará na avaliação e no esforço em articular uma aproximação entre educação em/para direitos humanos e capoeira, a fim de vislumbrarmos e arrojarmos novos olhares sobre a temática dos direitos humanos⁹.

Voltemos nossas análises para o século XVII e busquemos ali as raízes do projeto científico da modernidade, isto é, uma ciência preocupada em exercer o domínio sobre a natureza e sobre a sociedade.

Essa idéia de domínio sobre a natureza é um desdobramento do humanismo renascentista, em que o Homem, na condição de sujeito do conhecimento, é capaz, no sentido de humanidade, de determinar suas ações sem precisar recorrer a forças transcendentais para regulá-las. Busca-se, assim, exercer um domínio sobre a totalidade do real. Para isso, ele cria

⁶ “Do ponto de vista da pragmática da emancipação social, o relativismo é encarado como ausência de critérios de hierarquias de validade entre diferentes formas de conhecimento, é uma posição insustentável porque torna impossível qualquer relação entre conhecimento e sentido de transformação social. Se tudo vale igualmente como conhecimento, todos os projetos de transformação social são igualmente válidos ou, o que é o mesmo, são igualmente inválidos” (SANTOS, 2008, p. 43).

⁷ O professor e sociólogo português Boaventura de Sousa Santos compreende o Sul global como uma metáfora do sofrimento humano a partir das experiências das vítimas que toleraram (e ainda toleram) o encobrimento/destruição epistemológica de seus saberes, bem como a limitação de suas possibilidades emancipatórias em face do capitalismo moderno. É, também, compreendida como metáfora cultural, como modo de sugerir tanto a dominação sociocultural como a subordinação socioeconômica. O Sul também está espalhado, embora desigualmente, pelo mundo inteiro, ou seja, tanto no Oriente como no Ocidente, tanto no Norte quanto no Sul. Significa, finalmente, a forma de sofrimento humano causado pela modernidade capitalista. Tal como o Oriente, o Sul é um produto do império. A construção da subjetividade do Sul – diz o autor – pressupõe a desfamiliarização tanto em relação ao Norte imperial como em relação ao Sul imperial, sendo esta mais difícil, uma vez que a epistemologia imperial representou o “outro” como incapaz de se representar a si próprio: “A subjectividade do Sul constitui o momento de solidariedade na construção de uma tópica para a emancipação. O objectivo é construir um círculo de reciprocidade muito mais vasto do que aquele que a modernidade propõe, ou seja, uma Sorge que não pode deixar de ser simultaneamente local e transnacional, imediata e inter-geracional. A subjectividade do Sul significa a capacidade e a vontade para um vasto exercício de solidariedade. O seu objectivo é a construção de um Sul não imperial como uma tarefa que precede a eliminação da dicotomia imperial entre o Norte e o Sul e a sua substituição por outras formas, muitas e variadas como seria desejável, de diferenciação igualitária, isto é, de diferença sem subordinação” (IDEM, 2007, p. 378).

⁸ Este debate nos remete ao tema da razão herdada da modernidade ocidental que, além de capitalista, também o é colonialista, o que implica na avaliação, através do pensamento pós-moderno de oposição preambular, a concepção pós-colonial de oposição, de Santos (2008), na necessidade de se formular parâmetros e propostas direcionadas a uma ponderada prática educativa em/para os Direitos Humanos.

⁹ Esta aproximação entre educação em/para os direitos humanos e capoeira será melhor desenvolvida no quarto capítulo de nosso trabalho.

instrumentos teóricos e práticos para determinar, dizer, representar o que é o real. Nesse momento, transforma-se num observador que se distancia das coisas para dominá-las.

René Descartes (1596-1650), por sua vez, concebeu o sujeito sob a égide de sua filosofia da consciência¹⁰ e, ao instituir a razão como possibilidade de todo ser humano, retirou-a do plano divino e a circunscreveu no âmbito humano, iniciando, assim, o movimento de desencantamento e humanização do mundo. Nesse período, a cisão cartesiana entre sujeito e objeto, *res cogitans* e *res extensa*¹¹, simbolicamente, inaugura a modernidade, revolucionando o modo de ser, de pensar e de explicar o mundo.

No século XVIII, o Iluminismo preserva certos preceitos da razão cartesiana, mas vai além, ao agregar à razão funções transformadoras, aperfeiçoadoras, libertadoras e emancipatórias. Os iluministas “acreditavam que a sociedade humana e o homem individualmente podiam ser aperfeiçoados pela mesma aplicação da razão, e que estavam destinados a seu aperfeiçoamento na história” (HOBSBAWM, 2004, p. 326). Essas compreensões ficam explícitas nos princípios gerais que conduziram a razão iluminista: a) tudo deve render-se ao crivo da razão; b) a razão deve criticar-se; c) a racionalidade científica é o guidão da humanidade rumo ao progresso com perspectivas de suplantar, até mesmo, as desigualdades sociais. A modernidade emerge como uma promessa de um novo mundo, com plenas condições para concretizar o avanço da humanidade em todos os sentidos: social, político, econômico, cultural e ético.

A promessa iluminista de emancipação estruturava-se na crença no progresso provindo do conhecimento técnico, o qual resultaria no bem-estar da humanidade. Sua força derivava das ciências naturais, sobretudo da matemática e da física, que haviam revolucionado o século XVII. Assim, no correr do século XVIII, a convicção no progresso do conhecimento humano, por meio do controle sobre a natureza, fez da ciência, especialmente a ciência positiva, o método por excelência de aferição da verdade, isto é, do conhecimento. O positivismo é uma ciência cuja gênese ocorre num contexto de secularização do

¹⁰ Descartes (2004) considera que todo conhecimento do real encontra seu fundamento no intelecto. O pensamento, faculdade superior do sujeito, funda-lhe o conhecimento. A razão – julgamento racional –, única via capaz de balizar nossas vontades, busca impedir que a alma se torne cativa de determinadas paixões e se furte àquelas que se apresentem nocivas à nossa existência. Assim, o atributo superior do sujeito é sempre o entendimento, pois permite o acesso à verdade e a vitória contra as tentações do sensível.

¹¹ O sujeito cartesiano surge para a filosofia cindido em alma e corpo (dualismo psicofísico). O pensamento, faculdade da alma (*res cogitans*) do sujeito cognoscente, determina as bases de todo conhecimento possível e impõe-se como única via de acesso à verdade. Este atributo que lhe é superior, permite ao sujeito cartesiano ser dotado de consciência e razão (subjetividade consciente), a capacidade de conhecer a si mesmo através da reflexão e o mundo exterior que o circunda, mediante apreensão. A existência do homem deduz-se do fato de ele pensar e construir as bases de todo conhecimento possível (*cogito, ergo sum*) (IDEM, 2000).

conhecimento. Pode-se afirmar, a partir da reflexão de Horkheimer e Adorno (1973, p. 11) sobre a sociologia, que também a ciência positiva:

Nasceu da vontade de emancipar o conhecimento dos credos religiosos e da especulação metafísica. Mediante uma rigorosa fidelidade aos fatos, também se esperava atingir neste campo a objetividade de que eram modelo as ciências naturais, empíricas de um lado e matemáticas por outro.

O movimento das “luzes” traz em seu bojo a promessa do surgimento de um indivíduo emancipado, de pensamento secular e livre. Originariamente, o Iluminismo ofertava, segundo Horkheimer e Adorno (1985, p. 19), a promessa de esclarecimento, com o objetivo de “livrar os homens do medo e de investi-los na posição de senhores”; a meta era “dissolver os mitos e substituir a imaginação pelo saber”, ou seja, no sentido mais amplo do progresso do pensamento, o programa da modernidade era: desencantar/desmistificar o mundo para esclarecê-lo. A razão, através do conhecimento e pela educação – no sentido amplo de cultura, buscava superar a magia e a superstição da terra.

A concepção de progresso é a pedra angular do “edifício” da sociedade burguesa iluminista, a qual se funda na razão, na ciência e no capitalismo (liberalismo). Hipoteticamente, uma sociedade apegada a tais pressupostos deveria “não somente criar um mundo de plena distribuição material, mas também de crescente esclarecimento, razão e oportunidade humana, de avanço das ciências e das artes, em suma, um mundo de contínuo progresso material e moral” (HOBSBAWM, 2007, p. 19). O progresso era enxergado como algo tão natural quanto o capitalismo. E, assim, o progresso da produção estava intimamente ligado ao progresso das artes, das ciências e da civilização, ou seja, da cultura em geral. Hobsbawm nos revela que as transformações sociais, econômico-industrial, políticas e culturais advindas da “dupla revolução” (Francesa e Industrial) demonstraram, incontestavelmente, o triunfo de uma nova sociedade gerada no seio do capitalismo liberal burguês. A história deste período relata a primazia, não da liberdade e/ou da igualdade, mas em geral “da classe média ou da sociedade ‘burguesa’ liberal” (2004, p. 16).

A emergência de um sistema de trocas notadamente capitalista – modo de produção dominante na Inglaterra, na França, na Alemanha, nos Estados Unidos da América do Norte e na Suécia –, no final do século XVIII ou meados do século XIX¹², coincidiu com a consolidação do paradigma da modernidade nos países centrais, enquanto projeto

¹² Precisar o período histórico de desenvolvimento capitalista, em cada um desses países, não é tarefa fácil, mesmo porque os diferentes processos de industrialização deram-se em tempos e condições distintos.

sociocultural. Nesse período, o percurso histórico da modernidade está, inexoravelmente, vinculado ao desenvolvimento do capitalismo naqueles países.

Antes de descrever essa trajetória, Santos (1999) estrutura o projeto sociocultural da modernidade a partir de duas tensões dialéticas, quais sejam: o Pilar da Regulação, formado por três princípios: do Estado, que tem Hobbes como principal formulador; do mercado, presente na obra de Locke, e da comunidade, desenvolvida no correr da filosofia política de Rousseau; e, o Pilar da Emancipação, constituído por três lógicas: a da racionalidade estético-expressiva da arte e da literatura, a da racionalidade moral-prática da ética e do direito e a da racionalidade cognitivo-instrumental da ciência e da técnica. O resultado advindo da inter-relação dos pilares e dos princípios e das lógicas, todos conectados por cálculos de correspondência¹³, demonstra a complexidade interna, a riqueza e diversidade das idéias novas, bem como as interações entre elas, que manifestam quão ambicioso e revolucionário é o projeto da modernidade ocidental. Contudo, adverte o próprio autor, “as possibilidades são infinitas mas, por o serem, contemplam tanto o excesso das promessas como o déficit do seu cumprimento” (1999, p. 77-78).

Analisaremos, *en passant*, os desdobramentos históricos da aliança do capital com o projeto sociocultural da modernidade e, para tanto, os recortamos em três grandes períodos históricos: o do capitalismo liberal, que perpassou quase todo século XIX; o do capitalismo organizado, que emergiu nos fins do século XIX e teve seu apogeu no entre guerras e nas décadas seguintes à Segunda Guerra Mundial; e o do capitalismo desorganizado¹⁴, que se revelou, em geral, dos finais da década de setenta até hoje (IDEM, 1999, p. 79).

O projeto da modernidade, no período do capitalismo liberal, historicamente, excedeu-se no cumprimento de algumas promessas, tanto no plano social como no político, e, por isso, inviabilizou a execução de outras. Os choques sem mediações entre os ideais de solidariedade e de identidade, de justiça e de autonomia, de igualdade e de liberdade conduziu o projeto da modernidade à vocação de globalidade e cotidianidade, além de minimizar suas possibilidades nos princípios e lógicas dos pilares de tal projeto. No tocante à regulação, a

¹³ Santos apresenta-nos a predileção nas articulações entre as lógicas da emancipação com os princípios da regulação: “A racionalidade estético-expressiva articula-se privilegiadamente com o princípio da comunidade, porque é nela que se condensam as idéias de identidade e comunhão sem as quais não é possível a contemplação estética. A racionalidade moral-prática liga-se preferencialmente ao princípio do Estado, na medida em que a este compete definir e fazer cumprir o mínimo ético para o que é dotado de monopólio da produção e da distribuição do direito. Finalmente, a racionalidade cognitivo-instrumental tem uma correspondência específica com o princípio do mercado, não só porque nele se condensam ideias da individualidade e da concorrência, centrais ao desenvolvimento da ciência e da técnica, como também porque, já no século XVIII, são visíveis os sinais da conversão da ciência numa força produtiva” (IDEM, 1999, p. 77).

¹⁴ Santos o define como capitalismo desorganizado porque é nesse período que as várias formas de organização, presentes no curso do capitalismo organizado, ruíram (1999, p. 79).

idéia de construção harmônica entre os princípios do Estado, do mercado e da comunidade desfez-se através do avanço sem precedentes do princípio do mercado, da redução do princípio da comunidade, quase totalmente, e do desenvolvimento ambíguo do princípio do Estado através da pressão exercida pelo dualismo político Estado-sociedade civil e da articulação com o princípio do *laissez faire*. As lógicas de racionalidade expressas pelo pilar da emancipação progredem em consonância com os processos de especialização e de diferenciação funcional, que lhes concedem maior autonomia e, por conseguinte, dificultam a articulação entre si e sua interpenetração no cotidiano. Apesar desta ambiguidade na tensão emancipatória, é nesse período que se inicia, como entende Santos (1999, p. 82), a organização de manifestações sociais – no campo da racionalidade estético-expressiva, de forma elitista, constituída pelo idealismo romântico e pelo grande romance realista; e no campo da racionalidade moral-prática, de forma marginalizada, constituída por projetos socialistas radicais, o socialismo utópico e o socialismo científico – que já representam a reação ao déficit de cumprimento das promessas da modernidade.

Já o segundo período, de capitalismo organizado, caracteriza-se pelo processo histórico de concentração/exclusão, ou seja: preocupa-se em identificar dentro da sociedade capitalista o que seria impossível e possível de cumprir por intermédio do projeto da modernidade e concentra-se no possível, como se fosse a única alternativa, tornando quase irreversível o déficit para, mais tarde, eliminá-lo. Este processo histórico produz, em cada um dos pilares (regulação e emancipação) e nas relações entre eles, articulações mais coesas e ajustamentos mais afinados. No pilar da regulação, o princípio do mercado expande-se continuamente, assume novas configurações ao romper com os quadros institucionais e percorre novos caminhos antes limitados. O princípio da comunidade é rematerializado, social e politicamente, pela emergência das práticas de classe e da conversão em políticas classistas decorrentes do avanço industrial, da expansão do operariado e da universalização do sufrágio. O princípio do Estado apresenta-se como agente ativo das transformações no mercado e na comunidade, ao passo que, continuamente, se adéqua a tais transformações, seja na regulamentação dos mercados ou na formulação de legislações notadamente sociais concebidas no âmbito do Estado-Providência. As mudanças simbolizam a passagem da cultura moderna ao modernismo (IDEM, 1999, p. 84); no pilar da emancipação, as transformações foram tão intensas como as do pilar da regulação, mas aqui a tensão emancipatória tendeu a um alinhamento com a tensão regulatória. Nesse pilar, as tendências para a especialização e diferencialização funcional nas lógicas da racionalidade confirmam-se. É o período em que a arte torna-se autônoma; cultura erudita e cultura de massa contrapõem-

se. Na racionalidade cognitivo-instrumental, evidencia-se o surgimento das várias epistemologias positivistas desinteressadas pelos valores e pela política, demasiadamente especializadas, além de avocarem para si o estatuto de verdade e de imunidade diante dos saberes do senso comum. Na racionalidade moral-prática, o Estado interage na busca de soluções legislativas e, em contrapartida, os cidadãos adotam uma postura leniente diferente das do capitalismo liberal; o direito, por sua vez, transveste-se numa ciência jurídica asséptica, dogmática e formalista.

O mais importante reter neste processo é que a representação luxuriante do campo cognoscível e racional vai de par com uma ditadura das demarcações, com o policiamento despótico das fronteiras, com a liquidação sumária das transgressões. E, nesta medida, o pilar da emancipação torna-se cada vez mais semelhante ao pilar da regulação. A emancipação transforma-se verdadeiramente no lado cultural da regulação, um processo de convergência e de interpenetração que Gramsci caracteriza eloqüentemente através do conceito de hegemonia (IDEM, 1999, p. 86).

Por fim, alcançamos o capitalismo desorganizado, terceiro período em nossa linha do tempo, que representa a consciência da irreparabilidade do déficit deixado pelo período anterior e dos sinais de exaustão do projeto da modernidade em buscar alternativas a esse déficit. As dicotomias entre regulação e emancipação não se sustentam, o que era uma tendência no capitalismo organizado consolida-se e, desta forma, o pilar da emancipação transformou-se em regulação. No pilar da regulação, o princípio do mercado excedeu-se, sobremaneira, da esfera econômica e afetou os princípios do Estado e da comunidade em decorrência do advento do neoliberalismo¹⁵. No princípio da comunidade, os movimentos classistas perdem, continuamente, o poder negocial frente ao Estado e diluem-se, tanto na base material quanto na lógica de vida, em novos movimentos sociais, a exemplo dos pós-materialistas: feministas, anti-racistas, ecologistas etc. O princípio do Estado sentiu as transformações, mas ainda segue sua lógica própria, e, assim, o Estado nacional rendeu-se às privatizações, desregulação da economia e retração das políticas sociais, esta ocasionada, em especial, pela crise do Estado-Providência. O quadro de excessos e déficits da estratégia moderna também desemboca no pilar da emancipação, a lógica cognitivo-instrumental bem representa esse panorama, pois, à medida em que se alia aos interesses neoliberais, esgota suas possibilidades, transformando-se numa lógica de dominação e de regulação que repercutem no mundo. Santos exhibe a idéia de modernização:

¹⁵ No próximo item, iremos nos ater aos efeitos desta política nos planos econômico, político e social dos pilares da regulação e da emancipação.

Em voga nos anos sessenta, como suporte ideológico do imperialismo norte-americano na América Latina, a modernização volta agora à ribalta, em segunda geração, no processo de ‘reconstrução’ da Europa Central e de Leste. Em ambas as gerações mantém intacto o seu carácter redutor e excludente face à ideia anterior do modernismo na medida em que elimina o valor da autonomia dos processos sociais e políticos nacionais no mundo menos desenvolvido e os subjugava aos interesses dos países centrais sob o pretexto de não haver outro modelo de desenvolvimento senão o que estes seguiram (1999, p. 90).

A lógica moral-prática também relaciona-se com os dilemas deste terceiro período: o afastamento da autonomia e subjetividade, valores modernos, da prática política; a autosuficiência da regulamentação jurídica ao se renovar continuamente e, por isso, não oferecer condições para o cidadão apegar-se ao bom senso ou senso comum, inabilitando-o para uma reflexividade além do direito posto; por fim, a modernidade nos confiou uma ética individualista, uma micro-ética liberal (APEL, 1984 apud SANTOS, 1999, p. 91), incapaz de nos responsabilizar pelos acontecimentos globais. Na lógica estético-expressiva, houve o esgotamento da alta cultura, que não mais se sustenta pela maneira absorta como é contemplada ou pelo preço com que é comercializada.

Santos ainda descreve a modernidade ocidental como um projeto originariamente colonialista. Considera que as tensões dialéticas características da modernidade ocidental, regulação e emancipação, só se ajustaram às realidades dos países centrais; e que os colonizados foram excluídos dessa tensão e lhes restou, apenas, “‘optar’ entre a violência da repressão e a violência da assimilação” (2008, p. 36).

Nas metrópoles, a emancipação do homem deu-se através das lutas, dos conflitos e das guerras, grande parte, orientadas pela conquista de alguns direitos fundamentais: liberdade, igualdade ou solidariedade; já nas colônias da América do Sul, da África e da Ásia, as lutas, os conflitos e as guerras que legitimaram as estratégias de emancipação do homem no Ocidente propagaram-se através das violações a todos aqueles direitos fundamentais. Os “outros” participaram do plano da modernidade como vítimas.

Pelo exposto, percebemos como as lógicas liberais e colonialistas hegemônicas, enquanto projeto cultural ocidental para a humanidade, construíram-se desde sua formação até os dias atuais. Não podemos esquecer que a “missão” universalizante dos direitos humanos também foi empreendida dentro destas lógicas hegemônicas. É neste âmbito macro-histórico que condiciona a nossa análise no tocante aos processos de “universalização” dos direitos humanos e, mais adiante, ao fenômeno da globalização.

Notamos que o surgimento dos direitos humanos, modernamente compreendidos, nos séculos XVII e XVIII, conectou-se à ascensão da burguesia e de seus ideais, sobretudo a

doutrina filosófica-jurídica do jusnaturalismo¹⁶, nas revoluções liberais. O resultado destes movimentos revolucionários culminou na constituição de vários documentos: na Inglaterra, a Declaração de Direitos (*Bill of Rights*), de 1688/1689; nos Estados Unidos da América do Norte, a Declaração de Direitos do Estado da Virgínia, de 1777; e, na França, a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, de 1789. O Estado não mais podia intervir na esfera privada dos cidadãos, mas apenas garantir-lhes o exercício dos direitos subjetivos “naturais”.

Mais tarde, as premissas que levaram à ascensão da burguesia ao poder, ecoaram sobre o mundo. Ao tempo que os liberais proclamavam a universalização dos direitos, crescia o alcance do mercado mundial que impulsionara a criação e a, “consequente”, expansão do capitalismo em escala mundial, no século XIX, excluindo boa parte da humanidade do gozo dos direitos liberais. O movimento colonialista europeu (imperialismo) tomava novo impulso nos continentes africano e asiático. O modelo hegemônico de Estado, de cidadania e de democracia europeia, construído a partir de um referencial branco, heterossexual, masculino, cristão, buscava moldar os “outros” a tais configurações.

Nesse percurso histórico, deparamo-nos com acontecimentos centrais para a consolidação, ainda que formalmente, da pretensão liberal traduzida na Declaração Universal dos Direitos Humanos (DUDH), em 1948. Após os horrores e as barbáries cometidas durante a Segunda Guerra Mundial (1939-1945), a Organização das Nações Unidas (ONU) mobiliza-se na consecução de respostas ao disparate do plano liberal e, assim, expede a DUDH, documento elaborado dentro dos contornos da tradição ocidental moderna, que declara como principais pressupostos: a natureza humana universal, a dignidade do indivíduo e a ordem social democrática¹⁷.

Mais além, a sociedade contemporânea pós-guerra e, sobretudo, pós anos setenta, complexifica-se e diversifica-se, como resultado tanto de processos de âmbito socioeconômico (como os intensos deslocamentos demográficos intercontinentais de mão-de-obra e mudanças nos contornos da sociedade mundial devido à reestruturação do mercado de trabalho) quanto de processos de cunho político-ideológico-cultural.

Com a queda do muro de Berlim, em 1989, e a conseqüente derrocada de, aproximadamente, quarenta anos de regime bipolar no mundo, marcados pela contraposição

¹⁶ Suas bases teóricas fundam-se, especialmente, em dois núcleos: os “direitos naturais” (liberalismo) e a “soberania popular” (democracia). Seus principais teóricos foram Locke e Rousseau.

¹⁷ Raimundo Panikkar, ao eleger estes três pressupostos, não pretende afirmar que estivessem nas mentes dos formuladores da DUDH. Todavia, declara que há evidências de que tal declaração foi construída claramente em consonância com as tendências históricas do mundo ocidental, durante os três últimos séculos, e em sintonia com determinada antropologia filosófica ou humanismo individualista, o que contribuiu para justificá-los (2004, p. 216).

político-ideológica entre Leste e Oeste e pela estratégia de recíproca dissuasão termonuclear dos dois blocos, o mundo, agora descortinado, enxerga com maior clareza um evento de grandes proporções e de enorme alcance desde as últimas décadas do século passado e na inauguração do século XXI, quer seja: a globalização¹⁸.

Neste sentido, os direitos humanos, conceitualmente concebidos no contexto da civilização europeia como momentos de sua história, estão, desde sua formação, intimamente relacionados com o processo que buscou fazer da história da Europa, simbólica e ideologicamente, a história do Mundo. Por isso, não podemos negar a indissociabilidade deste processo, que culminou na criação e na consolidação dos direitos humanos, com a expansão do capital e suas articulações com o colonialismo.

Desse modo, percebemos que o projeto sociocultural da modernidade ocidental destoou ao cumprir em demasia algumas de suas promessas e inviabilizar o cumprimento das restantes. Estas, num primeiro momento, foram reduzidas; mais tarde, tornaram-se irreversíveis a ponto de se tentar eliminar a própria idéia de déficit. Em suma, houve uma discrepância dinâmica, as expectativas do futuro excederam as experiências do presente.

Diante deste panorama, a emergência de um outro paradigma epistemológico, social e político, já desponta num horizonte de possibilidades. As pendências abertas pelo paradigma moderno não perderam a legitimidade ideológica, talvez reconsiderá-las ou, mesmo, reinventá-las, a partir de outros referenciais socioculturais, seja uma das várias alternativas para o preenchimento dos déficits negligenciados pelo modelo hegemônico da modernidade.

É nesse ambiente histórico de transição dos paradigmas¹⁹ que parece triunfar a tese de Francis Fukuyama, para quem vivemos o fim da história e o tempo do último homem (1992, p. 39 e ss). Com a vitória da modernidade e do capitalismo, particularmente após a queda do muro de Berlim, estariam sepultadas todas as utopias. A construção histórica da burguesia internacional, que ela própria fizera de si mesma, portentosa de vitórias, deparou-se sempre com grandes desafios, a exemplo dos enfrentamentos com as classes dominantes do

¹⁸ À luz do pensamento de Santos (2008) discorreremos, no próximo item deste capítulo, acerca das várias concepções de globalização propostas pelo referido autor e os diversos significados que os direitos humanos podem assumir nas diferentes globalizações.

¹⁹ A teoria central de Kuhn sustenta que a ciência se desenvolve, durante certo tempo, a partir da aceitação, por parte da comunidade científica, de um conjunto de teses, pressupostos e categorias que formam um paradigma, ou seja, um conjunto de normas e tradições dentro do qual a ciência se move e se orienta. Para o autor, o conhecimento científico não cresce de modo cumulativo e contínuo, ao contrário, esse crescimento é descontínuo, opera por saltos qualitativos (ocorrem nos períodos de desenvolvimento científico, em que são questionados e postos em causa os princípios, as teorias, os conceitos básicos e as metodologias que, até então, orientavam toda a investigação e toda a prática científica), que não se podem justificar em função de critérios de validação do conhecimento científico. A justificação do autor inaugura um discurso que privilegia os aspectos históricos e sociológicos na análise da prática científica, desvalorizando os aspectos lógico-metodológicos de outras tradições da filosofia da ciência (KUHN, 1998, p. 43).

antigo regime (clero e nobreza), com a dos trabalhadores e, ainda hoje, para não se desvincular da imagem do progresso, constrói inimigos exteriores como grupos feministas, gays, anti-raciais, tradicionais (índios, camponeses, etc), não-escolados, não-ocidentais. Não haveria mais espaço para soluções exógenas às concepções universalizantes da modernidade ocidental e, por isso, teriam sido escusadas e supérfluas todas as lutas políticas.

A teoria do fim da história (FUKUYAMA, 1992) apregoa a alta consciência da burguesia internacional, o que, para alguns pós-modernos, representa a consumação do projeto sociocultural e epistemológico da modernidade (KUMAR, 1995, p. 78). Considerando o encerramento deste projeto, por parte de diversas correntes do pensamento pós-moderno, que nos países centrais onde a modernidade “realizou” seus maiores propósitos, faz-se mister a insurgência de um novo paradigma para efetivar este período transacional. Portanto, a teoria do fim da história abre frestas na porta que cerra as possibilidades do futuro.

Mas devemos observar, com algumas reservas, a anunciação de um paradigma pós-moderno que enfatiza a fragmentação, a efemeridade, a descontinuidade²⁰ e o caos, como profetizam alguns autores que sustentam esta corrente:

O pós-modernismo, no entanto, vê a si mesmo de modo bem mais simples: na maioria das vezes, como um movimento determinado e deveras caótico voltado para resolver todos os supostos males do modernismo. Mas, quanto a isso, creio que os pós-modernistas exageram quando descrevem o moderno de maneira tão grosseira, quer caricaturando todo o movimento modernista a ponto de, como o próprio Jencks admite, “acusar a arquitetura moderna de se ter tornado uma forma de sadismo que está ficando fácil demais”, quer isolando uma tendência de modernismo (althusserianismo, brutalismo moderno ou seja o que for) para criticar como se fosse todo o movimento. Houve, afinal, muitas correntes no modernismo, e os pós-modernistas ecoam de maneira bem explícita algumas delas (Jencks, por exemplo, remonta ao período de 1870-1914, e até às confusões dos anos 20, ao mesmo tempo que inclui o Mosteiro de Ronchamp, de Le Corbusier, como importante precursor de um aspecto do pós-modernismo). As metanarrativas que os pós-modernistas desdenham (Marx, Freud e até figuras ulteriores como Althusser) eram muito mais abertas, nuançadas e sofisticadas do que os críticos admitem. Marx e muitos marxistas (penso Benjamin, Thompson, Anderson, entre outros) tinham olho para o detalhe, para a fragmentação e para a disjunção, olho que com frequência é substituído por uma caricatura nas polêmicas pós-modernas. O relato de Marx sobre a modernização é notavelmente rico em percepções das raízes do modernismo e da possibilidade pós-moderna (HARVEY, 2009, p. 110-111).

Como foi dito acima, o projeto da modernidade cumpriu em excesso suas promessas e, por outro lado, negligenciou o cumprimento dos déficits. Julgar o arremate deste projeto representa que tanto cumpriu em excesso as promessas como os déficits irreparáveis. Esta intensidade desmedida e o afunilamento nas realizações, em que se concentra o plano

²⁰ A exemplo de autores como Rorty (1979), Lyotard (1979), Baudrillard (1984), Jameson (1991), entre outros, que pertencem a esta corrente do pós-modernismo dominante, segundo Santos (2008).

moderno, constitui a situação atual, que carece de alternativas que as reconsidere ou, até mesmo, as reinvente. A relação entre o moderno e o pós-moderno comporta momentos de ruptura e de continuidades²¹, talvez a combinação entre estes momentos possa orientar a transição paradigmática.

É nesse sentido que Santos (2008, p. 15) difere do que, convenientemente, denominou de pós-modernismo celebratório²²:

A minha crítica da modernidade ocidental – concebida, quer como paradigma epistemológico, quer como paradigma sócio-cultural – nunca se identificou com as concepções pós-modernas dominantes entre autores do Atlântico Norte. Nunca deixei que a crítica dos modos modernos de transgressão boicotassem a ideia de transgressão. Nunca perdi de vista que a desconstrução da modernidade e da crítica moderna da modernidade não deveria envolver a desconstrução da aspiração de uma sociedade mais justa e mais solidária, e muito menos o desarme das lutas de resistência contra a injustiça e a opressão. Pelo contrário, foi o rearme, não o desarme, o que moveu o meu trabalho teórico, crítico e analítico. Daí a minha caracterização do tempo de transição que vivemos: confrontamos problemas modernos (igualdade, liberdade, fraternidade, paz) para os quais não há soluções modernas, dadas as inadequações reveladas pelo liberalismo, o progresso, o marxismo, a revolução e o reformismo. Talvez por isso alguns de meus comentadores viram na minha teoria mais modernidade do que pós-modernidade. Como quer que seja, a verdade é que recusei a ter uma concepção pós-moderna da pós-modernidade. Daí a caracterização da minha posição como o pós-modernismo de oposição.

A posição perfilhada por Santos, pós-modernismo de oposição, resulta da tentativa de reinvenção da idéia de transformação emancipatória da sociedade, em contraposição à astúcia da modernidade ao realizar o processo de concentração/exclusão²³. O autor também aponta, dentro dos dois pilares da modernidade, o princípio da comunidade na regulação social e a lógica estético-expressiva na emancipação social, outrora marginalizados pelas concepções dominantes da modernidade, como referências para tal empreendimento.

²¹ David Harvey, em *Condição pós-moderna*. Uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural, também, refere-se à relação de contiguidade histórica da pós-modernidade face à modernidade: “Também concluo que há mais continuidade do que diferença entre a ampla história do modernismo e o movimento denominado de pós-modernismo. Parece-me mais sensível ver este último como um tipo particular de crise do primeiro, uma crise que enfatiza o lado fragmentário, efêmero e caótico da formulação de Baudelaire (o lado que Marx dissecou tão admiravelmente como parte integrante do modo capitalista de produção), enquanto exprime um profundo ceticismo diante de toda a prescrição particular sobre como conceber, representar ou exprimir o eterno e imutável” (IDEM, 2009, p. 111).

²² Santos considera algumas destas correntes como sendo um pós-modernismo celebratório e assim as define, por ocuparem a posição dominante do pós-modernismo entre os autores dos países centrais, onde a modernidade cumpriu, em tese, a maioria de suas promessas. As bases sociais e políticas pós-modernas recusam os modos de racionalidade modernos, os seus valores, a linearidade histórica, as metanarrativas, além de abandonarem as concepções de transformação social emancipatória, por tratarem-na como um mito, entre outras óticas (2008, p. 15).

²³ Na página 25 deste estudo, descrevemos o que entendemos e como se deu o processo histórico de concentração/exclusão da modernidade no segundo período do capitalismo: capitalismo organizado.

O enlace do posicionamento de Santos, quanto à reinvenção ou/e reconstrução da emancipação social, dá-se através da concepção pós-colonial de oposição²⁴, que se serve do aprendizado com o Sul global²⁵, que suportou a violência imposta pela expansão ideológica, simbólica e territorial do Ocidente sobre o Mundo. E, nessa medida, “silenciou” os clamores, as súplicas, os gritos daqueles que suportaram a violência imposta por este modelo de mundo. A auto-representação que a modernidade fizera de si, ignorou a violação dos princípios que historicamente legitimaram as Revoluções dos séculos XVII e XVIII (Inglesa, Americana e Francesa). Os massacres e genocídios, impulsionados pelo progresso tão caro ao Ocidente moderno, foram preteridos pelas grandes tradições teóricas modernas: liberalismo político e marxismo²⁶, que encaravam o colonialismo como uma “missão civilizatória” (IDEM, 2008, p. 28), a ser suportada pelos povos primitivos das Américas, África e Ásia. Desenterrar ou recuperar os saberes, as vozes destas vítimas, talvez possa se configurar como caminho para descobrir outras possibilidades que atendam aos problemas estabelecidos pela modernidade capitalista, para os quais esta não apresenta soluções a contento, e de repensar a separação entre emancipação social e regulação social.

Posso, pois, concluir que, em contraposição às correntes dominantes do pensamento pós-moderno e pós-estruturalista, o pós-moderno de oposição concebe a superação da modernidade ocidental a partir de uma perspectiva pós-colonial e pós-imperial. Podem dizer que o pós-moderno de oposição se posiciona nas margens ou nas periferias mais extremas da modernidade ocidental para daí lançar um novo olhar sobre esta. É evidente, contudo, que se coloca do lado de dentro da margem e não do lado de fora. A transição pós-moderna é concebida como um trabalho arqueológico de escavação nas ruínas da modernidade ocidental em busca de elementos ou tradições suprimidas ou marginalizadas, representações particularmente incompletas porque menos colonizadas pelo cânone hegemônico da modernidade que nos possa guiar na construção de novos paradigmas de emancipação social. Entre essas

²⁴ O autor entende o movimento pós-colonial como um conjunto de práticas e de discursos preocupados em desconstruir as narrativas escritas pelo colonizador, e substituí-las por narrativas escritas sob o prisma do colonizado. Este movimento contempla correntes teóricas e analíticas com forte implantação nos estudos culturais, lingüísticos e literários, mas hoje presentes em todas as ciências sociais. Assumem uma crítica teórica e política acerca das relações desiguais entre o Norte e o Sul na explicação ou na compreensão do mundo contemporâneo. Tal perspectiva pressupõe que as estruturas de poder e de saber são mais visíveis a partir das margens ou das periferias (SANTOS, 2008, p. 28). Entretanto, o autor assinala alguns pontos de conflito com este movimento, que o conduziu a adotar uma concepção pós-colonial de oposição, são eles: o viés culturalista dos estudos pós-coloniais, que correm o risco de ocultar a materialidade social e política e dar ênfase ao reconhecimento da diferença em prejuízo das condições sociais, econômicas e políticas que garantam a igualdade na diferença; a ausência da vinculação entre o capitalismo e o colonialismo, já que ambos são partes integrantes e diferenciadas das formas de poderes, opressão e discriminação, e privilegiar uma delas na explicação das práticas de discriminação não parece adequado; e a reprovincialização da Europa, para mostrar as especificidades dos diferentes colonialismos e processos de descolonização europeus, em particular o português (2008, p. 38/40).

²⁵ Ver definição de Sul global na nota de rodapé número 06.

²⁶ Apesar de o marxismo permear os estudos pós-coloniais, o marxismo clássico não contempla os povos colonizados como parte do projeto de emancipação social pós-capitalista. Melhor, a emancipação social desses povos ocorreria depois, como efeito das benesses conquistadas pela superação do capitalismo pelo socialismo.

representações ou tradições, identifico, no pilar da regulação, o princípio da comunidade, e no pilar da emancipação, a racionalidade estético-expressiva. É com base nelas que construo a idéia de transição paradigmática (IDEM, 2008, p. 33).

A transição paradigmática carece de algumas considerações até alcançar o objetivo idealizado por Santos. A primeira busca no domínio epistemológico os motivos que conduziram a passagem do colonialismo, enquanto relação política, para o colonialismo enquanto relação social. Em sua construção teórica, o autor afirma que o projeto da modernidade possui duas formas de conhecimento: o conhecimento-regulação e o conhecimento-emancipação. Os pontos extremos do primeiro são o caos (ignorância) e a ordem (conhecimento); do segundo, são o colonialismo (ignorância) e a solidariedade (conhecimento). A sobreposição do conhecimento-regulação sobre o conhecimento-emancipação deu-se através da imposição da racionalidade cognitivo-instrumental sobre as outras formas de racionalidade e a imposição do princípio da regulação do mercado sobre os outros dois princípios, Estado e comunidade. Portanto, a emancipação esgotou-se na própria regulação e, assim, a ciência, lógica do desenvolvimento da modernidade ocidental, tornou-se a forma de racionalidade hegemônica; e o mercado, lógica do desenvolvimento capitalista, o único princípio regulador moderno.

Como vimos, uma das preocupações centrais da transição paradigmática é criar alternativas a partir da concorrência entre o princípio da comunidade – assente em idéias de solidariedade e participação –, no pilar da regulação, e a racionalidade estético-expressiva – ancorado pelas concepções de prazer, de autoria e de artefactualidade –, presente no pilar de emancipação²⁷. A outra preocupação – capaz, inclusive, de dar desfecho a essa transição no domínio político e social – é a reinvenção de um novo senso comum e de uma subjetividade²⁸ com capacidades e vontades emancipatórias.

²⁷ Estes princípios, além de servirem de substrato para a transição paradigmática, também integram os pressupostos para a reinvenção do mapa emancipatório, que, no período do capitalismo desorganizado, foi absorvido pelo pilar da regulação, e das subjetividades capazes e preparadas para compreender e usar este mapa: “Estes princípios orientadores permitem-me interrogar as concepções hegemônicas de conhecimento, de direito, de poder e de política, e, assim, desenhar novos campos analíticos mais e mais incompletos, e, simultaneamente, menos ocidental-cêntricos e menos Norte-cêntricos. Mostrei como os novos caminhos analíticos realçam as várias formas de opressão nas sociedades capitalistas, ao mesmo tempo que abrem novos espaços para uma política cosmopolita, para diálogos interculturais, para a defesa da autodeterminação e da emancipação, espaços possibilitados pela globalização das práticas sociais. Na análise destas últimas, é crucial distinguir entre as práticas sociais que resultam directa ou indirectamente da transnacionalização do capital (localismos globalizados e globalismos localizados) e aquelas que representam novas oportunidades para lutas emancipatórias paradigmáticas (cosmopolitismo e património comum da humanidade)” (SANTOS, 2007, p. 331)

²⁸ Santos (2008) concebe as subjetividades construídas a partir de três metáforas geradoras: a fronteira, o barroco e o Sul. Estas alegorias simbolizam as margens ou as periferias – a fronteira caracteriza-se pela deslocação do discurso e das práticas do centro para as margens; o barroco é considerado como um *ethos* subalterno da modernidade ocidental; e o Sul, entendido como metáfora do sofrimento humano causado tanto nas sociedades periféricas, nas semiperiféricas quanto nas centrais, pela modernidade capitalista (SANTOS, 2008, p. 32).

Mas a ampliação destas energias emancipatórias só faz sentido se se souber condensá-las nos atos concretos de emancipação protagonizados por indivíduos ou grupos sociais. Esta abrangência contempla as estratégias daquilo que Santos (2008), oportunamente, denominou de globalização contra-hegemônica. Movimento contrário aos projetos hegemônicos de globalização que, como ressalta o sociólogo português, sintetiza a teoria crítica erguida sobre o pós-modernismo de oposição e o pós-colonialismo de oposição, ao formular novas possibilidades de enfrentamento.

Aliás, os desafios da globalização contra-hegemônica obrigam a ir mais além do pós-moderno e do pós-colonial na compreensão transformadora do mundo. Por um lado, a imensa variedade dos movimentos e acções que integram a globalização contra-hegemônica não cabe nas formas de descentração que tanto o pós-modernismo, em relação ao colonialismo ocidental, como o pós-colonialismo, em relação ao colonialismo ocidental, têm vindo a propor. Por outro, a agregação de vontades e a criação de subjectividades que protagonizam acções transformadoras coletivas exigem que o novo pensamento crítico seja complementado pela formulação de novas alternativas, o que o pós-moderno se recusa a fazer e o pós-colonial só faz muito parcialmente (2008, p. 41).

Neste ponto, passamos a analisar a globalização, ou melhor, os fenômenos de globalizações a partir do conjunto de diferentes relações sociais que deságuam nos projetos hegemônicos²⁹ e nos contra-hegemônicos dos direitos humanos.

2.2 UMA OUTRA HISTÓRIA

Antes mundo era pequeno
 Porque Terra era grande
 Hoje mundo é muito grande
 Porque Terra é pequena
 Do tamanho da antena
 Parabolicamará
 Ê volta do mundo, camará
 Ê, ê, mundo dá volta, camará
 Antes longe era distante
 Perto só quando dava
 Quando muito ali defronte
 E o horizonte acabava

²⁹ A idéia de hegemonia para Gramsci refere-se a um processo de dominação social e político, onde as classes governantes estabelecem seu controle sobre as classes a elas aliadas, através de liderança moral e intelectual estabelecida como um consenso que é compartilhado sobre a base do senso comum. Mas este consenso é dinâmico, e não estático. Ele sempre emerge de uma luta ou confronto entre forças sociais, ideológicas, filosóficas e concepções gerais da vida. A hegemonia adquire um caráter pedagógico; mas Gramsci também se refere à hegemonia como o uso dual de força e ideologia para reproduzir relações sociais entre as classes governantes e as subordinadas (GRAMSCI, 1978 apud TORRES, 2001, p. 26).

Hoje lá trás dos montes
 dendê em casa camará
 Ê volta do mundo, camará
 Ê, ê, mundo dá volta, camará
 De jangada leva uma eternidade
 De saveiro leva uma encarnação
 Pela onda luminosa
 Leva o tempo de um raio
 Tempo que levava Rosa
 Pra aprumar o balaio
 Quando sentia
 Que o balaio ia escorregar
 Ê volta do mundo, camará
 Ê, ê, mundo dá volta, camará
 Esse tempo nunca passa
 Não é de ontem nem de hoje
 Mora no som da cabaça
 Nem tá preso nem foge
 No instante que tange o berimbau
 Meu camará
 Ê volta do mundo, camará
 Ê, ê, mundo dá volta, camará
 De jangada leva uma eternidade
 De saveiro leva uma encarnação
 De avião o tempo de uma saudade
 Esse tempo não tem rédea
 Vem nas asas do vento
 O momento da tragédia
 Chico Ferreira e Bento
 Só souberam na hora do destino
 Apresentar
 Ê volta do mundo, camará
 Ê, ê, mundo dá volta, camará

Gilberto Gil (Música: Parabólicamará).

No final do século XX, a globalização, através da revolução imposta pelas tecnologias da informação, ao “abolir” a relação espaço-tempo, instaurou novas capacidades fundamentais de funcionamento de uma sociedade mundial, tanto no nível da produção como no âmbito do consumo. Este fenômeno tornou porosas as fronteiras territoriais, políticas, econômicas, sociais, culturais, redefinindo, assim, todo o mapa geopolítico mundial.

Os efeitos desta complexa e multidimensional globalização atinge não apenas o comportamento coletivo dos indivíduos enquanto produtores e consumidores de mercadorias, mas radicaliza o processo unificador de âmbitos ainda mais íntimos dos sujeitos (GIDDENS, 1991). Essa face ampliada do capitalismo impulsionou a mercantilização e a reificação, na maioria das relações sociais que permeiam todas as dimensões da vida social; e invadiu, de forma aberta ou sorrateira, a esfera individual, condicionando, quando não determinando, os comportamentos individuais e possibilitando o surgimento de uma sociedade global. Desta

forma, além de acarretar profundas implicações no nível das trocas econômicas, altera a constituição estrutural e simbólica da ordem social em todo o mundo.

Este fenômeno não deve ser analisado como um desenvolvimento unilinear, no qual não há reversões ou que é todo abrangente. A globalização irrompe-se como um processo dialético ao passo que acontecimentos, instituições e condições locais deslocam-se numa direção anversa (global) imprimindo códigos, valores, estilos, costumes de vida e organizações sociais com propósitos hegemônicos. Aos outros locais, a exemplo das antigas colônias, dos guetos nos países centrais, entre outros espaços sociais marginalizados, identificados como antíteses desses particularismos hegemônicos, restam-lhes “apenas” suportar tais “ataques”. Mas, por outra via, assistimos ao fortalecimento da autonomia e à redescoberta das identidades culturais no interior destes outros espaços sociais. Estas discrepâncias são traços da globalização que colaboram para a crescente polarização entre o Norte (países centrais) e o Sul (países periféricos)³⁰.

Diante dessas dinâmicas, nos apegamos ao entendimento de Santos (2008), ao compreendermos a globalização como um fenômeno que conjuga dois modos de produção: um, hegemônico e outro, contra-hegemônico. Se a globalização, favorecida pela intensificação do capitalismo, engendra, por um lado, as ambições hegemônicas dos países centrais, o consumismo desenfreado dos indivíduos, a retomada de nacionalismos exasperados, o aumento das ramificações internacionais do crime organizado, a instabilidade dos mercados e a degradação ecológica, por outro, ainda que inconscientemente, pode despertar aspirações idealizadas de um sistema mundial contra-hegemônico em oposição ao modelo eurocêntrico e etnocêntrico ocidental; e o reconhecimento de alternativas epistemológicas socioculturais para a humanidade, diferentemente daquilo que a modernidade prevê.

Neste ponto, passemos a realizar uma breve análise da globalização hegemônica, que se desdobra em dois processos: um localismo globalizado, isto é, uma fonte de universalização de particularismos locais, elaborados a partir de práticas econômicas; e um globalismo localizado, que sujeita práticas e imperativos transnacionais em condições locais.

O localismo globalizado é o processo pelo qual determinado fenômeno, entidade, condição ou conceito é globalizado com sucesso, seja a transformação da língua

³⁰ Nossa estudo indaga se a capoeira pode contribuir na articulação entre educação em/para os direitos humanos, já que as diversas formas de representação da capoeira (luta, dança, esporte, espetáculo etc.) podem assumir diferentes significados no mundo globalizado. Ao tempo que tenta resguardar-se enquanto saber, sofre com sua assimilação pela globalização econômica e cultural, que procura reconhecer-lhe algum valor de troca no mercado global das indústrias culturais.

inglesa em *língua franca*, o ajustamento estrutural, a globalização do fast food ou a adoção mundial das leis de propriedade intelectual dos EUA. [...] Ao segundo processo de globalização chamo *globalismo localizado*. Consiste no impacto específico nas condições locais das práticas e imperativos transnacionais que emergem dos localismos globalizados. Para responder a estes imperativos transnacionais, as condições locais são desintegradas, marginalizadas, excluídas, desestruturadas e, eventualmente, reestruturadas sob a forma de inclusão subalterna. (SANTOS, 2008, p. 438. Grifo do autor).

Tais processos representam o aperfeiçoamento do capitalismo e do imperialismo globais. Este pólo hegemônico da globalização apresenta assimetrias e regressões. As assimetrias manifestam-se quando os países periféricos são subjugados aos padrões políticos, econômicos, sociais e culturais dos países centrais (globalismo localizado), ao exercerem o localismo globalizado. A regressão ocorre porque a globalização, além de uniformizadora do ponto de vista cultural, exige, através da política neoliberal³¹, a adequação política e econômica dos países semiperiféricos e periféricos às transformações da globalização do capital; e termina por atingir uma situação de colapso que se manifesta de múltiplas formas: no desemprego, na violência urbana, fome etc:

Tanto mais que, no tocante ao “progresso técnico”, a globalização é quase invariavelmente apresentada como um processo benéfico e necessário. Os relatórios oficiais admitem que a globalização decerto tem alguns inconvenientes, acompanhados de vantagens que têm dificuldades em definir³². Mesmo assim, é preciso que a sociedade *se adapte* (esta é a palavra-chave, que hoje vale como palavra-de-ordem) às novas exigências e obrigações, sobretudo que descarte qualquer idéia de procurar orientar, dominar, controlar, canalizar esse novo

³¹ “Neoliberalismo” e “Estado Neoliberal” são noções apropriadas pelos países semiperiféricos e periféricos, das experiências implantadas pelos países centrais em seus Estados. A ideologia neoconservadora e os Estados neoconservadores decorrem do conservadorismo tradicional, movimento contrário aos ideais da Revolução Francesa e à política e aos valores liberais. São comumente associados às transformações político-econômicas da última década de oitenta, em particular, nos programas de governo de Thatcher, na Inglaterra; na “revolução conservadora” de Reagan, no Estados Unidos; e na agenda do Partido Conservador Progressista de Brian Mulroney, no Canadá. A primeira experiência de neoliberalismo implementada na América Latina é o programa posto em prática no Chile após a queda de Salvador Allende, sob a ditadura do General Pinochet. Mais recentemente, foram implantados modelos de mercado na gestão dos Presidentes Carlos Menem, na Argentina, Carlos Gortari e Ernesto Zedillo, no México, e Fernando Henrique Cardoso, no Brasil, que representaram um modelo neoliberal dentro das condições particulares destes Estados. Do ponto de vista histórico-filosófico, o neoliberalismo associa-se aos programas de ajuste estrutural – conjunto de programas, políticas e condicionalidades recomendados pelo Banco Mundial, o Fundo Monetário Internacional (FMI) e outras instituições financeiras supranacionais – que deram origem a uma drástica redução no setor estatal, através, sobretudo, da privatização de empresas estatais, liberação de salários e preços e reorientação da produção industrial e agrícola para a exportação. Desta forma, tais políticas procuram liberar a livre troca internacional, reduzir distorções em estrutura de preços, acabar com o protecionismo e facilitar a influência do mercado (TORRES, 2001, p. 65).

³² Chesnais serve-se do termo mundialização, ao invés do emprego do adjetivo “globalização”, que, segundo o autor: “tem o defeito de diminuir, pelo menos um pouco, a falta de nitidez conceitual dos termos ‘global’ e ‘globalização’ (1996, p. 24). Todavia, reconhece o autor, a popularidade e predominância retórica deste último, nos discursos políticos e econômicos dos países que compõem o G7 – EUA, Canadá, Japão, França, Alemanha, Reino Unido e Itália –, as grandes corporações industriais e os operadores financeiros internacionais que “regem os destinos do mundo” (IDEM, 1996, p. 24).

processo. Com efeito, a globalização é a expressão das “forças de mercado”, por fim liberadas (pelo menos parcialmente, pois a grande tarefa da liberalização esta longe de concluída) dos entraves nefastos erguidos durante meio século. De resto, para os turiferários da globalização, a necessária adaptação pressupõe que a liberalização e a desregulamentação sejam levadas a cabo, que as empresas tenham absoluta liberdade de movimentos e que todos os campos da vida social, sem exceções, sejam submetidos à valorização do capital privado (CHESNAIS, 1996, p. 25. Grifo do autor).

Esta expansão capitalista nas últimas décadas do século passado, período marcado pela intensificação do processo de globalização hegemônico neoliberal, integrou novas áreas à produção industrial, determinando uma nova divisão internacional do trabalho (difusão social da produção), com suas redes de subcontratação e subordinação entre empresas e capitais. A transnacionalização da produção representou novo ataque aos trabalhadores, traduzido por desemprego e desindustrialização em áreas tradicionais onde, entretanto, o crescimento dos serviços aumentou significativamente. Tanto nos países periféricos, como nos centrais, a degradação da relação salarial, através da precarização do trabalho e o trabalho informal ou ilegal, representou erosão dos instrumentos de negociação coletiva e da legislação trabalhista, com semelhantes justificativas: flexibilidade, adaptação ao mercado e redução de custos.

A desregulamentação dos mercados financeiros e a revolução tecnológica das comunicações facilitaram a primazia das empresas multinacionais na condução do comércio internacional. Nesta conjuntura, o Estado apresenta-se como o menos legitimado para regulamentar o mercado e para garantir a integração social com a política do pleno emprego e de uma política fiscal redistributiva, alterando, assim, os padrões e as condições de eficácia da intervenção do Estado, o que tende a torná-lo destituído do poder político. Bauman (1999, p. 75) sublinha que não há contradição lógica nem pragmática entre a globalização econômica e financeira orquestrada pelo neoliberalismo e a fragmentação política advinda da emergência de novos Estados soberanos frágeis e impotentes. Ao contrário, depende destas pequenas entidades territoriais, politicamente independentes e com recursos escassos, para reforçar a funcionabilidade do desenvolvimento de uma nova sociedade mundial baseada na livre circulação de capitais, mercadorias e de informações.

Abrir de par em par os portões e abandonar qualquer idéia de política econômica autônoma é a condição preliminar, docilmente obedecida, para receber assistência econômica dos bancos mundiais e fundos monetários internacionais. Estados fracos são precisamente o que a Nova Ordem Mundial, com muita freqüência encarada com suspeita como uma nova *desordem* mundial, precisa para sustentar-se e reproduzir-se. Quase-Estados, Estados fracos podem ser facilmente reduzidos ao [útil] papel dos distritos policiais locais que garantem o nível médio de ordem necessário para a realização de negócios, mas não precisam ser temidos como freios

efetivos à liberdade das empresas globais (BAUMAN, 1999, p. 75-76. Grifo do autor).

A adoção de políticas econômicas e sociais neoliberais pelo Estado, em particular, pelo Estado-Providência, culminou na crise do sistema de desigualdade e do da exclusão³³ e da gestão controlada deste sistema³⁴. O Estado Social se enfraqueceu face à implantação do Estado mínimo. O trabalho, antes idealizado pela modernidade como instrumento de integração social, vê os direitos à seguridade social e ao trabalho em tempo integral e indeterminado, com garantias previdenciárias e com um salário digno, desaparecerem do rol de prioridades da política estatal. O aumento do desemprego estrutural, a redução dos salários, o afastamento das conquistas e dos direitos trabalhistas cedem lugar ao ritmo da economia, em descompasso com a diminuição/extinção dos postos de trabalho. O trabalho transforma-se de instrumento de integração para instrumento de reinserção no sistema de exclusão^{35 36} (SANTOS, 2008, p. 298).

³³ A desigualdade (fenômeno socioeconômico) e a exclusão (fenômeno sociocultural) apresentam-se, na sociedade capitalista, como dois sistemas de pertença hierarquizada. O primeiro (desigualdade) funda-se na integração social de quem está em situação de desvantagem; o segundo (exclusão) apoia-se com quem está em situação inferiorizada: “A desigualdade implica um sistema hierárquico de integração social. Quem está em baixo está dentro e a sua presença é indispensável. Ao contrário, a exclusão assenta num sistema igualmente hierárquico mas dominado pelo princípio da segregação: pertence-se pela forma como se é excluído. Quem está por baixo, está fora. Este dois sistemas de hierarquização social, assim formulados, são tipos ideais, pois que, na prática, os grupos sociais inserem-se simultaneamente nos dois sistemas, em combinações complexas” (SANTOS, 2008, p. 280).

³⁴ Este mecanismo de controle do sistema desigualdade e exclusão, também produzido pelo pilar da regulação capitalista, estabelece instrumentos eficazes para manter, dentro de limites funcionais, e, muitas vezes, impedir que a desigualdade e a exclusão alcancem níveis extremos: escravidão e genocídio, respectivamente. Este instrumentos empenham-se em conter, através desta gestão controlada, esse sistema e reduzir as possibilidades de emancipação social que se fazem presentes na vigência do capitalismo (SANTOS, 2008, p. 282). A gestão controlada seja da desigualdade – centrada na integração social pelo trabalho, através das políticas sociais e econômicas do pleno emprego e de redistribuição fiscal –, seja da exclusão – assente nas políticas culturais homogeneizantes e nas educacionais de reintegração ou reinserção social –, não alcançou as expectativas do projeto da modernidade ocidental capitalista para o Estado-Providência. Como bem observa o autor, a iniciativa de implantação deste sistema não foi exclusividade do Estado, grande gestor deste sistema, mas também resultante das lutas sociais, que o forçaram a redefinir as políticas redistributivas e propostas menos excludentes.

³⁵ Seguindo a esteira de que uma gestão carcerária e judiciária da pobreza é mais evidente quando as políticas sociais e econômicas do governo são estimuladas por teorias neoliberais, Wacquant (1999) nos traz o exemplo da política norte-americana, no tocante à retirada do governo do controle econômico e a redução das “despesas” dirigidas à seguridade social: “A desregulamentação econômica e hiper-regulamentação penal anda de mãos dadas: o desinvestimento social implica e provoca o superinvestimento carcerário, que representa o único instrumento capaz de enfrentar os transtornos suscitados pelo desmantelamento do Estado social e pela generalização da insegurança material que inevitavelmente se difunde entre os grupos colocados nas posições mais baixas da escala social” (WACQUANT, 1999, p. 101).

³⁶ A metamorfose do sistema da desigualdade e da exclusão é engendradora, grande parte, pelos processos de globalização hegemônica neoliberal, tanto a econômica quanto a cultural, que transmutou os antigos códigos do sistema da desigualdade e da exclusão. A globalização econômica não reconhece o trabalho como meio de integração social e o transforma num mecanismo de reinserção, característico do sistema de exclusão (SANTOS, 2008, p. 298). A globalização cultural, por sua vez, substitui, quando lhe convém, o universalismo antidiferencialista (negação das diferenças culturais) pelo universalismo diferencialista (afirmação das diferenças culturais) neutralizando as culturas locais, descontextualizando-as, e, assim, assimilando-as no lucrativo mercado

A sistemática da globalização hegemônica comporta uma outra análise, trata-se da globalização da cultura. Nestes contornos, a globalização, seja na forma do globalismo localizado ou do localismo globalizado, nega a universalidade, admitindo a expansão de um particularismo ocidental unidimensionado, que anuncia a desconstrução de comparações de diferentes concepções culturais. O traço da racionalidade excludente ocidental marca a reprodução e intensificação das hierarquias ao absolutizar uma cultura em detrimento das demais. Os mecanismos de gestão controlada da desigualdade e da exclusão servem-se das políticas de “ajuste social” e das políticas assimilacionistas, descaracterizando a complexidade das diferenças e das identidades dos grupos ou categorias sociais, limitando-os a uma única visão social do mundo, e tornando impensável qualquer categorização epistemológica que não seja a do Ocidente capitalista.

Os direitos humanos assumem a discursividade liberal ao apregoarem, através do universalismo cultural, a homogeneização das diferenças e identidades para tentarem esconder os motivos políticos que estiveram entrelaçados na construção histórica dos direitos humanos e que sobrevieram a partir da Revolução Francesa, quer seja: a inclusão simbólica como forma de domesticação das “classes perigosas” à acumulação capitalista, encabeçada pela burguesia. Com isso, este movimento de universalização dos direitos humanos, no período pós-guerra, pode ser encarado como um movimento político de reafirmação dos valores ocidentais, baseados na democracia liberal como condição necessária à implementação do capitalismo e da exclusão política e social, em nome de valores “ideologicamente universais”.

Os sujeitos marginalizados, ainda que não criminalizados, a exemplo das mulheres, dos homossexuais, dos grupos raciais, dos anciãos, dos desempregados, dos não-escolados, dos camponeses, dos imigrantes etc., foram vítimas da totalidade seletiva e arbitrária proporcionada pela epistemologia ocidental e, com isso, a visão de mundo baseada nestes critérios encobriu e, muitas vezes, exterminou as experiências culturais desses sujeitos. A globalização da cultura, ao homogeneizar as diferenças, tenta reafirmar a exclusão política pelo discurso da inclusão, servindo-se do sistema de gestão controlada para suavizar tais diferenças seja por meio da implementação de programas sociais de reinserção ou reintegração social, buscando substituir as antigas formas de segregação – as prisões, os manicômios, os hospitais, as escolas de Foucault (1999) etc. –, ou através da concessão de cidadania aos imigrantes pelas políticas assimilacionistas (IDEM, 2008, p. 293).

global das indústrias culturais (IDEM, 2008, p. 301). Por outro lado, a metamorfose também foi/é condicionada pelos processos de globalização contra-hegemônica.

Entretanto, a globalização da cultura é deflagradora de uma indústria cultural que, resguardada pela ideologia consumista, neutraliza as culturas subalternas impedindo-as de desenvolverem-se, autônoma ou alternativamente, para, em seguida, serem descontextualizadas, tanto no seu consumo e produção quanto na sua estrutura social e linguística, e, finalmente, serem assimiladas com o objetivo de tornarem-se adaptadas às conveniências e desenvolvimentos do mercado global. Por outro lado, o efeito é mais devastador quando não se atribui valor de troca neste mercado cultural àquelas que ficam de “fora” dos interesses hegemônicos deste comércio cultural globalizado. Santos (2008) descreve o funcionamento desta lógica transnacional do capitalismo, que modela os hábitos e as práticas, as formas de consciência e de vida, onde o sistema de exclusão disfarça-se em sistema de desigualdade, bem como dos casos onde impera o silenciamento destes códigos através do epistemicídio³⁷.

Esta descontextualização opera por duas formas aparentemente contraditórias. Por um lado, pela *desarticulação descaracterizadora* e com vistas a seleccionar as características que permitem interfaces produtivas com a cultura hegemônica, um processo que tem a sua versão extrema na publicidade. Por outro lado, pela acentuação excessiva da sua integridade, isto é, pela sua *vernacularização* como valor acrescentado na sua integração nos circuitos globais, um processo que tem talvez a sua versão extrema na indústria do turismo global. Por esta via, muitas culturas não norte-atlânticas que, sobretudo a partir do século XIX, foram objecto de racismo cultural que aprofundou o sistema de exclusão, são hoje recuperadas, quer por via da descaracterização, quer por via da vernacularização, enquanto suportes de globalização das culturas hegemônicas. Esta recuperação implica uma integração subordinada, uma valorização que, tal como a da força de trabalho, é parte integrante de um projeto imperial, neste caso imperialismo cultural. [...] Estas culturas outras são votadas a uma forma tão radical de exclusão quanto o extermínio, são apagadas da memória cultural hegemônica, são esquecidas ou ignoradas, ou, quando muito, subsistem pela caricatura que dela faz a cultura hegemônica. Ignoradas ou trivializadas, não têm sequer virtualidades para serem estigmatizadas ou demonizadas. Em qualquer caso, são vítimas de epistemicídio (IDEM, 2008, p. 301. Grifo nosso).

Por conseguinte, não podemos negar, a partir dessa discussão, um estreito vínculo entre os direitos humanos e o modelo hegemônico de globalização. É difícil imaginar, a partir

³⁷ O epistemicídio é o não-reconhecimento, exclusão pela ciência moderna – concebida como uma prática social que privilegia a divisão técnica profissional e social do trabalho e os avanços tecnológicos das forças produtivas capitalistas – de outras formas de conhecimento e, consequentemente, as práticas sociais e os sujeitos que geram estes outros conhecimentos. “O genocídio que pontuou tantas vezes a expansão europeia foi também um epistemicídio: eliminaram-se povos estranhos porque tinham formas de conhecimento estranho e eliminaram-se formas de conhecimento estranho porque eram sustentadas por práticas sociais e povos estranhos. Mas o epistemicídio foi muito mais vasto que o genocídio porque ocorreu sempre que se pretendeu subalternizar, subordinar, marginalizar, ou ilegalizar práticas e grupos sociais que podiam constituir uma ameaça à expansão capitalista ou, durante boa parte do nosso século, à expansão comunista (neste domínio tão moderna quanto a capitalista); e também porque ocorreu tanto no espaço periférico, extra-europeu e extra-norte-americano do sistema mundial, como no espaço central europeu e norte-americano, contra os trabalhadores, os índios, os negros, as mulheres e as minorias em geral (étnicas, religiosas, sexuais)” (SANTOS, 1999, p. 328).

desta globalização, a instituição de um modelo legitimador e universalizante dos direitos humanos sem desconsiderar os interesses e os objetivos estratégicos dos países centrais. Este argumento põe em questão o próprio sistema de proteção internacional dos direitos humanos, que também pode apresentar uma configuração uniformizadora e ocidental. Não é de se estranhar, também, que a aplicação do Direito Internacional, muitas vezes, seja feita de forma tão parcial³⁸.

Pelo exposto, vimos que a globalização hegemônica, com uma sociabilidade controlada pelos interesses do mercado, produziu comportamentos que se tornam inquietantes à luz das mudanças visíveis nas condições conjunturais de início de século e para cuja superação os direitos humanos podem auxiliar. Destarte, seguindo um outro viés, também presente nas análises de Santos (2008), o projeto emancipatório e progressista referente aos direitos humanos, ainda que estes não sejam considerados o novo *ethos mundial*³⁹ na atual conjuntura, pode apresentar-se como ponto de intersecção entre diferentes doutrinas filosóficas, crenças religiosas e costumes culturais que compõem o que o aludido autor denomina como hermenêutica diatópica⁴⁰.

É neste sentido que a insurgência de um outro modo de produção da globalização, que não se reduz apenas ao projeto hegemônico, poderá abalar a incólume estrutura e o estágio do fenômeno globalizante que vivenciamos e, nesta ordem, reforçar, estender e concretizar o potencial emancipatório da cultura política dos direitos humanos.

³⁸ O período pós Segunda Grande Guerra nos indica como as políticas de direitos humanos estiveram a serviço dos interesses econômicos e geopolíticos dos Estados capitalistas hegemônicos: “A marca ocidental, ou melhor, a marca ocidental liberal dos discursos dominantes dos direitos humanos pode ser facilmente identificada: Na Declaração Universal de 1948, elaborada sem a participação da maioria dos povos do mundo; no reconhecimento exclusivo de direitos individuais, com a única exceção do direito coletivo à autodeterminação, o qual, no entanto, foi restringida aos povos subjugados pelo colonialismo europeu; na prioridade concedida aos direitos cívicos e políticos sobre os direitos econômicos, sociais e culturais; e no reconhecimento do direito de propriedade como o primeiro e, durante muitos anos, o único direito econômico” (SANTOS, 2008, p. 444).

³⁹ Os Direitos Humanos constituem, se não propriamente um novo *ethos mundial* (KÜNG, 1992), certamente o grande progresso de “auto consciência da humanidade” e pode se tornar o ponto de intersecção e de consenso (um verdadeiro *consensus gentium*) entre diferentes doutrinas filosóficas, crenças religiosas e costumes culturais (MARITAIN, 1966).

⁴⁰ Conforme anuncia Santos (2008, p. 448), a eficácia da defesa e da promoção dos direitos humanos ou pela dignidade humana não se pautará pela canibalização ou pela mimese cultural, mas através do diálogo intercultural entre diferentes saberes e práticas culturais e, para realizar esta interação, conta com o auxílio da hermenêutica diatópica. O autor descreve a hermenêutica diatópica partindo do pressuposto de que todas as culturas são incompletas e de que os *topoi* – lugares comuns retóricos mais abrangentes de determinada cultura – por mais fortes que sejam, são tão incompletos quanto a cultura a que pertencem. Os *topoi* fortes são as principais premissas da argumentação dentro de uma dada cultura, as premissas que tornam possível a criação e a troca de argumentos. Esta função dos *topoi* cria uma ilusão de totalidade assente na indução *pars pro toto*. Por isso, a incompletude de uma dada cultura só é avaliável a partir dos *topoi* de outra cultura. Vistos de outra cultura, os *topoi* de uma dada cultura deixam de ser premissas da argumentação para passarem a ser meros argumentos. O objetivo da hermenêutica diatópica é maximizar a consciência da incompletude recíproca das culturas, através de um diálogo com um pé numa cultura e outro pé, noutra. Daí seu caráter diatópico.

Deste modo, o mesmo fenômeno comporta (ou pode comportar) uma outra dimensão, de caráter contra-hegemônico, pretendo à formação de uma cidadania de traço universal que lutaria por interesses transnacionais comuns a todo o gênero humano. Santos as define como resistências às investidas do globalismo localizado seguido pelo localismo globalizado:

O *cosmopolitismo subalterno e insurgente* consiste na resistência transnacionalmente organizada contra os localismos globalizados e globalismos localizados. Trata-se de um conjunto vasto e heterogêneo de iniciativas, movimentos e organizações que partilham a luta contra a exclusão, a discriminação social e a destruição ambiental produzidas pela globalização neoliberal, recorrendo a articulações transnacionais tornadas possíveis pela revolução das tecnologias de informação e comunicação (SANTOS, 2008, p. 439. Grifo do autor).

Uma outra resistência que pode compor a globalização contra-hegemônica, suscitada pelo autor, diz respeito à temática internacional da existência de um patrimônio comum da humanidade:

[...] consiste na emergência de lutas transnacionais por valores e recursos que, pela sua natureza, são tão globais com o próprio planeta e aos quais eu chamo, recorrendo ao direito internacional, o *patrimônio comum da humanidade*. Trata-se de valores ou recursos que apenas fazem sentido enquanto reportados ao globo na sua totalidade: a sustentabilidade da vida humana na terra, por exemplo, ou os temas ambientais de proteção da camada de ozônio, da preservação da Antártida, da biodiversidade e dos fundos marinhos. Todos esses temas referem-se a recursos que, pela sua natureza deveriam ser geridos por fideicomissos da ordem internacional, em nome das gerações presentes e futuras (SANTOS, 2008, p. 441. Grifo do autor).

Às custas da aceleração tecnológica dos meios de comunicação, que propiciaram intercâmbios comerciais e financeiros, uma relativa expansão econômica, particularmente, nos países centrais, também escancarou os “quintais” destes mesmos países nas manchetes sensacionalistas de canais de tv, jornais, rádio e internet, a exclusão, a pobreza, a marginalidade, a revolta, as ações concretas de grupos subalternos contra o Estado. As causas da globalização hegemônica reforçaram as identidades nacionais, regionais, locais, como uma forma extrema de reação à homogeneidade cultural.

Neste momento, sem desviarmos do foco contra-hegemônico da globalização, refletimos acerca da construção das identidades, sobretudo, através das mudanças operadas pelo quadro mundial, o que nos permitirá a compreensão da transitoriedade e multiplicidade dos processos de identidade, expressando-se através de discursos que implicam, portanto, nas negociações de sentidos, na precariedade e na movimentação dinâmica, de tais processos identitários. Nossa preocupação em discorrer sobre tais construções, recai sobre as

alternativas para compreender e enfrentar os processos de descontextualização e epistemicídio cultural. Essa preocupação nos remeterá a uma breve análise, no próximo capítulo, de como se permitiu e se permite que a capoeira, enquanto saber de uma “cultura subalterna”, subsista, já que algumas de suas significações⁴¹ se encontram diluídas no interior das globalizações hegemônicas (organização mercantil do lazer turístico, do espetáculo, da performance, da indústria cultural global) e contra-hegemônicas (lutas contra a desigualdade e exclusão de grupos e sujeitos sociais). E, também de como alguns saberes da capoeira foram exterminados, afastados, “esquecidos” pela cultura ocidental.

Nesse sentido, é importante percebermos que algumas expressões culturais, a exemplo da capoeira, podem adotar tanto uma postura de manutenção do *status quo* político-social e econômico, em diversos momentos históricos, tanto em âmbito nacional com no plano internacional; como de subversão, de oposição, de reação, de resistência etc. Mathias Assunção (2005) contribui com as nossas análises ao descrever as *master narratives* (narrativas-mestras ou discursos paradigmáticos) e o modo como se construíram enquanto eixos da identidade da capoeira e dos capoeiristas, em diferentes épocas, seja sob a ótica das classes hegemônicas, seja das subjetividades e estratégias dos sujeitos da capoeira.

Tentarei fornecer uma breve idéia de como as *master narratives* (narrativas-mestras ou discursos paradigmáticos) foram construídas, traçando a emergência delas dentro de contextos históricos específicos e relacionando-as com as atuais lutas relacionadas a identidade étnica e nacional na sociedade brasileira, e, mais recentemente, em um contexto globalizado (ASSUNÇÃO, 2005, p. 3. Tradução nossa)⁴².

As discussões acerca da identidade não são novidades; são antes, uma questão essencial à modernidade, que nasce desta e com esta: “O colapso da cosmovisão teocrática medieval trouxe consigo a questão da autoria do mundo e o indivíduo constitui a primeira resposta” (SANTOS, 1999, p. 136).

O autor nos oferta uma construção histórica dos sujeitos no Ocidente, particularmente, no contexto europeu moderno, que se constitui, num primeiro momento, pela

⁴¹ A capoeira pode apresentar diferentes diálogos nas relações negociais com as determinações sociais, culturais e econômicas hegemônicas e nas relações de luta e de resistência contra-hegemônica. A versatilidade e a complexidade da capoeira manifesta-se de várias formas, a saber: luta, dança, jogo, esporte, expressão artístico-cultural, espetáculo, folclore, cultura popular, filosofia de vida, manifestação ancestral, instrumento transformador da realidade sociocultural-política-econômica dos sujeitos que dela participam etc. As leituras destes significados podem condicionar as apropriações tanto do mercado cultural globalizado como dos sujeitos que pretendem resguardá-la da descontextualização (desarticulação descaracterizadora e vernacularização) e do epistemicídio.

⁴² “I will attempt to give a brief idea of how master narratives were constructed, by tracing their emergence within specific historical contexts and relating them to ongoing struggles over ethnic and national identity in Brazilian society, and, more recently, in a globalized context”.

formação dos Estados Nacionais e o projeto político e econômico de expansão, com as Grandes Navegações. As construções das identidades hegemônicas do indivíduo-cidadão e do Estado-nação vão se formando, apoiados pelos princípios do mercantilismo e da propriedade privada.

Desde então, durante todo esse tempo, os sujeitos e as sociedades dessas culturas, evidenciados pelos embates produzidos pelo processo de modernidade ocidental, vêm, constantemente, negociando suas identidades. No correr desses séculos, vários momentos de forte contestação foram, sistematicamente, produzidos: o confronto entre o “mesmo” e o “outro”, desafiaram o modelo dominante e as identidades hegemônicas do indivíduo e do Estado-nação ocidental moderno.

Santos (1999) elenca dois momentos de forte contestação à descontextualização e à polarização das identidades hegemônicas da modernidade. Refere-se, em primeiro lugar, ao romantismo, que indica três vínculos para a recontextualização de identidade alternativas à polarização indivíduo/Estado: o vínculo religioso, que foi marginalizado por sucessivas vias: pela repressão violenta, que proibia a prática de culto e confiscava os bens da Igreja, pela substituição de funções ocasionadas pelas diferentes formas de secularização do Estado, dos ritos funerários à educação, e pela acomodação em posição de subordinação, advinda do processo de secularização das normas do Estado em face das da Igreja; o vínculo étnico, descaracterizado no momento em que as diversas formas de “primordialismo” não se enquadraram no modelo étnico dominante e na concepção de nação – inventada tanto para legitimar a imposição da etnia dominante, como para construir o conceito de Estado-nação a partir de uma base sociocultural homogênea com vistas a operacionalizar a obrigação política geral e universal do Estado. Quanto mais diversificada a base étnica do Estado, mais necessário se fazia este processo de homogeneização; e, por último, o vínculo com a natureza: desde o início do projeto sociocultural da modernidade até hoje, a natureza teve sua condição resumida à exploração e à degradação. Ainda, acrescenta o autor, houve o vínculo da classe como contestação marxista à descontextualização e polarização da identidade social e cultural hegemônica. A respeito desse vínculo, ressaltamos o enfraquecimento das práticas negociais de classes ao se aliarem com Estado e com o capital, especialmente depois do estabelecimento do Estado de Bem-estar social.

Contudo, nenhuma destas propostas lograram êxito, pelo contrário, o vínculo indivíduo/Estado apropriou-se desses “outros”, colocando-os “a serviço da lealdade terminal ao Estado” (IDEM, 1999, p. 141).

O final do século XX vislumbra – através da aceleração dos processos de internacionalização e mundialização próprios do capitalismo, da globalização e das mudanças dos paradigmas sociais nos quatro cantos do mundo –, com maior ou menor intensidade, a revisão da polarização hegemônica indivíduo/Estado.

Em oposição à certeza histórica e natureza estável do discurso nacionalista, o indobritânico Hommi Bhabha, estudioso da pós-modernidade, do pós-colonialismo e das questões de identidade cultural, inscreve na obra *O local da cultura* a questão da localidade da cultura. Bhabha descreve as complexas estratégias – identificação cultural e interpelação discursiva – da nação ocidental, que funcionaram em nome do povo ou da nação e os tornaram sujeitos e objetos de uma série de narrativas sociais e literárias.

O autor ao analisar os conceitos de nação ocidental e de povo, não desconsidera as suas diferenças particulares e inerentes. Neste sentido, Bhabha discute a pretensa homogeneidade dos discursos hegemônicos, questionando a “metáfora progressista da coesão social moderna, a metáfora do muitos como um”, e repensando o conceito de povo:

O povo não é nem o princípio nem o fim da narrativa nacional; ele representa o tênue limite entre os poderes totalizadores do social como comunidade homogênea, consensual, e as forças que significam a interpelação mais específica a interesses e identidades contenciosos, desiguais, no interior de uma população (BHABHA, 1998, p. 207).

A atitude performática, segundo nos informa o autor, opera, no contexto dos pensadores pós-modernistas, uma instabilidade da unidade homogênea. Dessa forma, percebemos a existência, no interior da nação, de uma pluralidade de sujeitos antes ignorados pela necessidade da individualização da nação frente a outras nações. Uma vez que o povo é compreendido como uma massa diversificada e plural, as fissuras no interior da nação se fazem inevitavelmente abissais:

O que está em questão é a natureza performativa das identidades diferenciais: a regulação e negociação daqueles espaços que estão continuamente, **contingencialmente**, se abrindo, retraçando as fronteiras, expondo limites de qualquer alegação de um signo singular ou autônomo de diferença – seja ele de classe, gênero ou raça (BHABHA, 1998, p. 301. Grifo do autor).

Tornando-se progressivamente insustentável, a narrativa totalizadora da nação vem a ser repensada, questionando-se seu tempo horizontal, homogêneo e vazio.

O professor Edward Said, crítico da cultura, também exprime essa mesma mudança:

Começamos a sentir que a velha autoridade não pode ser simplesmente substituída por uma nova autoridade, mas que estão surgindo novos alinhamentos independentemente de fronteiras, tipos, nações e essências, e que esses novos alinhamentos que agora provocam e contestam a nação fundamentalmente estática de identidade que constitui o núcleo do pensamento cultural na era do imperialismo (SAID, 1995, p. 26).

Não significa negar ou afastar as contradições sociais pré-estabelecidas do passado, mas renegociar os espaços sociais e articulá-los a heterogeneidade e a diferença. Para, desta forma, construir sociedades mais justas, onde não se abstenham a negar o direito de ser ao “outro”, só por não se adequar à homogeneidade e à fixidez associada ao discurso hegemônico do “mesmo”.

Essa aproximação com as posições de Bhabha (1998), relativas à importância do caráter fronteiro de nossa vida contemporânea, coloca a questão da cultura, teórica e politicamente, essencial neste nosso contexto para focalizar os momentos ou os processos produzidos nas articulações das diferenças culturais. Assim, esses “entre-lugares” – utilizamos de forma livre o termo cunhado por Silviano Santiago (1978) no já clássico artigo *O entre-lugar do discurso latino-americano* – possibilitam a criação de estratégias de subjetivação, tanto coletivas, quanto singulares, que desencadeiam novos signos de identidade e postos inovadores de colaboração e contestação, nos processos de idealização das sociedades. Poderíamos, neste ponto, situar o cosmopolitismo subalterno e insurgente como o *entre-lugar* do sistema hegemônico e do utópico (SILVEIRA, 2008, p. 261).

Conforme essa perspectiva de Bhabha, as culturas contra-hegemônicas pós-coloniais podem ser contingentes à modernidade, fora de seus princípios de continuidade e contrárias a suas opressivas tecnologias. Porém, por outro lado, essas culturas apresentam o hibridismo cultural oriundo de suas condições fronteiriças para “traduzir”, reescrever ou até recriar o imaginário social da metrópole e da própria modernidade.

Para a constituição deste projeto global de recontextualização das identidades, devemos acompanhar três orientações metodológicas, como ponto de partida para a reformulação das construções oficiais da cultura nos Estados-nação:

A primeira é que, não sendo nenhuma cultura autocontida, os seus limites nunca coincidem com os limites do Estado; o princípio da soberania do Estado nunca teve um correspondente no domínio da cultura. A segunda é que, não sendo autocontida, nenhuma é indiscriminadamente aberta. Tem aberturas específicas, prolongamentos, interpenetrações, interviagens próprias, que afinal são o que de mais próprio há nela. Finalmente, a terceira orientação metodológica é que a cultura de um dado grupo social não é nunca uma essência. É uma autocriação, uma negociação de sentidos que ocorre no sistema mundial e que, como tal, não é compreensível sem a análise

da trajectória histórica e da posição desse grupo no sistema mundial (SANTOS, 1999, p. 148).

A análise e a aplicação destas orientações esboçaram o que Santos denominou de *cultura de fronteira*. O autor toma como referência a posição geopolítica ocupada por Portugal na polarização mundial e o situa na semiperiferia. Esta condição paradoxal pode ser vista na seguinte consideração: se era centro em relação às colônias, era periferia em relação a outros países da Europa, em especial em relação à Inglaterra, a partir do século XVIII. As principais consequências, decorrentes do carácter semiperiférico de Portugal, não se restringiram aos aspectos político-econômicos. Além desses, a influência decisiva dessa semiperiféricidade deu-se na formação identitária cultural. É nesse sentido que Santos afirma que a cultura portuguesa não tem conteúdo, mas apenas assume a forma de fronteira ou zona fronteira.

De acordo com essa hipótese (IDEM, 1999, p. 152), por seu carácter semiperiférico, o Estado português não desempenhou o papel próprio ao Estado, de diferenciar a cultura do território face ao exterior e de promover a homogeneidade cultural no interior do território.

Essa leitura pode ser estendida à formação cultural no Brasil, apesar de tais características se apresentarem com outras diferenciações, como é o caso do processo cultural de imposição violenta da matriz colonizadora aos colonizados, num primeiro momento e que, com passar dos tempos, pereceu. O Brasil nunca se caracterizou como uma colônia plena, no tocante aos aspectos culturais, o que permitiu o contato das elites brasileiras com a “alta” cultura europeia e a criação, recriação e, muitas vezes, a dissimulação da cultura das classes populares. A cultura de fronteira confere ao Brasil, conforme Santos (1999, p. 154), “o acentrismo, o cosmopolitismo, a dramatização e a carnavalização das formas e o barroco que atribuímos à cultura portuguesa”.

Neste sentido, a fronteira, enquanto forma privilegiada de sociabilidade, orienta a comunicabilidade das identidades locais ou transnacionais ao concentrar e construir uma subjetividade emergente capaz de explorar as estratégias emancipatórias dos que sofreram com a descontextualização e a universalização das identidades e das práticas impostas pelo projeto sociocultural da modernidade:

Ao deslocar o centro, a subjetividade de fronteira coloca-se em melhor posição para compreender a opressão que o centro reproduz e oculta através de estratégias hegemônicas. Sem dúvida que a margem é, muitas vezes, um produto da marginalização operada pelo centro, mas, paradoxalmente, ao enfraquecer o centro que o rodeia, o centro torna-se, ele próprio, mais fraco. [...] Trata-se tão-só de identificar nela a vontade de maximizar as oportunidades de liberdade e autonomia

que se obtêm através de uma observação telescópica do centro e da sua consequente trivialização e descanonização. A subjetividade de fronteira floresce na base dessa vontade (SANTOS, 2007, p. 354).

Deste modo, somos conduzidos a buscar vínculos interrelacionais entre diferentes lutas para se organizarem enquanto resistência e consolidarem suas articulações globais, à medida em que a opressão ocorre. Esta recontextualização das identidades é observada a partir da insurgência de grupos e sujeitos sociais (classistas, sexuais, raciais, étnicos, religiosos etc.) e da visibilidade de suas lutas no espaço local contra os conceitos hegemônicos de dignidade da pessoa humana, inclusão social, auto-determinação, nos diversos lugares do sistema mundial: nos EUA, a política étnica dos movimentos anti-racistas e a política sexual dos movimentos feministas ocupa maior espaço face à descentração das políticas classistas; a ascensão dos movimentos indígenas na América Latina, ancorada aos estudos culturais – institucionalizados como área acadêmica na década de oitenta – que questionam a formatação política do Estado pós-colonial; o neo-racismo europeu, não mais baseado na superioridade biológica mas na “superioridade” hierárquica; entre outras lutas (SANTOS, 1999, p. 145).

Dito isto, a leitura que a globalização contra-hegemônica faz dos direitos humanos, como cosmopolitismo insurgente e subalterno, busca maiores alcances ao agregar diversos grupos sociais, pós-materialistas, ao incluir articulações entre vítimas da exclusão social, sexual, étnica, racial, religiosa, trabalho, bem como as populações do mundo “imunes” à exploração direta do capital. Devemos informar que essa heterogeneidade de grupos e sujeitos sociais traz consigo saberes e práticas capazes de elevar as alternativas para construção da emancipação social a partir destas diferenças, autonomias e identidades ideológicas, regionais, culturais, entre esses movimentos⁴³.

Mas há também um outro lado desta questão. Como observamos, a globalização neoliberal confronta-se com movimentos sociais e ONGs progressistas, de cujas lutas emergiram novas concepções de direitos humanos, ofertando alternativas às concepções hegemônicas norte-cêntricas. E, com a emergência da globalização contra-hegemônica, o Sul

⁴³ O viés contra-hegemônico dos direitos humanos, pautados na transversalidade da abordagem destes direitos, busca um desenvolvimento mais equilibrado no quadro de direitos, que “pode passar pela ênfase nos problemas das vítimas da desigualdade ou da opressão (exemplos disto as convenções internacionais sobre povos indígenas e migrantes, mulheres e crianças), pela exploração da dimensão cultural dos direitos, promovendo direitos coletivos ou de grupos capazes de reparar injustiças do passado, levando a sério os direitos econômicos, sociais e culturais, com base na sua interdependência (como nas convenções sobre mulheres e crianças), tornando os direitos transversais às políticas e instituições de desenvolvimento enfatizando as obrigações da comunidade internacional de proteger e assegurar direitos iguais para todos (em especial direitos econômicos e sociais)” (GHAI, 2003, p. 566).

global crivelmente questionará os direitos humanos, expondo que a fonte primária das massivas violações destes – fome, pandemias e degradação ecológica – reside na dominação do Norte global sobre o Sul global, agora intensificada pelo capitalismo neoliberal. Gradualmente, desenvolver-se-ão discursos, práticas e propostas contra-hegemônicos de direitos humanos dentro de concepções não ocidentais de direitos humanos, contribuindo, de certa forma, para abertura de diálogos interculturais sobre tais direitos. Contudo, dado o caráter aberto das coligações cosmopolitas contra-hegemônicas, exige-se uma auto-reflexividade permanente daqueles que participam, ou suas iniciativas podem assumir, posteriormente, características hegemônicas (SANTOS, 2008, p. 440).

Assim, a representação dos direitos humanos enquanto direitos universais abstratos caracterizar-se-á como uma das vertentes da globalização hegemônica, ou seja, o localismo globalizado. Para operarem como forma de cosmopolitismo insurgente e subalterno, os direitos humanos deverão ser reconceitualizados como interculturais. Santos nega a universalidade dos direitos humanos na medida em que a relatividade das culturas é o único fato transcultural.

A relatividade cultural (não o relativismo) exprime também a incompletude e a diversidade cultural. Significa que todas as culturas tendem a definir como universal os valores que consideram fundamentais. O que é mais elevado ou importante é também o mais abrangente válido. Deste modo, a questão específica sobre as condições de universalidade numa dada cultura é em si mesma, não-universal. A questão da universalidade dos direitos humanos é uma questão cultural do Ocidente. Logo, os direitos humanos são universais apenas quando olhados de um ponto de vista ocidental. Por isso mesmo, a questão da universalidade dos direitos humanos trai a universalidade do que questiona ao questioná-lo (2008, p. 442-443).

Neste domínio, a tarefa central de nossa pesquisa busca considerar as possíveis articulações entre a capoeira, enquanto saber, e a educação em/para os direitos humanos vislumbrando enriquecer as alternativas e possibilidades da transformação emancipatória da sociedade. Nossa proposta dá atenção às vozes e à estrutura de experiências dos sujeitos da capoeira, numa perspectiva política, considerando o poder e a hierarquia no espaço local (Estados-nação) e no global, para a construção de uma cultura de paz, de solidariedade, de tolerância entre os sujeitos, de respeito à liberdade, à igualdade, à fraternidade, à diversidade.

Talvez, recorrer aos postulados culturais do diálogo intercultural e da hermenêutica diatópica⁴⁴ possa construir, eventualmente, uma concepção de direitos humanos que, em vez

⁴⁴ Pela exiguidade do tempo não dispomos, a princípio, das premissas, como nos orienta a gramática de Santos (2008, p. 434-470), para realizarmos a reconstrução intercultural – via hermenêutica diatópica – e pós-colonial – aprendido com o Sul global – dos direitos humanos. Todavia, nossa preocupação desdobra-se em encontrar,

de recorrer a falsos universalismos, se organize como uma constelação de sentidos locais, mutuamente inteligíveis. Antes, o desafio de construção de uma concepção emancipatória e multicultural dos direitos humanos recairá sobre a consciência da incompletude cultural, advinda da existência de uma pluralidade de culturas.

Neste sentido, preocupamo-nos em buscar alternativas ao regime global atual, na medida em que se mostra mais violento e imprevisível, aumentando, desse modo, a vulnerabilidade das regiões, das nações e dos grupos sociais subordinados e oprimidos. O perigo real em ascensão é o que Santos (2008) definiu como fascismo social⁴⁵. Destarte, o autor busca alcançar um novo padrão de relações locais, nacionais e transnacionais, baseadas nos princípios da redistribuição social (igualdade) e do reconhecimento (diferença). O embrião desse novo padrão contém em si o potencial emancipatório, conforme o autor, de uma nova cultura política transnacional inscrita em novas formas de subjetividade e sociabilidade da globalização contra-hegemônica e uma nova epistemologia.

2.3 OLHAR O/DO OUTRO

o que eu faço brincando, você não faz nem zangado; não seja vaidoso, nem precipitado.
(Mestre Pastinha).

Nos itens anteriores, analisamos, de forma sucinta, como os direitos humanos se comportaram e se comportam nas tensões dialéticas entre regulação social e emancipação social na modernidade. Vimos que, neste cenário mundial (capitalismo desorganizado), os direitos humanos podem servir de instrumento político multidimensional e, assim, apresentar-se tanto como uma política regulatória de sustentação ideológica do liberalismo, na medida em que o Direito Internacional dos Direitos Humanos, concebido como localismo globalizado,

quando estudamos a capoeira, os possíveis sinais que nos orientarão no diálogo intercultural e no projeto pós-imperial dos direitos humanos.

⁴⁵ Contrariamente ao fascismo como regime político, o fascismo social é pluralista, coexiste com o Estado democrático, e o seu espaço-tempo privilegiado é simultaneamente global e local, em vez de ser nacional. Configura-se como: “um conjunto de processos sociais mediante os quais grandes setores da população são irreversivelmente mantidos no exterior ou expulsos de qualquer contrato social. [...] Se se permitir que a lógica do mercado transborde da economia para todas as áreas da vida social e se torne único critério para a integração social e política de sucesso, a sociedade tornar-se-á ingovernável e eticamente repugnante, e, seja qual for a ordem que se venha a efetivar, ela será do tipo fascista [...] (IDEM, 2008, p. 193).

irradia a internacionalização da igualdade e da inclusão, sendo efetivada, no entanto, através de políticas liberais que privilegiam a desigualdade e a exclusão em caráter global; quanto como despertar uma política emancipatória da vida social sob a égide das resistências transnacionais (cosmopolitismo subalterno e insurgente) contra as desigualdades sociais e a segregação das minorias culturais, étnicas e sociais locais, em face dos valores capitalistas globais, como vemos a seguir.

Neste ponto, renovar as tentativas de superação do modelo hegemônico da modernidade e repensar a maneira de como realizaremos esta transição, é bastante oportuno. E, para tanto, recorreremos ao multiculturalismo.

Primeiro, consideramos imprescindível, para avançarmos nesta reflexão, explicitar algumas questões suscitadas pela adjetivação que o termo multiculturalismo comporta. Termos como multiculturalismo conservador, liberal, celebratório, crítico, emancipador, revolucionário são correntemente encontrados na produção e desenvolvimento dos estudos multiculturais, mas qualquer que seja sua forma ou orientação (liberal, neoconservador, neomarxista etc.), o multiculturalismo relacionar-se-á com as políticas das diferenças e o surgimento das lutas sociais contra as sociedades racistas, sexistas ou classistas.

Nessa linha, enumeramos três abordagens diferentes das concepções multiculturais: o multiculturalismo assimilacionista⁴⁶, o multiculturalismo diferencialista ou monoculturalismo plural⁴⁷ e o multiculturalismo emancipacionista. Contudo, só nos ateremos à terceira concepção, notadamente, por aportar uma reconstrução da concepção de emancipação difundida pela modernidade.

Santos desenvolve o multiculturalismo emancipatório, num primeiro momento, ao observar que a atuação e a concepção que deram esteio e credibilidade aos ideais modernos de emancipação social, se encontram fortemente questionados pelo fenômeno da globalização, à medida que este redefiniu os contextos, as configurações, os objetivos, os meios e as

⁴⁶ O multiculturalismo assimilacionista no sentido descritivo – enfatizam a descrição e a compreensão da construção da formação multicultural de cada contexto específico. Nessa sociedade multicultural os diferentes grupos: indígenas, negros, homossexuais, imigrantes etc., não têm as mesmas oportunidades e nem acesso a determinados serviços, bens, direitos fundamentais, legando-os, em geral, à classe média ou alta branca escolarizada. Este política assimilacionista desempenha, numa perspectiva prescritiva – o multiculturalismo não simplesmente como um dado da realidade, mas como uma maneira de atuar, de intervir, de transformar a dinâmica social – um papel integracionista na sociedade ao moldar as diferentes identidades à cultura hegemônica (CANDAUI, 2008, p. 50).

⁴⁷ A concepção denominada de multiculturalismo diferencialista contrapõe-se à afirmação assimilacionista, que nega as diferenças culturais ou as silencia. A proposta diferencialista dá ênfase ao reconhecimento cultural das diversas expressões identitárias e garante espaços em que estas se possam expressar. Algumas das posições nessa linha terminam por ter uma visão estática e essencialista da formação das identidades culturais. “Na prática, em muitas sociedades atuais terminou-se por favorecer a criação de verdadeiros *apartheids* socioculturais” (IDEM, 2008, p 50-51).

subjetividades das lutas sociais e políticas. E, conforme Santos, a globalização contra-hegemônica (cosmopolitismo subalterno insurgente e patrimônio comum da humanidade), instituída pelo conjunto de iniciativas, movimentos e organizações, através de vínculos, redes e alianças locais/globais, caracteriza-se por apresentar alternativas à globalização hegemônica (localismo globalizado e globalismo localizado) e é quem dá o tom ao processo de reinvenção e/ou reconstrução da emancipação social.

De acordo com Santos e Nunes, a globalização contra-hegemônica funda-se na emergência de cidadanias emancipatórias que articulam, local e globalmente, diferentes lutas e atores coletivos distintos⁴⁸: as mulheres, os ambientalistas, os movimentos anti-racistas, em redes e coligações policêntricas (2003, p. 65). A emergência articulada desta diversidade de lutas e sujeitos coletivos consitui aquilo que Santos define como: multiculturalismo emancipatório, que compreende diversas lutas e iniciativas locais/globais de grupos populares em favor do reconhecimento da diferença e de redistribuição.

Nesse aspecto, Santos propõe que, para equilibrar o dilema entre a fragmentação e a homogeneização, faz-se indispensável defender a articulação entre políticas de igualdade e políticas da identidade, defender, pois, a igualdade sempre que a diferença originar inferioridade, e a diferença, sempre que a igualdade referir-se à descaracterização. E, para tanto, constrói um novo meta-direito intercultural para assistir à articulação pós-colonial e multicultural entre estas duas políticas: “temos o direito de ser iguais sempre que a diferença nos inferioriza; temos o direito de ser diferentes sempre que a igualdade nos descaracteriza” (2008, p. 313).

Todavia, os desafios de realização deste meta-direito, como enumera o aludido autor (2008, p. 313/314), consiste em suplantar: as normalizações antidiferencialistas, dispositivos ideológicos da gestão da desigualdade e da exclusão, que unidimensionam as diferenças e identidades, ao passo que intensificam as hierarquias; o paradigma epistemológico da modernidade decorrente do universalismo antidiferencialista, cuja versão extrema transformou, após inúmeros epistemicídios, a ciência moderna em verdade absoluta, como único saber reconhecido; e a complexidade própria de uma política de identidade, tendo em vista que, como afirmamos no item anterior, a identidade não é fixa, mas uma identificação

⁴⁸ Segundo estes autores, diante das novas configurações do capitalismo globalizado, não é mais possível atribuir apenas ao “proletariado global” o papel principal das lutas contra as formas diversas de opressão, exclusão e dominação. Esta perspectiva defendida por Santos encontra guarida na obra de Gramsci, ao encontrar uma imbricação profunda entre a cultura, política e economia e estabelecer uma equivalência entre forças materiais e elementos culturais dentro de uma visão integrada da sociedade como um todo (SANTOS & NUNES, 2003, p. 35).

em curso. Como tal, não pode ser separada dos processos de opressão, discriminação e exclusão que constituem os processos de construção do sentido simbólico das identidades.

Este projeto de articulação global dos diferentes vínculos contra-hegemônicos confronta-se com um outro processo de (re)legitimação em escala global da exclusão política e social dos direitos humanos. Tal processo sustenta-se através do paradigma de regulação social de matriz regulatória neoliberal e pressupõe uma política de direitos direcionadas a aprofundar a crise de legitimidade do Estado. Este novo modelo de governabilidade apresenta-se sob a nomenclatura de governação⁴⁹.

Participação voluntária, horizontalidade, coordenação, parceria, auto-regulação etc., são expressões da governação neoliberal também presentes na matriz da governação contra-hegemônica. Neste momento nos deparamos com um dilema: como dois projetos com perspectivas contrárias, servem-se dos mesmos termos⁵⁰ para confrontar desafios e dilemas? A resposta é elucidada com a exposição de Santos:

No que toca à governação neoliberal, o impulso dominante foi a rejeição do centralismo e da coerção estatais e a formulação de um novo modelo de regulação social baseado no reconhecimento selectivo e hegemônico dos interesses e na participação voluntária dos interessados. No que toca à governação contra-hegemónica [...] o impulso gerador foi, por um lado, a rejeição dos partidos operários e dos sindicatos como agentes históricos exclusivos e modos de organização privilegiados de uma transformação social de sentido progressista, e por outro lado a formulação de um novo modelo de emancipação social assente no reconhecimento da diversidade dos agentes da emancipação social e dos objectivos da transformação social (2008, p. 414).

As diferentes formas de resistências locais articuladas com redes de solidariedade transnacionais tecem estratégias opostas à globalização hegemônica (governação neoliberal) e deste ativismo trans-fronteiriço manifesta-se um paradigma emergente, o paradigma da

⁴⁹ Os três pilares da regulação social da modernidade: Estado, mercado e comunidade, como dissemos no primeiro item deste capítulo, sofrem profundas transformações no terceiro período do capitalismo, o capitalismo desorganizado. Uma das faces desta transformação é o fato do capital – sem afastar o Estado de seus assuntos centrais, isto é, manter as contradições entre acumulação e legitimidade do sistema capitalista – serve-se de outros aparatos institucionais paralelos e diferentes ao/do Estado. Tomamos como exemplo as agências financeiras internacionais, firmas monetárias internacionais, Banco Mundial, Fundo Monetário Internacional etc. As diferenças com o Estado residem na transnacionalização destas agências e por pretenderem privatizar ou desregular determinada área social para, assim, ser regulada pela comunidade (terceiro setor privado), e, não necessariamente, pelo mercado (SANTOS, 2008, p. 291).

⁵⁰ O que marca as diferentes posições dos sujeitos, dos grupos sociais que ocupam territórios antagônicos, caracterizando tais embates, é a ideologia, os aspectos históricos e o contexto social dos sujeitos em cena. “O sentido de uma palavra, de uma expressão, de uma proposição, etc., não existe ‘em si mesmo’ [...] mas, ao contrário, é determinado pelas proposições ideológicas colocadas em jogo no processo sócio-histórico no qual as palavras, expressões e proposições são produzidas” (PÊCHEUX, 1997, p. 190).

globalização contra-hegemônica, que apresenta o Fórum Social Mundial (FSM)⁵¹ como a melhor expressão. Nessa perspectiva, novas formas de inclusão são abertas como a participação democrática, a construção da comunidade, as alternativas de desenvolvimento e de conhecimento.

Aproveitamos o ensejo dessa experiência do FSM para retomarmos a discussão sobre os direitos humanos. O FSM é um fenômeno político e a expressão mais eloquente do processo articulador de redes transacionais, que expressa uma sociedade civil global contra-hegemônica, como argumenta Santos. Sendo assim, manifestam-se alternativas emancipatórias aos déficits deixados pelo projeto sociocultural da modernidade. Este projeto político emancipatório pode contribuir para esclarecimento de uma outra história política dos direitos humanos, diferentemente daquela que atende os interesses econômicos e geopolíticos hegemônicos, e consiste numa reinvenção/reconstrução da concepção e das práticas. Já que, nestes “encontros”, movimentos sociais, ONGs, grupos sociais, sujeitos oprimidos, excluídos economicamente e culturalmente discriminados, manifestam suas práticas cotidianas das lutas pelos direitos humanos.

Os objectivos políticos de tais lutas são emancipatórias e por vezes explícita ou implicitamente anticapitalistas. Isto quer dizer que, paralelamente aos discursos e práticas que fazem dos direitos humanos um localismo globalizado, têm vindo a desenvolver-se discursos e práticas contra-hegemônicas que, além de verem nos direitos humanos uma arma de luta contra a opressão independente de condições geo-estratégicas, avançam propostas de concepções não-ocidentais de direitos humanos e organizam diálogos interculturais sobre os direitos humanos e outros princípios de dignidade humana (SANTOS, 2008, p. 445).

Seguindo essa proposta de socialização cultural compatível com os direitos humanos, nossa investida depara-se com os desafios que a capoeira, enquanto saber, pode encontrar para compreensão do equilíbrio dinâmico entre as políticas da igualdade e da diferença.

⁵¹ O Fórum Social Mundial (FSM) é definido por Santos (2008) mais pelo que não representa do que aquilo por que aspira: não é um evento; não é um congresso acadêmico; não é um partido tampouco um partido internacional e, assim, também não segue as diretrizes da moderna organização política (centralismo democrático, democracia representativa ou democracia participativa); não é um ONG nem o conjunto delas; não é um movimento social; não atende a qualquer ideologia, claramente definida, ainda que dele participem muitos militantes partidários. O FSM facilita as decisões dos movimentos e das organizações que dele participam, que pode ser entendido como um conjunto de iniciativas e intercâmbios de conhecimentos e práticas entre atores políticos (como ONGs e movimentos sociais). Santos (2008) define com um pouco mais de clareza o significado deste “encontro”: “O FSM constitui uma das mais consistentes manifestações de uma sociedade civil global contra-hegemônica e subalterna em vias de surgimento. Na sua definição mais ampla, o FSM é o conjunto de iniciativas de troca transnacional entre movimentos sociais e organizações não-governamentais onde se articulam lutas sociais de âmbito local, nacional ou global travadas [de acordo com a Carta de Princípios de Porto Alegre] contra todas as formas de opressão geradas ou agravadas pela globalização neoliberal” (2008, p. 415).

Neste sentido, destacamos, dentre as várias experiências e práticas que a capoeira desenvolve com a temática dos direitos humanos, a contribuição da Associação de Apoio e Desenvolvimento da Arte Capoeira (ABADÁ-Capoeira)⁵², no que tange às campanhas sociais realizadas nos Festivais Internacionais de Arte Capoeira, que reúnem capoeiristas de 48 países e de diversas nacionalidades a fim de discutirem e promoverem a socialização de temas, ao nosso ver, afetos aos direitos humanos. Nessas oportunidades, são desenvolvidas ações sócio-educativas que visam a valorização de preceitos humanos e éticos, a construção coletiva de uma cultura cidadã, a socialização dos direitos humanos e a interação entre os sujeitos participantes ou não da capoeira⁵³.

É com este propósito que defendemos uma perspectiva intercultural dos direitos humanos, que se propõe a socializar uma educação para o reconhecimento do “outro” e sociabilizar com os diferentes grupos sociais e culturais. Uma educação voltada para a socialização e negociação cultural, que enfrenta os conflitos provocados pela assimetria de poder entre os diferentes grupos socioculturais nas nossas sociedades, e que capacite os sujeitos na construção de um projeto comum, pelo qual as desigualdades e diferenças sejam dialeticamente integradas. Esta proposta de socialização educativa apóia-se no projeto multicultural emancipatório, orientada para a construção de uma sociedade democrática, plural, humana, que articule políticas de igualdade com políticas de identidade.

Este potencial emancipatório e contra-hegemônico da globalização, escorado num novo padrão harmônico de relação entre o reconhecimento da diferença e a exigência de igualdade de redistribuição social, dá o tom, como nos indica Santos (2008, p. 193), de uma nova cultura política transnacional. O aludido autor afirma que o embrião desta nova cultura política transnacional, que se expressa em novas formas de sociabilidade e de subjetividade e em uma nova epistemologia, está presente na reinvenção do século, à margem do século Americano-Europeu, denominado por Santos como: *Nuestra América*⁵⁴

⁵² No capítulo quatro, descreveremos as os princípios constitutivos do grupo ABADÁ-Capoeira e as experiências das campanhas sociais, que ocorre durante a realização dos Festivais Internacionais, com propósitos sócio-educacionais dirigidos à construção de uma cultura cotidiana dos direitos humanos.

⁵³ Esta aproximação entre educação em/para os direitos humanos pode ser visualizada no envolvimento das temáticas dos Festivais com os direitos humanos, e, especialmente, pela promoção processos educativos de socialização como as campanhas sociais promovidas durante estes Festivais. No entanto, só nos ateremos às campanhas e aos Festivais Internacionais da Arte Capoeira no quarto capítulo, onde serão melhor exploradas.

⁵⁴ É o nome de um ensaio publicado no jornal mexicano *El partido liberal*, em 30 de janeiro de 1891, assinado por José Martí, que condensa uma articulação entre a ciência e a espiritualidade, as idéias e as ações, a razão e a emoção, a rigorosidade crítica com a ternura, as fontes clássicas da tradição ocidental com as crenças dos povos autóctones. Elas configuram-no, no conjunto, o desafio das classificações, e que por isso mesmo se constitui em uma fonte imprescindível para o pensamento latino-americano em geral e, em particular, para a reflexão de Santos (2008), que a reconhece como sendo: “uma forma de ser e de viver permanentemente em trânsito e na transitoriedade, cruzando fronteiras, criando espaços de fronteira, habituada ao risco – com a qual viveu durante

O século Americano *Nuestra América* é, antes de um conjunto de projetos políticos, uma forma de subjetividade e de sociabilidade emancipatória e contra-hegemônica cuja vida cotidiana intensifica-se pela necessidade de transitar entre estratégias de sobrevivência e transformá-la em fontes de inovação, de criatividade, de transgressão e de subversão⁵⁵. A subjetividade e a sociabilidade de *Nuestra América* não se relaciona com padrões institucionalizados, tão pouco legalistas, mas sente-se à vontade com o pensamento utópico⁵⁶.

Neste ponto, Santos (2008) recorre às práticas e aos discursos que caracterizavam o colonialismo lusitano e a forma como influenciaram profundamente os regimes identitários nas colônias, para encaixar com a *Nuestra América* o arquétipo cultural da subjetividade e da sociabilidade deste projeto: a *ethos* barroco.

A condição do colonialismo português abriu-se à forma excêntrica da modernidade ocidental presente no barroco enquanto o estilo artístico e, também, encarado como época histórica. Portugal foi, durante um breve período, séculos XV e XVI, um centro hegemônico. A partir do século XVII, os países que empreenderam a primeira fase de expansão européia (Portugal e Espanha), perderam a hegemonia face às colônias, que adquiriram uma certa autonomia. Esse período de crise econômica, política e social favoreceu a emergência e a convivência de diferentes expressões culturais e sociais, às vezes codificadas, outras caóticas, umas eruditas, outras populares, oficiais e ilegais. Este amálgama está enraizado nas práticas sociais de Portugal nas colônias, em especial no Brasil, e transformou-se no fundamento de uma *ethos* cultural típico destas colônias, que até hoje permanece.

O barroco, compreendido como época histórica, é também um período de transição de insurgência de novas formas de sociabilidade, proporcionadas pelo capitalismo emergente e pelo novo paradigma científico, e para novos modos de dominação política, baseadas na coerção, e ao mesmo tempo, na assimilação cultural e ideológica. A cultura barroca, em certa

longos anos, muito antes de o Norte global ter inventado a ‘sociedade de risco’ [BECK, 1992] –, habituada a viver com um nível baixo de estabilização de expectativas causada pelas brutais desigualdades sociais e arbitrariedades da colonialidade do poder. Mas, paradoxalmente, também capaz de retirar do risco de viver a pulsão para um otimismo visceral perante a potencialidade coletiva. [...] Defino-o como otimismo trágico por assentar, por um lado, na experiência dolorosa e consciência lúcida dos obstáculos à emancipação e, por outro, na crença inabalável na possibilidade de os superar” (2008, p. 204).

⁵⁵ Santos anuncia a ausência do Século Americano *Nuestra América* pela forças hegemônicas do Século Americano-Europeu e, de mão dessa nova cultura política, aponta, de modo convincente, a idéia de emancipação social no equilíbrio dinâmico entre reconhecimento da diferença e a exigência de igualdade da redistribuição social. Bem como aponta a dificuldade de se construir com sucesso práticas emancipatórias a partir do século Americano-Europeu (2008, p. 199).

⁵⁶ A atuação política em tempos de crise paradigmática remete à necessidade de recuperar a idéia de utopia. Esta, como entende Santos, surge da “exploração, pela imaginação, de novos modos de possibilidade humana e de estilos de vontade fundada na recusa em aceitar a necessidade da realidade existente apenas porque existe e na antecipação de algo radicalmente melhor pelo qual vale a pena lutar e ao qual sente ter pelo direito” (2008, p. 205).

medida, apresenta-se com um desses instrumentos de consolidação e de legitimação do poder. Por outro lado, permite visualizar a subversão e a excentricidade, a fraqueza dos centros de poder que nela buscam legitimação, o espaço de criatividade e de imaginação abertos, a sociabilidade turbulenta (IDEM, 2008, p. 206).

Esclarece Santos, em suas reflexões, que utiliza o termo barroco como metáfora cultural para designar a forma de subjetividade e de sociabilidade capaz de explorar as potencialidades emancipatórias da transição paradigmática, pois, enquanto manifestação de um exemplo extremo de fraqueza do centro, constitui um campo privilegiado para o desenvolvimento de uma imaginação centrífuga, subversiva e blasfema⁵⁷.

Do extremismo barroco⁵⁸ das formas, derivam-se dois processos: o *sfumato*⁵⁹ e a *mestiçagem*. O primeiro, como afirma Santos, permite à subjetividade barroca criar o próximo e o familiar entre inteligibilidades diferentes, possibilitando diálogos interculturais.

A coerência das construções monolíticas desintegra-se, e os fragmentos que pairam livremente mantêm-se abertos a novas coerências e invenções de novas formas multiculturais. O *sfumato* é como um íman que atrai as formas fragmentárias para novas constelações e direcções, apelando aos contornos mais vulneráveis, inacabados e abertos que essas formas apresentam (2008, p. 208).

Já o segundo, a *mestiçagem*, leva o *sfumato* ao extremo, ou seja, opera através da criação de novas constelações de sentidos a partir dos fragmentos constitutivos e os tornam irreconhecíveis e blasfemes.

A mestiçagem consiste na destruição da lógica que preside à formação de cada um de seus fragmentos, e na construção de uma nova lógica. Este processo produtivo-destrutivo tende a reflectir as relações de poder entre as formas culturais originais (ou seja, entre os grupos sociais que as sustentam), é por isso que a subjectividade barroca favorece as mestiçagens em que as relações de poder são substituídas pela autoridade partilhada (autoridade mestiça) (IDEM, 2008, p. 208).

⁵⁷ Por ora, nosso estudo não pretende avançar na configuração da subjetividade barroca a partir da colagem de diversos materiais, históricos e culturais, como se atém Santos ao estudar as técnicas de pintura barroca que busca, de um lado, aproximar inteligibilidades diferentes por meio da desintegração das formas e da recuperação dos fragmentos (*sfumato*); de outro, a destruição da lógica que preside a formação de cada um daqueles fragmentos, e a construção de uma nova lógica. Talvez em pesquisa ulteriores possamos nos aprofundar nestes processos.

⁵⁸ Segundo Santos, o extremismo barroco é: “o dispositivo que permite criar rupturas a partir de aparentes continuidades e manter o devir das formas em estado de permanente bifurcação prigoginiana. Um dos exemplos mais eloqüentes deste extremismo é o ‘Êxtase de Santa Teresa’. Nesta escultura de Bernini, a expressão de Tereza d’Ávila é de tal modo dramatizada que a representação de uma Santa em transe místico se transmuta na representação de uma mulher gozando um orgasmo fundo. A representação do sagrado desliza sub-repticiamente para a representação do sacrilégio” (2008, p. 207-208).

⁵⁹ É uma técnica de pintura barroca que consiste em esbater os contornos e as cores entre os objetos (IDEM, 2008, p. 208).

A subjetividade barroca concentra-se na busca de tradições suprimidas ou excêntricas da modernidade, seja nas representações que ocorreram nas periferias físicas ou simbólicas onde o controle das representações hegemônicas era fraco, seja nas representações mais antigas e mais caóticas da modernidade, anteriores às receitas cartesianas e capitalistas de reconstrução de uma personalidade humana com a capacidade e o desejo de emancipação social. Nossa investida acadêmica, pretensamente, tenta encontrar na capoeira alguns fragmentos daquilo que fora encoberto e, muitas vezes, estereotipado pelo pensamento hegemônico ocidental, e que, porventura, possa contribuir com novo olhar sobre os direitos humanos.

O *ethos* barroco constitui-se como um tipo de sociabilidade interessada em se confrontar com as formas hegemônicas de globalização, e capaz de fazê-lo, ao abrir espaços para possibilidades contra-hegemônicas. Apesar de não estarem em um estágio de pleno desenvolvimento e não poderem, por si só, desencadear uma nova era. Mas já nos aparecem suficientemente consistentes para fundar à idéia de que estamos entrando num período de transição paradigmática, numa era intermediária e, portanto, numa era ansiosa por seguir o impulso da mestiçagem, do *sfumato*, da hibridização e de todas as outras características que Santos atribui ao *ethos* barroco e à *Nuestra América*⁶⁰ (2008, p. 212).

Este potencial emancipatório e contra-hegemônico da globalização, presente na *Nuestra América*, tem um forte componente epistemológico que se apega à cultura cosmopolita e pós-colonial, ao apostar na reinvenção das culturas para além da homogeneização imposta pela globalização da economia capitalista hegemônica. Esta, ao seu modo, assenta-se na produção contínua e persistente de uma diferença epistemológica, que não reconhece a existência, em pé de igualdade, de outros saberes, e que por isso se constitui, de fato, em hierarquia epistemológica, geradora de marginalizações, silenciamentos,

⁶⁰ Santos examina as idéias fundadoras do projeto da *Nuestra América* e afirma que as transformações das últimas décadas propiciaram a criação de condições para que estas idéias ocorram em outras partes do mundo. A desterritorialização da *Nuestra América* e sua conversão em metáfora da luta das vítimas do processo de globalização hegemônico, quer seja no Norte ou no Sul, quer no Ocidente ou no Oriente, conforme Santos, dá condições ao projeto para continuar a simbolizar a vontade utópica de emancipação e de globalização contra-hegemônica com base na implicação mútua da igualdade e da diferença (2008, p. 216). Primeiro, aborda o aumento exponencial das interações trans-fronteiriças – de migrantes, estudantes, de refugiados, bem como de executivos e turistas – gerando novas formas de mestiçagem, de antropofagia e de transculturação do mundo; segundo, a re-emergência do racismo no Norte global aponta para uma defesa contra a construção das múltiplas “pequenas humanidades”, de que tratava Bolívar, em que as raças se cruzam e interpenetram nas margens da repressão e da discriminação; terceiro, a exigência de produzir e sustentar um conhecimento situado e contextualizado é uma reivindicação global contra a ignorância e o efeito silenciador produzido pela ciência moderna ocidental, resultante da forma como é utilizada pela globalização hegemônica; e, por fim, o quarto, refere-se à aproximação dos povos em diferentes continentes, propiciada pelo aprofundamento da globalização hegemônica, produzido pelo capitalismo da informação e da comunicação e pela sociedade de consumo (SANTOS, 2008, p. 216-217).

exclusões ou liquidação de outros conhecimentos. Essa diferença epistemológica inclui outras diferenças – a diferença capitalista, a diferença colonial, a diferença sexista – ainda que não se esgote nelas. Diferentemente do multiculturalismo emancipatório, como vimos anteriormente, que parte do reconhecimento da presença de uma pluralidade de conhecimentos e de concepções distintas sobre a dignidade humana e sobre o mundo. Em suma, a proposta epistemológica de Santos (2008, p 153) está calcada num novo modelo de racionalidade, a ecologia de saberes ou uma ecologia de prática de saberes. Não há conhecimentos puros e nem completos, mas constelações de conhecimentos.

A teoria crítica pós-moderna de oposição e, decorrente desta, a crítica pós-colonial de oposição, de Santos (2008), como vimos anteriormente, abre-se para discutir as mudanças paradigmáticas da racionalidade da ciência moderna face à transição paradigmática. A contribuição volta-se para superar as dicotomias sobre as quais se estruturam as bases do paradigma científico vigente⁶¹. A teoria ainda abre espaço para a luta emancipatória e o esforço para articular saberes científicos e, em especial, outros saberes.

Essa abertura epistemológica é relevante, uma vez que o saber científico hegemônico oprime, repreende, persegue outros saberes. Em seu nome, ao longo da história, foram cometidos epistemicídios e/ou silenciamentos de culturas consideradas rivais⁶². Nas discussões sobre os saberes não científicos, o conhecimento do senso comum é, muitas vezes, encarado como oposição ao conhecimento hegemônico, passando a imagem de que as pessoas

⁶¹ Não obstante, Santos (1999, p. 143) afirma que a separação entre os campos do saber científico: sociologia (estudo dos “civilizados”) e a antropologia (estudo dos “selvagens”), de fato, assegurou e promoveu esta transformação. Esta observação também ocupou as análises de Nestor Garcia Canclini, ao considerar que as intenções de separar disciplinas específicas para determinadas práticas culturais também está intimamente ligada às preocupações em manter separadas as ações culturais de acordo com as divisões sociais de uma sociedade, e de interesses de criar e de compartilhar com os sujeitos uma cultura homogênea e uma única identidade coerente. O autor nos presenteia com o conceito de *cultura híbrida* a fim de nos permitir construir uma visão transdisciplinar, para compreender os espaços fronteira, entre as divisões do espaço cultural, nos quais estão justapostos: “Assim como não funciona a oposição abrupta entre o tradicional e o moderno, o culto, o popular e o massivo não estão onde estamos habituados a encontrá-los. É necessário demolir essa divisão em três pavimentos, essa concepção em camadas do mundo da cultura e averiguar se sua hibridização pode ser lida com as ferramentas das disciplinas que os estudam separadamente: a história da arte e a literatura que se ocupam do ‘culto’; folclore e a antropologia, consagrados ao popular; os trabalhos sobre comunicação, especializados na cultura massiva. Precisamos de ciências sociais nômades, capazes de circular pelas escadas que ligam esses pavimentos. Ou melhor: que redesenhem esses planos e comuniquem os níveis horizontalmente” (CANCLINI, 2008, p. 19).

⁶² No primeiro capítulo da obra: *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*, Santos (2008) descreve a equação entre opções e raízes, que conduziu o projeto sociocultural da modernidade à superioridade hegemônica e na complexa transição do projeto sociocultural da modernidade ocidental de um particularismo contextualizado para uma universalização descontextualizada, abstrata. Tal processo foi levado a cabo quando as opções de subjetividade e sociabilidade modernas transformaram-se, impositivamente, em raízes, que resultou na redução de “outros” projetos socioculturais a formulações míticas, exóticas, “diferentes” ou, até mesmo, no extermínio destas “outras” opções. Ou seja: as opções modernas enraizaram-se de tal maneira na sociedade que não há nem a opção de pensar em termos de raízes e opções.

que o detêm, têm acesso apenas a um mundo restrito e que esse tipo de conhecimento não tem valor fora de si próprio.

Ancorado no combate contra o desperdício experiência social, Santos (2008) propõe, como alternativa epistemológica, um modelo diferente de racionalidade: a Razão Cosmopolita. Esta proposta de racionalidade funda-se, sobretudo, em um conhecimento de caráter solidário que reconhece o “outro” como sujeito, a partir de uma relação de alteridade. Busca, assim, maior abertura epistêmica e torna visível a diversidade de experiências sociais que o privilégio do cânone da razão indolente ocultou, suprimiu, silenciou, marginalizou.

A Razão Cosmopolita procede de uma elaborada crítica à Razão Indolente⁶³. Considerando os aspectos evidenciados por Santos, o modelo da racionalidade moderna favorece um grande desperdício de outros saberes que, conforme o autor, trata-se de uma construção híbrida e que exige a abordagem e contextualização de diferentes saberes.

A preocupação com a liquidez da existência contemporânea também integra as reflexões de Zygmunt Bauman (2007). A vida líquida – o autor serve-se desta expressão para nomear a fugacidade utilitária dos objetos e das pessoas na sociedade moderna de consumo – configura-se como uma crítica à desvalorização do presente. Na contramão da concepção ocidental, a razão cosmopolita propõe, então, como estratégia epistemológica, a expansão do presente e contração do futuro para criar o espaço-tempo necessário e, assim, conhecer e valorizar a inesgotável experiência social que está em curso.

Na razão cosmopolita, três procedimentos meta-sociológicos são propostos: a sociologia das ausências, a sociologia das emergências e o trabalho de tradução.

A primeira, *Sociologia das Ausências*, tenta superar as totalidades homogêneas e excludentes e destaca cinco ecologias⁶⁴ em contraponto às cinco lógicas de produção de não-existência derivadas da razão metonímica⁶⁵:

a) A ecologia dos saberes: busca ultrapassar a lógica da monocultura dos saberes e do rigor científico, ao questionar e identificar outras fontes de saberes e outros critérios de

⁶³ A razão Indolente é a designação utilizada por Santos (2008, p. 94-96), seguindo Leibniz, para referir-se ao modelo de racionalidade ocidental, que ocorre de quatro formas: a) razão impotente, que pensa não poder fazer nada contra uma necessidade concebida no exterior a ela própria; b) razão arrogante, que não sente necessidade de se exercer, pois imagina-se incondicionalmente livre; c) razão metonímica, que se reivindica como a única forma de racionalidade, não buscando descobrir outras, ou descobrindo-as apenas como forma de matéria-prima; d) razão proléptica, que não busca pensar o futuro, pois julga saber tudo a seu respeito.

⁶⁴ Santos concebe ecologia como sendo: “a prática de agregação da diversidade pela promoção de interações sustentáveis entre entidades parciais e heterogêneas” (2008, p. 105).

⁶⁵ A monocultura do saber e do rigor científico representa o modo de produção de não-existência mais poderoso e consiste em transformar tanto a ciência moderna quanto a alta cultura, respectivamente, nos únicos critérios de produção de verdade e qualidade estética. Nesse sentido, a não-existência/ausência assume a forma de ignorância ou incultura. Com base nesse critério, o saber-capoeira se caracteriza como um saber ignorante, ausente na construção da ciência moderna, a trabalho do desenvolvimento e do progresso.

rigor, que atuam em contextos sociais declarados como não existentes pela razão metonímica. A idéia central está, portanto, na incompletude dos saberes;

b) A ecologia das temporalidades: a idéia principal dessa lógica é confrontar a idéia da monocultura do tempo linear com a idéia de que existem temporalidades múltiplas. Nesse domínio, através da sociologia das ausências, busca-se libertar a pluralidade de práticas sociais do cânone temporal hegemônico, que lhes confere residualidade, para alcançar um novo tipo de literatura temporal: a multi-temporalidade (SANTOS, 2008, p.110);

c) A ecologia dos reconhecimentos: aqui o questionamento recai sobre os princípios da igualdade e da diferença e abre-se para possibilidade de diferenças iguais, baseado em uma ecologia de diferenças feita de reconhecimentos recíprocos. Este reconhecimento parte da desconstrução tanto da diferença como da hierarquia ao confrontar a colonialidade do modelo ocidental capitalista, que se arroga o privilégio de identificar a diferença com desigualdade e de determinar quem é igual e quem é diferente;

d) A ecologia das trans-escalas: nesta lógica, a sociologia das ausências busca em oposição desconstruir, através dos universalismos e das globalizações alternativas, plurais, amparadas por contextos locais, os discurso de convergência do mundo proposto pelo universalismo e pela globalização neoliberal. É “através da recuperação simultânea de aspirações universais ocultas e de escalas locais/globais alternativas que não resultam da globalização hegemônica” (SANTOS, 2008, p. 112);

e) A ecologia da produtividade: o embate incide sobre a recuperação e valorização dos sistemas alternativos de produção, das organizações econômicas populares, das cooperativas operárias, das empresas autogeridas etc. O autor considera este domínio o mais controverso da sociologia das ausências, ao questionar o desenvolvimento e o crescimento econômico infinito, paradigma do capital, e, portanto, a lógica de acumulação que dá sustentação à globalização capitalista.

Dentro dessas lógicas, em cada um dos domínios, a sociologia das ausências busca revelar a diversidade e a multiplicidade das práticas sociais, credibilizando-as em oposição às práticas sociais hegemônicas, sustentando a idéia de que a realidade não pode ser reduzida ao que se considera como existente, como afirma a razão metonímica. O elemento subjetivo da sociologia das ausências funda-se na consciência cosmopolita e no inconformismo ante o desperdício da experiência. É através da sociologia das ausências que se procede à ampliação simbólica dos saberes, das práticas e dos sujeitos, ou seja, das realidades produzidas e tidas como não-existentes. Neste sentido, a sociologia das ausências busca substituir as monoculturas por ecologias ao revelar a pluralidade de experiências e práticas sociais face ao

exclusivismo de práticas hegemônicas. É neste campo de outras experiências sociais credíveis que a sociologia das ausências contribui para ampliar o mundo e dilatar o presente:

A ampliação do mundo ocorre não só porque aumenta o campo das experiências credíveis existentes, como também porque, com elas, aumentam as possibilidades de experimentação social no futuro. A dilatação do presente ocorre pela expansão do que é contemporâneo, pelo achatamento do tempo presente de modo a que, tendencialmente, todas as experiências e práticas que ocorrem simultaneamente possam ser consideradas contemporâneas, ainda que cada uma à sua maneira (SANTOS, 2008, p. 105).

Associado à sociologia das ausências, está a *Sociologia das Emergências* que, por sua vez, propõe-se a contrair o futuro, substituir o vazio do futuro, segundo o tempo linear, por um futuro de possibilidades plurais e concretas, simultaneamente utópicas e realistas. Seu conceito escora-se na idéia do *Ainda-não (Not-Yet)*, proposta por Ernst Bloch, como uma categoria complexa e processual que exprime uma tendência ainda latente, ainda em manifestação, permeada pelo princípio da incerteza.

Na leitura objetiva de Santos,

Subjectivamente, o Ainda-Não é a consciência antecipatória, uma consciência que, apesar de ser tão importante na vida das pessoas, foi, por exemplo, totalmente negligenciada por Freud [Bloch, 1995: 286-315]. Objectivamente, o Ainda-Não é, por um lado, capacidade [potência] e, por outro, possibilidade [potencialidade]. Esta possibilidade tem um componente de escuridão que reside na origem dessa possibilidade no momento vivido, que nunca é inteiramente visível para si próprio, e tem também uma componente de incerteza que resulta de uma dupla carência: o conhecimento apenas parcial das condições que podem concretizar a possibilidade; o facto dessas condições só existirem parcialmente (2008, p. 116/117).

Por essa razão, a sociologia das emergências é a investigação das alternativas que cabem no horizonte das possibilidades plurais e concretas. Consiste em proceder uma ampliação simbólica dos saberes, práticas e sujeitos de modo a identificar neles as tendências de futuro (o Ainda-Não) sobre as quais é possível atuar para maximizar a probabilidade de esperança em relação à probabilidade da frustração. Tal ampliação simbólica surge como uma forma de imaginação sociológica e política que visa um duplo objetivo: “por um lado, conhecer melhor as condições de possibilidade da esperança; por outro, definir princípios de ação que promovam a realização dessas condições” (SANTOS, 2008, p. 118).

Diante deste quadro, não poderíamos esquecer que a política emancipatória dos direitos humanos, concebida a partir de um modelo jurídico global de proteção (Direito Internacional dos Direitos Humanos), concentra-se em uma concepção eurocêntrica e, portanto, seletiva da diversidade cultural e das práticas sociais e, assim, deságua, mais uma

vez, no desperdício da experiência e das práticas sociais consideradas não-existentes pela racionalidade ocidental. Mais que um modelo jurídico excludente, a política emancipatória dos direitos humanos deve-se pautar, necessariamente, pelo diálogo e o reconhecimento intercultural e, com isso, transformar as ausências culturais – excluídas pela concepção ocidental – em presenças, e a emergência das expectativas – independente do conceito de progresso – em possibilidades e capacidades reais e concretas. A prática da sociologia das ausências torna possível que os oprimidos assumam a sua experiência da inexistência dos opressores e que, com base nisso, logrem um conhecimento mais esclarecido dos mecanismos mais profundos da dominação e uma capacidade acrescida para lutar contra eles (SANTOS, 2008, p. 198).

A construção de cosmopolitismo subalterno e insurgente depende, também, do *Trabalho de Tradução* que é concebido como um procedimento viabilizador da mútua inteligibilidade das lutas locais ou particularistas pelas políticas da igualdade e das políticas da diferença no seio dos movimentos, das iniciativas, das campanhas ou das redes. Ou seja:

uma determinada luta, particular ou local [por exemplo, uma luta indígena ou feminista], só reconhece outra [por exemplo, uma luta ambiental ou laboral] na medida em que ambas percam parte do seu particularismo e localismo. Isto acontece quando é criada a inteligibilidade mútua entre as lutas. [...] Alguns movimentos, iniciativas e campanhas reúnem-se em torno do princípio da igualdade, outros em torno do princípio da diferença. A teoria da tradução é o procedimento que possibilita sua mútua inteligibilidade. Tornar mutuamente inteligível significa identificar o que une e é comum a entidades que estão separadas pelas suas diferenças recíprocas (IDEM, 2008, p. 198).

Esse aspecto exige um diálogo constante, uma tradução possível entre diferentes saberes e práticas, fato que requer vigilância ética e epistemológica, e, portanto, o que se espera é um equilíbrio tenso e dinâmico entre diferença e igualdade, entre identidade e solidariedade, entre autonomia e cooperação, entre reconhecimento e redistribuição de riqueza concebida. Desta forma, a globalização contra-hegemônica tem condições exigentes de manifestar-se. Contudo, em decorrência do grande esforço e de aprofundamentos teóricos para realizá-lo, este espaço não é o mais indicado para realizarmos tal pesquisa.

Por fim, é através desta busca, multiculturalismo emancipatório transnacional da globalização contra-hegemônica, que, possivelmente, poderemos, nesse momento, presumir a transição paradigmática para romper com a desigualdade e a exclusão histórica pela qual o conceito moderno de direitos humanos operou, efetivando realmente a inclusão e o reconhecimento político-social-cultural-econômico e, através disso, reconstruí-lo ou reinventá-lo.

No próximo capítulo, dedicaremos nossa atenção à exposição das estratégias de negociação que a capoeira, historicamente, lançou/lança mão para sobreviver e preservar antigos rituais nas transações com a modernidade. E destacaremos o enfoque de nosso estudo: será possível aproximar a educação em/para os direitos humanos e as experiências sociais dos capoeiras? Para tentar responder a este questionamento, recorreremos ao rico acervo patrimonial da capoeira (com seus saberes, suas práticas, suas representações, seus signos etc) que, ao seu modo, se apresenta diferentemente da filosofia, visão de mundo e cosmovisão rogada pela epistemologia hegemônica ocidental. Ademais, além de apresentar este saber e tentar uma possível aproximação com os direitos humanos, nossa contribuição busca a reflexão entre políticas da igualdade e da diferença objetivando a construção de práticas sociais emancipatórias concretas e reais nestes “novos tempos” que se anunciam.

CAPÍTULO III



3 O MOVIMENTO DA CAPOEIRA: “JOGO DE DENTRO, JOGO DE FORA” COM A HEGEMONIA E A CONTRA-HEGEMONIA

Iê!

Uma vez perguntaram a Seu Pastinha:

O que é a capoeira?

E ele, Mestre velho e respeitado

Ficou um tempo calado

Revirando a sua alma.

Depois respondeu com calma

Em forma de ladainha

A capoeira

É um jogo, é um brinquedo

É se respeitar o medo

É dosar bem a coragem

É uma luta

É manha de mandingueiro

É o vento no veleiro

É um lamento na senzala

É um corpo arrepiado

Um berimbau bem tocado

O riso de um menininho

Capoeira

é o vôo de um passarinho

Bote de cobra coral

Sentir na boca

Todo o gosto do perigo

E sorrir para inimigo

Apertar a sua mão

É o grito de Zumbi

Ecoando no quilombo

É se levantar de um tombo

Antes de tocar o chão

É o ódio

E a esperança que nasce

O tapa que explodiu na face

Foi arder no coração

Enfim

É aceitar o desafio

Com vontade de lutar

Capoeira é um pequeno navio

Solto nas ondas do mar

É um barquinho pequenino

Solto nas ondas do mar

Um barco que segue sem destino

Solto nas ondas do mar

É um barquinho de um menino

Solto nas ondas do mar

Devagar na vida, peregrino

Solto nas ondas do mar

É un peixe, é um peixinho

Solto nas ondas do mar

Mestre Tony Vargas (Música:
Perguntaram a seu Pastinha)

3.1 CAPOEIRA, O QUE É?⁶⁶

Iniciar um capítulo com tal indagação não é tarefa fácil, mais ainda se nos apegarmos aos pressupostos deterministas e reducionistas do saber científico, o chamado cientificismo, incapazes de dar vazão à complexa resposta que merece este questionamento.

Nosso interesse inicial, para surpresa de alguns, não é tentar encontrar uma definição para o termo capoeira, mas de apresentar, de modo sucinto, o percurso histórico da capoeira considerando as complexidades, as ambiguidades, as discontinuidades, as rupturas e as contradições que permitiram e permitem a (re)construção da identidade dos capoeiras e da capoeira no contato com a modernidade.

Nosso norte teórico, que parte da ecologia dos saberes, como vimos no capítulo anterior, dirige-se a arregimentar, num amplo conjunto de constelações, epistemologias científicas e não científicas⁶⁷ e, assim, contribuir para promoção da diversidade, da pluralidade e da dialogicidade permanente dos saberes e das práticas de saberes. Esse é o ponto de partida para o multiculturalismo emancipatório, ou seja, buscar, a partir do reconhecimento da diversidade sociocultural do mundo, o reconhecimento da diversidade epistemológica de saberes no mundo. À luz destes desenvolvimentos, nossa empreitada consiste em fazer ouvir as vozes, lançar olhares, questionar a concepção hegemônica, liberal, norte-cêntrica dos direitos humanos. Construir “pontes”, aproximar saberes, é o desafio que buscamos contemplar nesse nosso esforço que, talvez, sinalize para uma concepção emancipatória e multicultural dos direitos humanos.

Esta direção emancipatória e intercultural dos/para os direitos humanos, por ora defendida, é regida por uma proposta de educação voltada para a construção de iniciativas, fomentadora de mobilizações, preocupada em instrumentar mudanças, em reconhecer o “outro”, em dialogar com diferentes grupos sociais e culturais; dirigida à preparação para o exercício da autonomia: “a força para reflexão, para a autodeterminação, para o não deixar-se levar” (ADORNO, 1995, p. 110). Esta proposta de educação em/para os direitos humanos pauta-se na socialização de uma cultura centrada no convívio plural, na negociação cultural de

⁶⁶ Nossa intenção com esta pergunta é, inicialmente, desconstruir a idéia de totalidade que o conhecimento científico e a alta cultura se arrogam frente ao conhecimento tradicional e à cultura popular. E nos libertar, ainda que momentaneamente, do paradigma sociocultural e epistemológico da modernidade ocidental, para posteriormente, tentar alcançar uma maior abertura à pluralidade de saberes não-hegemônicos e de concepções distintas de mundo, a exemplo da capoeira.

⁶⁷ Entretanto, essa postura não significa afastar ou eliminar a ciência moderna ocidental, mas, como dissemos no capítulo anterior, impulsionar a reinvenção ou a recriação deste saber para além do capitalismo e da globalização hegemônica neoliberal.

onde as discrepâncias entre políticas de igualdade e de reconhecimento sejam articuladas e integradas dialeticamente.

Neste ponto, passamos a recobrar o fôlego de nossa abordagem para nos aventurarmos num novo mergulho nas profundezas do mar de naufragos que é a modernidade. Nosso dever é tentar resgatar o que restou, o que ficou escondido, o que foi ocultado ou o que foi remodelado pela estratégia dos capoeiras e interferências do capitalismo hegemônico ocidental. Desconhecemos se nossa “missão” será exitosa, porém podemos contribuir para reavivar ou reanimar saberes dos capoeiras⁶⁸ e, desta forma, tentar articulá-los com outros saberes ou prática de saberes que compõem o paradigma emergente da globalização contra-hegemônica. Esta “missão” também aposta na superação de estigmas presentes na sociedade, em especial a acadêmica, ao enquadrar os capoeiras como sujeitos desprovidos de capacidade de prover e elaborar seus próprios conhecimentos. Expressões como: opressão, tirania, abuso, esquecimento, invisibilidade, extermínio fizeram-se presentes no contexto histórico-cultural-político-econômico-social em que a capoeira se desenvolveu. Muitas vezes classificada como um saber subalterno, não-científico, tradicional, senso comum, soube, na sua peleja cotidiana, sobreviver, emergir e florescer no oceano de privilégios epistemológicos e sociológicos concedidos, exclusivamente, à ciência moderna ocidental que, através dos séculos, se consolidou como única verdade universal.

Para iniciarmos nossa digressão histórica, tentaremos nos resguardar das artimanhas da capoeira e, assim, surge a pergunta: em quais fontes históricas devemos nos apoiar para o resgate das narrativas sobre a origem da capoeira? A história documentada, que enfoca as primeiras aparições do termo capoeira nos autos dos inquéritos policiais da cidade do Rio de Janeiro, nos idos do século XVIII e início do XIX; ou a oral⁶⁹ (memória, músicas cantadas nas rodas de capoeira, cordéis, poemas etc.), que traz resquícios de subjetividades dos capoeiras em diferentes momentos históricos de repressão, de perseguição, de exploração e, até mesmo, em muitos momentos, de aproximação nos interstícios da ordem hegemônica política-social-econômica-cultural estabelecida⁷⁰. Todavia, devemos esclarecer que nossas análises não se

⁶⁸ Este termo será utilizado de forma indistinta para se referir tanto aos sujeitos da capoeira (praticantes, Mestres, professores, alunos, etc.), quanto à própria capoeira (arte-luta-dança-esporte-filosofia etc.).

⁶⁹ Neste item, não nos reportaremos à história oral da capoeira, contudo, o terceiro item deste capítulo informará as diversas narrativas que deram origem às diferentes representações sociais da capoeira, às diferentes construções identitárias dos capoeiras que se construíram concomitantemente com determinados contextos histórico e as diferentes lutas sociais empreendidas pela capoeira nestes contextos.

⁷⁰ Soares (2004), a partir dos estudos de Leila Mezan Algranti, descreve a complexa relação de sociabilidade dos escravos capoeiras com a polícia, o Estado e de seus senhores: “Não escapa de Algranti o paradoxo de escravos capoeiras serem, ao mesmo tempo, uma dor de cabeça para os mantenedores da ordem pública e poderem ser aliados pelas camadas dirigentes, como capangas de senhores privados, ou mesmo como auxiliares inesperados da ordem policial, como na repressão aos soldados estrangeiros amotinados em 1828” (p. 61).

pautaram em realizar um juízo valorativo entre as duas abordagens metodológicas acima referidas, mas de observar quais foram/são estratégias do saber-capoeira de resistir, em parte, ao epistemicídio da modernidade ocidental e à descontextualização cultural hegemônica, especialmente nestes tempos de globalização.

Por ora, passemos para a nossa incursão histórica: descobrir o significado etimológico da capoeira; a origem da capoeira e seu desenvolvimento em diferentes momentos históricos. Atentamos ao público que nos debruçaremos, neste primeiro instante, sobre a história documental para, em seguida, trilharmos os caminhos da historiografia oral da capoeira através das *master narratives* (ASSUNÇÃO, 2005).

A palavra “capoeira”, etimologicamente, apresenta diversas acepções, o que resulta em muitas divergências entre os pesquisadores capoeiristas ou não e os capoeiras. Sabemos que existem vários significados do termo capoeira, porém vamos nos servir do estudo historiográfico de Soares (2004) que, no primeiro capítulo do livro *A capoeira escrava e outras tradições rebeldes no Rio de Janeiro (1808-1850)*, traz um item dedicado aos primeiros questionamentos etimológicos do vocábulo em questão. O aludido autor lança mão de uma coletânea de artigos publicados pelo jornal *Rio Esportivo*, em 1926, escritos pelo arquiteto e historiador Adolfo Morales de Los Rios Filho para obter uma resposta mais abalizada sobre o tema⁷¹. O articulista Adolfo Morales, preocupado em reaver os equívocos metodológicos dos tradicionalistas⁷² de sua época, chega a seguinte conclusão sobre a origem híbrida⁷³ do termo capoeira

derivado de *caapo*, do tupi-guarani, que significava buraco de palha, buraco de mato. Era o termo indígena para designar o cesto de palha entrelaçada, semelhante a

⁷¹ Durante este capítulo e, em particular no item 3.3, iremos partilhar com os leitores diversos significados étimológicos para a palavra capoeira, contudo, neste item, nos resumimos a apresentar apenas uma. Ao nosso ver, a mais “coerente”.

⁷² Alfredo Morales refere-se ao exagero ufanista de muitos autores tradicionalistas e ao desapego destes aos documentos da época quando associaram a capoeira mato – conforme Houaiss (2004, p. 134), provém do Tupi *Ko pwerá*: *Ko* (roça) + *pwerá* (o que já foi, ou seja, mata extinta) – à capoeira luta: “Os tradicionalistas, em sua opinião, viam as capoeiras como refúgios dos escravos fugidos e, assim, por meio de derivação, este tipo social também recebera a alcunha de capoeira”.

⁷³ Esse hibridismo cultural é produto da forma cultural da zona de fronteira, uma das metáforas utilizada por Santos (1999) para construção das subjetividades do projeto multicultural emancipatório, visto que se beneficia dos fluxos que a perpassam. O Estado português, em seu projeto cultural, não conseguiu impor às colônias uma homogeneização interna, tampouco uma diferenciação externa. Essa postura de semiperiferia cultural se ajusta ao fato de Portugal assumir, a partir do século XVII, o papel de centro para suas colônias, mas, ao mesmo tempo, era vista pelos países centrais da Europa como periferia. “A zona fronteiriça é uma zona híbrida, babélica, onde os contactos se pulverizam e se ordenam segundo micro-hierarquias pouco susceptíveis de globalização. Em tal zona, são imensas as possibilidades de identificação e de criação cultural, todas igualmente superficiais e igualmente subvertíveis: a antropofagia de Oswald de Andrade atribuía à cultura brasileira e que eu penso caracterizar igualmente e por inteiro a cultura portuguesa. Isto, se, por um lado, confere grande liberdade e até arbitrariedade à criação cultural por parte das elites, por outro, vota estas à inconseqüência social, ao mesmo tempo que permite igualmente às classes populares criar sem grandes tutelas a ‘sua’ cultura portuguesa do momento” (IDEM, p. 153).

um grande círculo – buraco – feito de palha ou mato. Assim, o cesto era *caapo*, e seu carregador – já na linguagem do invasor europeu – era o “eiro”. Desta forma, na linha de raciocínio do arquiteto argentino radicado no Brasil, “capoeiro” era o cesto utilizado pelos escravos urbanos, e “capoeira”, o carregador do cesto (SOARES, 2004, p. 51).

No entanto, uma outra questão também gera muito “barulho” no universo da capoeiragem⁷⁴: a origem da capoeira⁷⁵. É africana, brasileira, afro-brasileira? Nasceu nos quilombos, nas senzalas, nas cidades (Rio, Salvador ou Recife)? Muniz (in CAPOEIRA, 1997, p. 17), ao “responder” à primeira pergunta, transfere o foco da discussão para um outro plano ao direcionar os olhares para a importância do “princípio” da capoeira e não para o “começo”. Conforme o autor, “a questão do ‘começo’ é um falso problema”, o “princípio” é que deve ocupar as análises para identificarmos as combinações de acontecimentos históricos e culturais que deram origem à capoeira e a conduziram à expansão. E Muniz “encerra” a discussão: “No caso da capoeira o ‘começo’ é brasileiro, mas o ‘princípio’ - tanto o fundamento, a historicidade, quanto o mito - é africano”.

A história documentada desconhece a existência de indícios que comprovem o marco difusor da capoeira no período anterior ao fim do século XVIII⁷⁶. Não há, conforme Reis (1997, p. 23), pesquisas históricas que remontem um passado rural da capoeira, tanto nos quilombos quanto nas senzalas, ou mesmo, de um processo de deslocamento desta manifestação do campo ao ambiente citadino. Como já vimos, é no meio urbano – especialmente na cidade do Rio de Janeiro, e não nas cidades de Salvador e Recife⁷⁷ –, e inserto nas ocorrências policiais, que a capoeira se assenta.

Essa história se inicia no final do século XVIII e está situada no universo urbano da cidade do Rio de Janeiro. O referencial do final do século XVIII para a história documental se deve ao fato de não ter sido encontrado, até o momento, nenhum documento com referência à capoeira, anterior aos anos 1790, seja em quilombos, seja em senzalas, no Recôncavo baiano ou em qualquer outro lugar (CONDE, 2007, p. 27)

⁷⁴ Este termo refere-se à prática da capoeira.

⁷⁵ Nosso interesse em procurar respostas a estas questões não é a determinar uma versão acabada da origem da capoeira, mas sim de refletir sobre diversidade de significados que os capoeiras dão à capoeira em diferentes conjunturas.

⁷⁶ É no fim do século XVIII/início do XIX que aparecem os primeiros relatos sobre a capoeira, as fontes históricas são: documentos policiais, artigos de jornais e literatura da época. Não podemos registrar, documentalmente, se houve ou não um passado anterior da capoeira, pela ausência de documentos históricos, que antecedem este período histórico do Brasil.

⁷⁷ “Portanto, devemos atentar para os limites que a historiografia até agora produzida sobre a capoeira nos impõem: tratei aqui, mais especificamente, da capoeira carioca, cujos dados não são generalizáveis para o resto do país. Assim, embora Salvador e Recife sejam considerados, por estudiosos do assunto, ao lado do Rio de Janeiro, como centros históricos da capoeira do século XIX, não há até o momento, dados suficientes que permitam compor um perfil dos capoeiras daquelas cidades” (REIS, 1997, p. 26).

Adentremos na análise dos fatos que deram a tessitura para a composição da capoeira. Como dissemos acima, as primeiras evidências da capoeira surgem na alvorada do século XIX, período que marca o desembarque da família real portuguesa, acompanhada de uma comitiva, nas “terras de pindorama”. E, um dos efeitos evidenciados pela chegada da Corte real portuguesa ao Brasil foi, dentre vários, reprimir, perseguir e eliminar as tradições culturais negro-escravas, ao contrário de épocas anteriores, em que a prática de tais manifestações era, até certo ponto, consentida e, em muitas ocasiões, a exemplo da capoeira, estimuladas pelos senhores donos de escravos “de ganho”⁷⁸ na cidade do Rio de Janeiro⁷⁹ (CAPOEIRA, 2003, p. 222).

Neste momento, a capoeira caracteriza-se, por sua formação sociocultural, como uma tradição urbana e composta, em sua maioria, de uma multiplicidade de escravos de diversas etnias africanas⁸⁰:

A capoeira nos primórdios do século passado era bem mais que uma forma de resistência escrava. Era uma leitura do espaço urbano, uma forma de identidade grupal, um recurso de afirmação pessoal na luta pela vida, um instrumento decisivo do conflito dentro da própria população cativa (SOARES, 1994, p. 32).

Esta singularidade é evidenciada a partir da pesquisa documental nos arquivos policiais da primeira metade do século XIX que, além de retratarem as repressões aos capoeiras da época, se destacam ao reconstruírem historicamente um modelo de sociabilidade mais abrangente, caracterizado, sobremaneira, pelo entrelaçamento desta tradição rebelde com a ordem hegemônica instituída. A própria sociedade escravocrata urbana condescendeu para que se forjasse uma cultura escrava de rua, produzindo, assim, indivíduos socialmente enraizados nesta sociedade. Um desses tipos sociais era o “capoeira”⁸¹. Este enraizamento

⁷⁸ Eram aqueles escravos das casas-grandes que repassavam ao seu senhor (proprietário) os ganhos, diários, semanais ou quinzenais, de algumas atividades lucrativas (alfaiataria, sapataria, carpintaria, vendas, em especial de doces) que exerciam nas ruas com uma certa “autonomia” (CAPOEIRA, 1997, p. 20).

⁷⁹ “Quando a família real portuguesa, encabeçada pelo regente dom João, desembarcou no Rio de Janeiro, encontrou uma cidade marcada por intensa vida cultural. As tradições barrocas do tempo colonial se misturavam com as divisões de uma sociedade profundamente hierarquizada, criando uma complexa rede de identidades que lutavam por seu espaço na pequena cidade espremida entre o morro e o mar” (SOARES, 2004, p. 171).

⁸⁰ Soares, mesmo ciente das controvérsias que o termo “etnia” pode trazer para a caracterização e identificação de um determinado grupo africano, como é caso das “nações” africanas, o utiliza, por entender que abarca identidades construídas ou assimiladas: “Como dissemos antes, ao trabalhar com etnias de africanos no Brasil do século XIX, devemos ter o cuidado com o significado exato dos termos. As ‘nações’ africanas que encontramos nos documentos são, na maioria das vezes, invenções, interpretações, oriundas da práxis de séculos de tráfico de negros através do Atlântico. Em outras palavras, cabindas, minas, benguelas e outros correspondem muito mais aos portos de origem das *peças* e a microrregiões genéricas do que etnias ou ‘nações’ criadas pela experiência histórica dos próprios africanos” (2004, p. 141. Grifo do autor)

⁸¹ Na primeira década do século XIX, o caráter de ludicidade e de exercício da capoeira, destacado nos relatos dos escravos de polícia, deixa de ser mencionado, os negros eram detidos apenas por “capoeira”. “Acreditamos

social dos capoeiras conduziu-os a compreenderem os meandros de uma sociabilidade que, até certo ponto, permitia cooptações contraditórias com o poder do Estado, representado pela polícia, e com os senhores de escravos⁸².

Com a passagem da cidade do Rio de Janeiro para capital da Coroa Portuguesa, tornou-se, ela também, morada de uma vasta aristocracia. A única alternativa viável para suprir as necessidades dessa aristocracia, era aumentar o tráfico de escravos africanos⁸³. A cidade depara-se com onipresença dos negros por todas as partes; nas ruas, a cultura escrava efervescia e a Corte se desdobrava em solucionar os problemas gerados por esta explosão populacional. Neste período, registra-se um aumento das ocorrências policiais e da repressão, pela Guarda Real, às manifestações negro-escravas e aos escravos, em particular, o capoeira⁸⁴, considerados como principais incitadores da desordem.

A geografia da cidade assumia novas feições com a expansão e a ocupação de novos espaços urbanos pela capoeira, então, as praças, os largos ou outros espaços, áreas de treinamento, são o reduto de diferentes grupos divididos por fronteiras, umas físicas e outras não, desenhadas com o sangue dos negros nos embates contra a polícia, os brancos e, com maior frequência, os escravos, pretos, africanos e crioulos rivais, revelando, assim, a geografia escrava na cidade desde a primeira metade do século XIX. Este fato pode ter contribuído, na leitura de Soares (2004, p. 75), para consolidação de mais uma tradição rebelde escrava: as *maltas de capoeiras* que controlavam, simbolicamente, diferentes pontos do Rio em meados do século XIX. Outro fator que, possivelmente, contribuiu para a formação

que isso esteja ligado a usos e costumes do aparato policial, que abandona certos detalhes em função de rotinas e hábitos já arraigados. Este uso pode ter influenciado na conformação do termo capoeira para identificar o indivíduo, o tipo social, e não, como antes, a prática, a dança” (SOARES, 2004, p. 76).

⁸² Soares (2004, p. 428) exhibe um ofício escrito pelo intendente de polícia de dom João VI, Paulo Fernandes Viana, remetido ao comandante da Guarda Real de Polícia, brigadeiro José Maria Rabelo de Andrade, para depois descrever como era ambígua e contraditória a ética que movia as relações de sociabilidade entre escravos capoeiras, a polícia, braço armado do Estado, e os senhores de escravos: “Observamos, no comentário do todopoderoso intendente da Corte, como as rugas entre escravos e policiais no Rio do século XIX na verdade se assemelhavam a um jogo de três participantes: senhores, escravos e policiais estavam como imersos num triângulo, no qual alianças de ocasião se sucediam a rugas antigas, lealdade domésticas se alinhavam contra vinditas de rua e vice-versa. Assim, escravos e senhores podiam estar juntos contra a arbitrariedade policial, senhores e policiais podiam se aliar contra a rebeldia escrava, e até mesmo policiais e escravos poderiam tecer alianças de rua contra a prepotência senhorial”.

⁸³ Este período é marcado pelo aumento da população negro-escrava e, conseqüentemente, das estratégias escravas: quilombos, suicídios, fugas, feitiçarias – a capoeira é apenas parte de uma gama de resistências culturais escravas – que faziam frente às práticas repressivas da Corte.

⁸⁴ Outras práticas consideradas criminosas, como roubos, fugas, choques com a polícia e outros cativos, eram mais freqüentes, apesar de capoeira representar parte significativa da maioria das prisões. A prática da capoeira era a principal justificativa das prisões desses sujeitos.

das maltas, era o domínio dos chafarizes pelos negros que carregavam água para as casas particulares⁸⁵.

O traço gregário e socializador da capoeira, face à repressão e perseguição da ordem escravista, transforma-a num dos elementos da resistência escrava na Corte, mas eram os conflitos entre negros, escravos ou não, por espaços na urbe carioca, que engrossavam as listas das ocorrências policiais. Assim, as maltas caracterizavam-se como peças fundamentais “no jogo de poder entres os próprios escravos, no qual libertos e livres entravam marginalmente” (SOARES, 2004, p. 85). Devemos destacar a composição multicultural dos sujeitos que integravam as maltas: estes grupos reuniam desde escravos cativos, libertos ou forros, em maior número, brancos pobres, mulatos, portugueses, franceses, espanhóis e ingleses, entre outros imigrantes⁸⁶, todos identificados como parcela marginalizada da população, até os brancos da aristocracia carioca⁸⁷, os “cordões elegantes” como eram conhecidos.

Os folguedos populares, as procissões religiosas, os entrudos⁸⁸, os desfiles cívicos ou militares, os comícios políticos, ou seja, lugares de grande concentração popular, serviam de palco para a aparição das maltas e resolução de suas rixas territoriais com grupos rivais. O desenlace destas demonstrações de valentia e de pancadaria, muitas vezes resultando em morte, geravam perturbações de tal ordem que a polícia, em algumas ocasiões, solicitava reforço para dar cabo da situação que se instaurava. Não obstante estas rivalidades territoriais, as maltas solidarizavam-se quando a ação autodefensiva voltava-se contra um outro inimigo, um inimigo comum: o senhor, dono de escravos, ou as instituições ligadas ao Estado e, desta

⁸⁵ As praças eram pontos de encontro de grandes concentrações de escravos e as mais frequentadas eram as com fontes de água. “Assim entendemos o papel dos chafarizes na geografia escrava da capoeira: pontos de convergência de cativos de todas as partes da cidade, eles deveriam ser ‘monopolizados’ por aqueles das vizinhanças, dos arredores, que podem ter se unido momentaneamente para afastar pretos estranhos, vindos de partes mais longínquas do bairro. Tudo indica que esta foi a gênese das maltas e de sua guerra interna sem fim” (SOARES, 2004, p. 230-231).

⁸⁶ Foi no universo cosmopolita dos cais do porto que partilhavam significados e valores com uma infinidade de grupos. Além dos marinheiros recrutados ou voluntários, os estrangeiros também socializavam e, muitas vezes, integravam-se às maltas (SAORES, 2004, p. 302-303).

⁸⁷ A partir da década de 1870, é marcante a presença de brancos das classes mais abastardas no universo das maltas. Dentre eles, destacamos a presença do português José Elísio dos Reis, o “Juca Reis”, filho do conde de São Salvador de Matosinhos, proprietário do jornal o *Paiz*; Alfredo Moreira, filho do Barão de Penedo, embaixador do Brasil em Londres; Plácido de Abreu, renomado literato da época; Sampaio Ferraz, chefe do Corpo de Polícia que promoveu a campanha de extermínio da capoeiragem no Brasil, servindo-se, inclusive, das técnicas da capoeira para averiguar nas ruas qualquer suspeito que, traído pelo gesto corporal de defesa ao ataque policial, confessava sua culpa; Floriano Peixoto nos tempos juvenis (REIS, 1997, p. 32-33).

⁸⁸ Era uma festa popular que acontecia nos três dias que precedem a entrada da Quaresma, em que os brincantes trocavam pelas ruas arremessos de baldes de água, limões-de-cheiro, ovos, tangerinas, pastelões, luvas cheias de areia, esbordoavam-se com vassouras e colheres de pau, sujavam-se com farinha, gesso, tinta etc. Este folguedo popular foi o antepassado do moderno carnaval.

forma, preservavam os códigos da estratégia comum da escravaria urbana, luta e resistência contra os desmandos da sociedade escravista.

As maiores maltas da cidade do Rio eram os *Nagoas* e os *Guaiamus* cuja composição social e étnica pode ser verificada nos estudos de Soares:

[...] os nagoas seriam identificados como uma tradição escrava e africana de capoeira, remontando aos primórdios da sociedade urbana, na virada do século XVIII para o XIX. Os guaiamus deveriam ser ligados a uma raiz nativa e mestiça, próxima dos libertos e pardos, que teve grande projeção a partir de meados do século XIX, quando homens livres, imigrantes portugueses, brancos pobres vindos do interior e crioulos chegados de todas as províncias gradativamente somaram a maioria esmagadora da população trabalhadora (SOARES, 1994, p. 95).

Ambas agregavam outras maltas menores insertas nos territórios ocupados, simbolicamente, pelas duas maiores⁸⁹. Os nagoas controlavam áreas recentes de expansão da cidade, periféricas as ocupadas pelos Guaiamus. Estes, por sua vez, dominavam a região central, parte mais populosa e importante da cidade. Os signos identificadores de cada um desses grupos se distinguiam: nos Nagoas, em suas roupas, o uso do branco predominava sobre o vermelho e a aba do chapéu era para frente e para baixo; nos Guaiamus, prevalecia, nas roupas, a cor vermelha sobre a branca e a aba do chapéu voltada para a frente e para cima. Regis (1997, p. 37) aduz que esses signos de oposição, sob forma de encaixe, “revelam que se reconhecem como duas metades complementares de uma mesma totalidade”. As maltas também eram conhecidas por participarem das disputas político-partidárias, não se resumindo apenas à capangagem (capoeiras contratados para fazer a segurança de políticos influentes da época)⁹⁰. Neste ponto, Soares vale-se do conceito-chave do Partido Capoeira⁹¹ e destaca duas de suas características para demonstrar o grau de autonomia e de compreensão dos capoeiras no intrincado jogo de interesses políticos em que estavam insertos:

⁸⁹ As freguesias da Glória, ocupada pela malta da Flor da Gente; da Lapa, pela Espada, e do Campo de Sant’Anna pela Cadeira de Senhora eram dominadas pelos Nagoas. Os guaiamus controlavam a região portuária e os cortiços da freguesia de Santa Rita, que “pertenciam” à malta Três Cachos (CONDE, 2007, p. 34).

⁹⁰ Os capoeiras foram fundamentais para o desenvolvimento do processo eleitoral brasileiro no período da República Velha (1889-1930). José Murilo de Carvalho os define como um “especialista em burlar as eleições”: “Outra figura importante era o capanga eleitoral. Os capangas cuidavam da parte mais truculenta do processo. Eram pessoas violentas a soldo dos chefes locais. Cabiam-lhes proteger os partidários e, sobretudo, ameaçar e amedrontar os adversários, se possível evitando que comparecessem à eleição. Não raro entravam em choque com capangas adversários, provocando ‘rolos’ eleitorais de que está cheia a história do período. Mesmo no Rio de Janeiro, maior cidade do país, a ação dos capangas, freqüentemente capoeiras, era comum. Nos dias de eleição, bandos armados saíam pelas ruas amedrontando os incautos cidadãos. Pode-se compreender que, nessas circunstâncias, muitos votantes não ousassem comparecer, com o receio de sofrer humilhações” (2008, p. 34).

⁹¹ O autor define o Partido Capoeira como: “método, uma forma de fazer política” (1994, p. 219). Este “partido” constrói-se, ao longo dos anos, através de uma rede de liames com a elite política da época e com o aparato policial.

[...] a primeira, ligada ao espaço onde esta atuação teria lugar. Este espaço é a rua, a praça pública. Esta política na rua estava dirigida, pensamos nós, não somente ao grupo adversário que se pretendia coagir, mas ao restante da sociedade. Para essa havia uma mensagem que se pretendia passar, mensagem esta ligada as formas de identidade, e uma presença no contexto dominante. A política de rua dos capoeiras era, desta forma, uma leitura e uma prática invertida da política fechada dos gabinetes.

A segunda característica era a autonomia que o Partido Capoeira mantinha frente às grandes agremiações. Por mais que acentuemos a ligação que unia capoeiras e políticos conservadores, temos que ter claro que a reprodução do grupo e sua existência enquanto fonte de poder não estava nas mãos dos chefes políticos. Não havia um laço de dependência estrita da malta com o seu “patrono”, como, por exemplo, existia na área rural. A aliança com os conservadores era fruto de uma opção por aquele grupo da elite dominante que mais se aproximava de seus interesses, aliança que podia ser rompida a qualquer momento. Esta situação ficou clara quando da saída dos conservadores do governo, e a manutenção dos capoeiras como força política de primeira linha no tabuleiro da Corte (1994, p. 219).

Estes alinhamentos políticos, em particular com a monarquia, podem responder, segundo Reis (1997, p. 62), à intensa repressão promovida após a instauração da República, em 1889, e a criminalização da capoeira no território brasileiro com o advento do novo Código Penal republicano, de 1890. Conforme a autora, não só este enlace entre a ordem e a desordem, como também na atuação do capoeira junto aos políticos e nas instituições militares do Império⁹², pode ter contribuído para que os capoeiras figurassem como um dos principais inimigos da República.

Dessa forma, a perseguição aos capoeiristas, embora esteja inserida no projeto republicano “modernizador” mais amplo de disciplinarização das classes trabalhadoras, repressão às manifestações culturais populares e higienização do espaço urbano, configura-se também, nos primeiros tempos da República, como uma questão política onde estão em jogo a estabilidade do novo regime e a busca daquilo que mais faltava à frágil república militarista: respaldo popular (IDEM, p. 63-64).

A repressão à capoeira não se restringia à esfera criminal. Os intelectuais da época, com base nas teorias do darwinismo social, enxergavam a capoeira e outras manifestações populares negras como ameaças ao plano modernizador, civilizatório e progressista de construção de uma identidade brasileira. Em contrapartida aos discursos de criminalização e da inviabilidade de um Brasil mestiço, havia os que concebiam a miscigenação como marca

⁹² Diversos momentos marcam a atuação dos capoeiras nas forças regulares: o primeiro foi a Guerra da Cispatina, em 09 de julho de 1828, onde os capoeiras, junto com as forças armadas imperiais, abafaram o motim dos militares alemães contra a ordem de espancamento de um de seus soldados (REIS, 1997, p. 54); o segundo foi a Guerra do Paraguai (1865-70), numa operação conjunta do exército brasileiro com os, “indesejáveis”, capoeiras. Os capoeiras também atuavam na Guarda Nacional, no Exército e na Marinha. E mais, há existência de registros da presença majoritária dos capoeiras no *Corpo de Secretas* uma espécie de polícia de inteligência que passava informações à cúpula da polícia imperial (SOARES, 2000, p. 220). Como também atuação eminentemente de capoeiras na Guarda Negra, criada pouco depois da abolição da escravatura, e que “procurou arrebanhar libertos em prol da defesa da monarquia, representada naquele momento pela Princesa Isabel” (REIS, 1997, p. 59).

indelével da nação brasileira. E a capoeira assume um novo papel, o de herança mestiça e nacional, mas tinha um *porém*: como “civilizar” a capoeira, uma das várias tradições rebeldes escravas do século XIX, ajustando-a às necessidades de um país carente de símbolos nacionais quando comparado aos países europeus? O mesmo darwinismo social propagado pelos intelectuais contrários à capoeira servia de referencial teórico para justificar a resposta, ou seja, era preciso eliminar ou suavizar os contornos da herança africana e preenchê-la com as “contribuições” indígenas, vislumbrados estes como elementos nativos, e brancas, evidenciada pela participação no fim do século XIX⁹³. A “*gymnastica nacional*” (título do livro do Mestre Zuma [Aníbal Burlamaqui], publicado em 1928), asséptica, “embranquecida”, regrada, metodizada e civilizada, proporcionava aos “cidadãos” negros uma identidade comum (brasileira) e permitia a sua convivência pacificamente entre os brancos. Reis (1997, p. 80) nos apresenta as manhas da capoeira, nesse jogo pela sobrevivência:

Na verdade isso se deve à forte ambiguidade lúdico-combativa inscrita nos próprios movimentos corporais da capoeira, o que era condição *sine qua non* para a sobrevivência de uma manifestação negra numa sociedade escravista. Porém, a novidade refere-se ao fato de que a representação é produzida no interior de um processo de “embranquecimento” social e simbólico da capoeira, o que foi feito através da re-semantização dos elementos pré-existentes.

Vamos, neste momento, dar um salto histórico e geográfico, sem nos esquecermos da importante história da capoeiragem no Rio de Janeiro do século XIX e início do XX. A Bahia é o nosso próximo destino. Entretanto, como dissemos anteriormente, são exíguos os documentos históricos que remontem um passado histórico-documental da capoeira baiana naquele período. Mas é a partir da década de 1930⁹⁴, com a descriminalização da capoeira, que olhares se voltaram para a Bahia⁹⁵.

⁹³ Mello Moraes sinalizava com a possibilidade da capoeira se transformar em “esporte nacional, já na década de 1890; Coelho Neto incentivava a inclusão da capoeira, como proposta pedagógica, nas escolas civis e militares e a defendia como ginástica e estratégia de defesa individual no artigo *Nosso Jogo*”, publicado em 1928; e Aníbal Burlamaqui apresenta regras para o jogo esportivo da capoeira no livro *Ginástica Nacional (Capoeiragem) Metodizada e Regrada*, de 1928. Este autores contribuíram, no início do século XX, para transformação das representações sociais da capoeira ao tentarem torná-la num “esporte branco e erudito” (REIS, 1997, p. 98).

⁹⁴ Com a promulgação do Decreto-Lei n.º 3688, de 3 de outubro de 1941 (Lei das Contravenções Penais) ocorre a revogação da capoeiragem para não mais figurar como uma contravenção penal (ARAÚJO apud FALCÃO, 1997, p. 216).

⁹⁵ Com o movimento de “baianização” da capoeira, a referência histórica da capoeiragem carioca quase foi esquecida na memória dos capoeiras. Aqui destacamos a obra da jornalista Izabel Ferreira: *A capoeira no Rio de Janeiro: 1890-1950*, de 2007, como um dos poucos trabalhos que resgatam a memória da capoeiragem do Rio de Janeiro após as incessantes perseguições e repressões realizadas pelas forças policiais da República Velha: “A memória da capoeira carioca entre o fim da República e meados do século XX foi sendo gradativamente esquecida. Acreditamos que isso se deve, fundamentalmente, porque a capoeira escrava, de um lado, lembrava os idealizadores do projeto de nação brasileira a vergonha que foi o modelo escravista praticado no país até

Da revolução de 30 ao Estado Novo, há uma necessidade de uniformização dos símbolos da brasilidade (encobrir os ícones negros e transformá-los em mestiços), não só a capoeira, mas também o samba, o futebol e tudo mais que pudesse ser caracterizado como “autenticamente” nacional, fosse resgatado numa ampla ação ideológica junto às classes subalternas, enquadrando-se nas novas estratégias de legitimação implementadas pelo projeto populista do Estado. Este envolvimento com as esferas culturais orientou-se, basicamente, pelo binômio modernização e nacionalismo.

Na Bahia, ocorre um movimento diferente. Ao invés de viabilizar o projeto de nacionalização do “esporte” capoeira, volta-se para a afirmação e legitimação social do negro, neste caso, o negro baiano, através da regionalização e o resgate étnico das tradições africanas, não obstante a vinculação à imagem da esportivização da capoeira (REIS, 1997, p. 98). Os idealizadores deste projeto baiano: Mestre Bimba (Manoel dos Reis Machado, 1900-1970) afirmava a origem baiana da capoeira e Mestre Pastinha (Vicente Ferreira Pastinha, 1889-1981), por sua vez, dizia ser ela africana.

Mestre Bimba, estivador e capoeira, desenvolveu a Capoeira Regional Baiana, uma “capoeira mestiça”, pois incorporava elementos de defesa e ataque de diversas lutas ocidentais (box, luta greco-romana, savate), lutas orientais (jiu-jitsu e karatê), e os passos do batuque, manifestação de origem negra. Em 1932, abre o Centro de Cultura Física e Luta Regional⁹⁶ no bairro Engenho Velho de Brotas; ganha visibilidade e respaldo perante as classes média e média-alta de Salvador, em especial, dos estudantes universitários, que o auxiliam e o assistem na tentativa de consolidar o projeto de reconhecimento da capoeira. Com a descriminalização da capoeira, em 1937 – ano de decretação do Estado Novo – e a sua consagração enquanto esporte nacional, ocorreu a autorização oficial para o funcionamento da primeira escola de capoeira, o *Centro de Cultura Física e Capoeira Regional da Bahia*, naquele ano (VIEIRA, 1998, p. 138). Foi nesse ambiente político que verificamos a permeabilidade da capoeira quando Mestre Bimba emergiu como líder capaz de traduzir para os códigos da capoeira, em suas diversas dimensões (gestuais, rituais, musicais, etc.), o espírito da disciplina e da eficiência que pretendiam imprimir à sociedade brasileira da época, ao criar a “Luta Regional Baiana”:

então; mas de outro, surgia também como manifestação cultural que refletia o cruzamento racial formador do povo brasileiro” (IDEM, 2007, p. 19).

⁹⁶ O termo capoeira é intencionalmente suprimida, visto que, ainda era crime e sempre a associavam-na à desordem, à vagabundagem, à malandragem etc.

Integrada à dinâmica da emergente modernização cultural e política pela qual passa a sociedade brasileira, a capoeira envolve-se em um intenso processo de mudanças em todo seu sistema simbólico. Em oposição ao universo marginal em que se inseria, aparecem novas categorias, reorganizando sua visão de mundo nos parâmetros da racionalidade, tomando a eficiência como estruturante central na nova ordem de seus elementos de significação (VIEIRA, 1998, p. 09).

Mestre Pastinha, pintor, artista e capoeira, foi responsável por modificações importantes na capoeiragem, como Mestre Bimba. Na década de quarenta, com a morte de Mestre Amorzinho, Mestre Pastinha assume o *Centro Esportivo de Capoeira Angola*⁹⁷, no Largo do Pelourinho, e, a exemplo de Mestre Bimba, vale-se da estratégia de esportivização em busca de reconhecimento social para capoeira: “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” (PASTINHA, apud, PIRES, 2002, p. 72). No entanto, ao contrário de Bimba, ressaltou a origem africana da capoeira a partir da dança da zebra ou *N’Golo*⁹⁸, que afirmava a “pureza” da prática. Neste período, inicia-se a polarização da “comunidade” da capoeira nos termos da oposição Angola/Regional⁹⁹. Mestre Pastinha transforma-se em um verdadeiro guardião das tradições da Capoeira e passa a receber um intenso apoio da intelectualidade baiana¹⁰⁰, preocupada com a utilização ideológica de símbolos tradicionais da cultura local.

Todavia, a Capoeira Regional de Mestre Bimba é a que vai se espalhar pelo Brasil, na década de 50, em decorrência da migração em massa dos mestres de capoeira baianos, muitos deles, alunos de Bimba, para os grandes centros comerciais do Brasil, à época, São Paulo e Rio de Janeiro.

No período da ditadura militar (1964-1985), em consonância com os valores do golpe militar de 64, a capoeira sofre outra reconfiguração com pretensões uniformizantes. Em 1969, houve a realização de um encontro nacional de capoeira patrocinado pela Força Aérea Brasileira (FAB), na cidade do Rio de Janeiro. As principais idéias do encontro eram:

⁹⁷ Os Mestres Noronha, Livino, Amorzinho, Aberrê, Tontonho de Maré, Onça Preta, Olimpio, Zenir, Victor H.U. e Alemão foram, conforme Mestre Pastinha, os fundadores deste Centro (PIRES, 2002, p. 71).

⁹⁸ Conhecida como dança da zebra, dança-luta praticada com os pés no sudoeste africano, eminentemente povoado pelo grupo *bantus*, ocorria no período da *efundula* – ritual que simbolizava a passagem das meninas da tribo à fase adulta –, período em que os guerreiros da tribo disputavam entre si as mulheres para o casamento e à procriação (ABIB, 2005, p. 130-131).

⁹⁹ Esta polarização deu-se em decorrência da vulgarização do uso do termo “capoeira angola”. Antes, os antigos mestres contemporâneos de Mestre Pastinha referiam-se à prática como “capoeira” ou vadição. No entanto, na atualidade, com o intenso desenvolvimento das novas técnicas de jogo e treinamento, e uma forte interação das academias de capoeira (por meio de competições, rodas abertas, apresentações, seminários etc.), isso não nos permite tratar o universo atual desta comunidade como cindido em Regional e Angola. A não ser em Salvador, por razões históricas muito específicas, pouquíssimas academias de capoeira no país se intitulam representantes de uma dessas “correntes” (VIEIRA, 1998, p. 88).

¹⁰⁰ Nomes como o do romancista baiano Jorge Amado, amigo pessoal do Mestre; o folclorista Édison Carneiro e o antropólogo Waldeloir Rego que enfatizavam a matriz africana da capoeira angola; o fotógrafo francês Pierre Verger; o artista plástico argentino Carybé, entre outros nomes.

criar uma nomenclatura de golpes, um único sistema de graduação de alunos, critérios para a formação de mestres, enfim, tudo visando criar as ‘federações de capoeira’ [tão faladas hoje em dia e que já começavam a se estruturar naquela época] e transformar a capoeira no ‘Esporte Nacional’ (CAPOEIRA, 2003, p. 168).

Anos mais tarde, algumas reivindicações do encontro de 1969 obtiveram êxito, como: a homologação da capoeira como esporte em 1972; a criação das federações ligadas, à época, ao Conselho Nacional de Desporto (CND); a exigência de utilização do uniforme; o desenvolvimento de sistemas de graduação; a consagração da racionalização e, cada vez mais, a metodologia de ensino em favor da eficiência (capoeira-luta) e o afastamento do ritual, da criatividade, da ludicidade; a realização de campeonatos; a tentativa em oficializar uma nomenclatura nacional de golpes, para acabar com os regionalismos, entre outros. Neste período, a capoeira começa a despertar a atenção dos jovens da classe média, além da já tradicional clientela pobre, espalhando-se por todo Brasil e “invadindo” a Europa e os Estados Unidos da América (IDEM, 2003, p. 112/117).

No final da década de 80, a capoeira novamente se depara com uma nova realidade: a desterritorialização da capoeiragem através da globalização.

3.2 CAPOEIRA: TRADIÇÃO LOCAL OU MODERNIZAÇÃO GLOBAL?

Na volta que o mundo deu,
Na volta que o mundo dá.
Quem viaja pelo mundo
Tem história pra contá [...]

(D.P.)

Observamos no capítulo anterior, itens 2.2 e 2.3, como a globalização deflagra uma série de processos com implicações seja no nível das trocas econômicas ou da constituição simbólica da ordem social no mundo. As mudanças – de produção de mercadorias e serviços, no âmbito da política internacional, nas tecnologias de informação, nos condicionamentos do consumo, nas esferas coletivas e íntimas dos sujeitos, nos fluxos de capital, de pessoas e da cultura – proporcionaram à capoeira a apropriação de novos espaços. Aqui direcionaremos nossa atenção para as conexões entre a globalização, em especial, cultural e a expansão da capoeira (saber subalterno e popular) em escala global.

O fenômeno globalização ganha visibilidade na década de 1970. Neste período, a capoeira alcançava novos horizontes¹⁰¹, ainda de modo muito incipiente tornava-se conhecida no exterior pelo impulso das turnês internacionais dos grupos de dança folclórica brasileira. Nessas viagens, vários Mestres de capoeira foram convidados a integrar tais grupos, muitos deles aproveitavam o ensejo para fixar residência nos países por onde os “shows folclóricos” se apresentavam. Europa e Estados Unidos eram os principais roteiros das turnês. Nos Estados Unidos, a prática e o ensino sistemático da capoeira iniciaram-se no ano de 1975, com os Mestres Jelon e Loremil, fixados na costa leste; mais tarde, o Mestre Acordeon, aluno de Mestre Bimba, introduziu-a na costa oeste estadunidense, em 1978; no continente europeu, em 1971 na cidade de Londres, capital da Inglaterra, o Mestre Nestor Capoeira conduziu as primeiras turmas dedicadas à capoeira (ALMEIDA, 2009, p. 75).

Mas é a partir da década dos anos 1980 que este projeto de internacionalização intensifica-se. Os fluxos migratórios para o exterior, antes concentrados nas rotas dos países centrais, deslocam-se para outros caminhos. A capoeira estende-se intercontinentalmente e, atualmente, está presente nos cinco continentes, sendo a sua prática difundida em mais de 150 países¹⁰²: “A capoeira virou, depois do boxe, a modalidade de luta não-oriental de maior projeção no ocidente” (VIEIRA e ASSUNÇÃO, 1998, p. 82). E, só para ilustrar a dimensão dessa difusão, presenciamos a inserção da capoeira noutros espaços, a exemplo das universidades, onde é crescente o número de publicações acadêmicas sobre a capoeira, seja no Brasil ou no exterior.

A projeção mundial da capoeira caminha de mãos dadas com outros “ícones” da cultura brasileira, a exemplo do carnaval, do samba, da língua etc. Para alguns Mestres e autoridades, a capoeira apresenta-se como o maior divulgador da língua portuguesa¹⁰³ – as músicas, os instrumentos, os apelidos¹⁰⁴, os nomes dos golpes e demais movimentos¹⁰⁵ e, em

¹⁰¹ Em décadas anteriores, entre 1950 e 1960, o Mestre Artur Emídio já se apresentara em terras estrangeiras; Mestre Pastinha, juntamente com seus alunos, em 1966, integraram a delegação brasileira que se apresentou no I Festival Mundial de Artes Negras, realizado em Dakar, capital do Senegal (ALMEIDA, 2009, p. 75).

¹⁰² É importante pontuarmos que esta dinâmica de expansão mundial da capoeira deve-se a investidas dos próprios capoeiras que se lançaram no mundo sem ajuda financeira ou estratégica de órgãos governamentais ou entidades privadas (CAPOEIRA, 2009)

¹⁰³ Muitos estrangeiros iniciados na capoeira falam o português fluentemente, em face da necessidade de compreenderem os ensinamentos passados nas aulas pelos mestres e professores, a história oral cantada nas músicas de capoeira, o significado de seus apelidos etc.

¹⁰⁴ No fim do século XVIII/início do XIX, os escravos traficados para o Brasil eram “batizados” com um nome cristão e o associavam à “nação” de origem (ver nota 80): Antônio Congo ou Maria Benguela. Os escravos nascidos no Brasil recebiam outro nome: Antônio Crioulo ou Maria Parda. Já no caso dos capoeiras do século XIX, novas referências eram associadas aos seus nomes de “batismo”: Manduca da Praia, Trinca Espinha, Carrapeta, Corta Orelha, Peixe Frito etc. Esses últimos nomes permitiram forjar, à época, o “capoeira”, tipo social muitas vezes romantizado nas penas dos intelectuais desse período (CONDE, 2007, p.33). Não sabemos se

muitas ocasiões, as aulas, são ministradas em português – e da cultura brasileira pelo mundo – diversos grupos preocupam-se em manter um ambiente de familiaridade com os elementos da cultura brasileira ao ensinarem diversas danças populares como a puxada de rede, o maculelê, o samba de roda, o frevo, o maracatu, o jongo, o forró etc. Assim afirmou Gilberto Gil, ex-Ministro da Cultura do governo Lula, num pronunciamento em Genebra, Suíça, em 2004: “A capoeira se disseminou pelo mundo com entusiasmo. Mesmo sem falar português, um chinês, um árabe, um judeu ou um americano pode repetir o compasso da mesma música, a arte do mesmo passo, a ginga do mesmo toque”. E o Mestre Jelon: “nós somos os verdadeiros embaixadores do Brasil no exterior” (ALMEIDA, 2009, p. 75).

De posse desse aporte cultural, muitos Mestres, professores e iniciados em capoeira, detentores de saberes “exóticos”, ao aportam em terras estrangeiras, são recepcionados como uma mão-de-obra diferenciada, ou seja, não concorrem diretamente, como outros imigrantes ou nacionais, aos mesmos postos de trabalho formais ou informais. Em busca de reconhecimento sociocultural, trabalhos formalizados, melhores condições de vida negadas no Brasil, recorrem às “aventuras” no “estrangeiro”:

Um mestre que trabalha em Portugal relatou-nos, durante um evento na Noruega, que se sente muito valorizado como “professor de capoeira” de uma instituição pública. Na oportunidade em que ele demonstrava o seu orgulho, mostrando a carteira que lhe concedia essa habilitação, ele questionava: “Será que no Brasil eu teria condições de ter uma carteira dessas?” Ele mesmo responde: “Jamais!”. E complementa, ressentido: “no nosso país, a cada esquina, tem uma roda de capoeira, em cada esquina tem um mestre de capoeira, mas que, infelizmente, não têm valor. Morrem de fome, morrem na pobreza e são esquecidos” (Mestre Ulisses, comunicação pessoal, Oslo, Noruega, 17 ago. 2003 apud FALCÃO, 2009, p. 9-10).

No entanto, essa “recepção” da capoeira não é tão calorosa como desejamos. Por trás da “valorização” socioeconômica e cultural, escondem-se os interesses do mercado global da indústria cultural.

Vimos que a globalização neoliberal desestruturou as bases do Estado de Bem-Estar (classes populares e política fiscal) e, por conseguinte, dos sistemas de desigualdade e de

a origem dos apelidos deriva destes exemplos, contudo, os trouxemos para ilustrar o tratamento dado aos escravos e capoeiras nos séculos anteriores.

¹⁰⁵ É rica e variada a nomenclatura dos movimentos da capoeira: um mesmo movimento pode ser conhecido por diferentes nomes ou o mesmo nome pode significar variados movimentos. Essa diversidade é fruto dos regionalismos e da orientação de diferentes grupos de capoeira, mas há vezes destoantes, ao manifestarem a uniformização, no Brasil e no mundo, destes nomes. Capoeira (2003, p. 114) critica a posição daqueles preocupados em uniformizar a nomenclatura dos golpes e movimentos da capoeira: “Eu vejo muitos Brasis dentro do Brasil, cada região tem seus costumes, sua cultura. Acho que essa diversificação, essas divergências que existem dentro da capoeira são um sinal saudável de exuberância, de autonomia, de iniciativa pessoal, e enquanto isso existir será difícil para um grupo qualquer de ‘cartolas’ aprisionar a capoeira, castrá-la, criar uma verdadeira ditadura onde deve existir criatividade, improviso, intuição”.

exclusão: o que era sistema de desigualdade transmutou-se em sistema de exclusão e vice-versa. No primeiro caso de mutação, do sistema de desigualdade para o de exclusão, produzido pela globalização econômica, houve a perda da primazia de produção da sociedade no espaço-tempo nacional com a transnacionalização da economia, dos bens e serviços; a automatização da mão-de-obra e aumento do desemprego estrutural; a maior demanda dos bens de consumo, estimulada por uma cultura de massas; a elevação da dívida externa, só para citar alguns exemplos. Agora, compete ao Estado desnacionalizar-se para se adequar às exigências competitivas da política econômica internacional: flexibilização do trabalho, altos investimentos em tecnologia e prioridade à política econômica em detrimento da social, bem como a desestatização de serviços coletivos – saúde, educação, previdência e habitação –, assumidos pelo chamado terceiro setor. Ou, ainda, a redução da participação estatal à complementariedade (SANTOS, 2008, p. 289).

No segundo processo de metamorfose, do sistema de exclusão para o de desigualdade, predominante na globalização da cultura, lança-se mão, de um lado, da *recuperação descontextualizadora*. Através da desarticulação descaracterizadora ao identificar as nuances culturais das culturas locais que permitam produzir interfaces lucrativas com a cultura hegemônica, neutraliza-se as possibilidades de emancipação social, para depois descontextualizá-las e assimilá-las, tornando-as acessíveis a todos para o consumo mundial; e por meio da vernaculização procura resguardar excessivamente a integralidade de determinada expressão cultural para, deste modo, agregar maior valor de troca nos circuitos culturais globais.

Por outro lado, a estratégia da globalização da cultura faz uso da *eliminação cognitiva*, mais implacável que a primeira (recuperação descontextualizadora), ao declarar o excesso de diferenças identitárias, tornando-as incompatíveis, inassimiláveis e, conseqüentemente, inviáveis para a comercialização no mercado cultural global. O rescaldo desta operação é o descarte, o esquecimento, a ignorância, o extermínio cognitivo (epistemicídio) (SANTOS, 2008, p. 301).

Diante da globalização, não poderíamos e nem conseguiríamos blindar a capoeira da ubiquidade deste fenômeno, mesmo porque se construiu (constrói) historicamente pelo resultado das relações ambíguas (conflito e harmonia) com setores hegemônicos da sociedade e das contradições entre os grupos sociais ou sujeitos que compunham (compõem) a capoeiragem.

O capitalismo apropria-se da capoeira, reestrutura-a, reorganizando o significado e a função de seus objetos e práticas, e integrando-a às necessidades de produção, de circulação e

de consumo no mercado consumidor global. O comércio de roupas (uniforme, malhas de passeio, bonés, etc), de instrumentos (berimbaus, atabaques, pandeiros etc), de mídias (revistas, audiovisuais, cd's etc), de serviços (aulões, *worshops*, shows de capoeira etc) compõem o nicho mercadológico da capoeira. Ademais, diversos grupos de capoeira organizam-se e estruturam-se em atenção à lógica empresarial do capital:

Muitos grupos assumem características de franquias, cujo produto simbólico transita por diversos canais, entre os núcleos que os compõem, de forma mais ou menos homogênea, garantindo assim, não só a identidade deles, mas a possibilidade de disseminar uma idéia, um produto, uma grife, enfim, novos atributos que os mantenham importantes. Os novos adeptos, antes de aderirem à filosofia própria do grupo, querem participar, em princípio, do sistema de forças coletivas que ele representa. Essa adesão tem sido feita, inclusive, via *internet*, em que constatamos que professores e até mesmo pequenos grupos se filiam aos grandes, sem nunca terem feito qualquer contato pessoal com o seu futuro mestre (FALCÃO, 2004, p. 68).

Esse intenso movimento de mercadorias atinentes à capoeira, veiculado por vultuosas campanhas publicitárias em revistas especializadas e nos sítios da *web*, é parte do processo de descontextualização das culturas locais (desarticulação descaracterizadora). Contudo, os que compreendem esta forma de globalização como um projeto viável de valorização da cultura brasileira, esquecem das estratégias para converter a memória da capoeira em mercadoria.

Por outro lado, as discussões sobre resgate, preservação e manutenção da “pureza” das tradições que integram o acervo patrimonial e simbólico da capoeira, ganharam novo ânimo com a globalização. Ao passo que ela “conquista” novos mercados e adeptos no mundo, alguns afirmam o seu distanciamento das raízes, o afastamento da pureza, a transfiguração dos códigos e dos signos etc. Para muitos, esses rituais tradicionais exercem um poder simbólico na capoeira em oposição à mercadorização e à esportivização, provenientes do contato com o capitalismo, que afastam a “essência” da capoeiragem. Mas convém pontuarmos que a capoeira, mesmo com esse apego e excessiva ênfase em uma autenticidade ilusória, não está protegida dos ávidos desejos do capitalismo de locupletar-se e reduzi-la a “cerimônias” exóticas e intocáveis. Como vimos, essa vernaculização, outra parte do processo de descontextualização, quando inserida nos ciclos culturais globais, potencializa os lucros da indústria cultural ao agregar maior valor às culturas locais “imunes” aos processos de transformações da modernidade:

Convém destacar, outrossim, que o movimento concreto dos capoeiras está longe de atender aos apelos “utópicos” desses mestres e é certo que a capoeira caminha para uma espécie de profissionalização, muito questionada por eles. No entanto, podemos perceber que aqueles que evocam a preservação das tradições, geralmente o fazem

por intermédio de *workshops*, cursos, oficinas e conferências de natureza essencialmente comercial. O preço cobrado por uma oficina ou palestra de um mestre “tradicional”, em um evento representativo, gravita em torno de mil reais (cerca de US\$ 300,00) (FALCÃO, 2004, p. 255).

Por isso, para nós, é inconsistente o argumento de que os sistemas culturais mais tradicionais/populares, como a capoeira, são menos permeáveis à penetração de traços e características das culturas modernas/cultas hegemônicas. Uma leitura romantizada da capoeira, livre do contato com o capital globalizado, ao atribuir-lhe uma autonomia imaginada, afasta a possibilidade de explicá-la pelas interações com a cultura hegemônica. O exame da capoeira exige desfazer-se da suposição de isolamento dos agentes modernos que, atualmente, a constituem tanto quanto suas tradições. Não podemos negar que a capoeira é mais um, dentre os vários bens culturais inseridos nos fluxos das indústrias culturais, do turismo, das relações econômicas e políticas do mercado interno e internacional dos bens simbólicos. Independentemente dos diversos significados que a capoeira assuma: esporte, espetáculo, folclore etc, a indústria cultural global preocupa-se em abocanhar uma fatia maior de simpatizantes, de consumidores e de turistas.

Para compreendermos o sentido e os fins dessa adesão e interação de setores populares, no nosso caso a capoeira, à modernidade, recorreremos ao conceito restrito de cultura¹⁰⁶, que se refere:

a produção de fenômenos que contribuem, mediante a representação ou reelaboração simbólica das estruturas materiais, para a compreensão, reprodução ou transformação do sistema social, ou seja, a cultura diz respeito a todas as práticas e instituições dedicadas à administração, renovação e reestruturação de sentido (CANCLINI, 1983, p. 29).

Esse conceito de cultura é compatível com o desenvolvimento da cultura popular, considerando suas interações com a cultura hegemônica. Pela breve exposição histórico-documental no item 3.1 deste capítulo, a capoeira reelabora seus significados e sentidos ao passo que ocorrem mudanças sociais orquestradas pelo poder hegemônico. Neste instante, convém realizar uma analogia entre os processos de reelaboração da capoeira e o

¹⁰⁶ Conforme Canclini (1983), um alargamento do conceito de cultura, em oposição à natureza, resulta em dois inconvenientes: primeiro, a questão do relativismo cultural que admite a igualdade entre as diferentes culturas, vislumbra, ao mesmo tempo, as desigualdades quando o capitalismo impõe às pessoas “optar” por costumes e valores antagônicos: “quando uma comunidade indígena percebe que o capitalismo converte em espetáculo para turista as suas festas tradicionais, ou quando os meios de comunicação de massa convencem os operários de uma cidade de quinze milhões de habitantes que os símbolos indígenas, rurais, do modo como esses meios os interpretam, representam a sua identidade” (p. 26); e, segundo, por que superdimensiona a esfera cultural em subsunção às instâncias e modelos da formação social (a organização econômica e política, as relações sociais, as estruturas mentais, as práticas artísticas) (p. 28).

comportamento dos capoeiras no “jogo de dentro, jogo de fora” dentro da roda de capoeira¹⁰⁷.
Primeiro, vamos entender como ocorre este jogo na capoeira:

[...] limitado pelo espaço, o jogador não pode “fugir” – recuar – do adversário e é obrigado a se esquivar, abaixando-se, entrando por baixo do golpe, procurando o “jogo de chão”, o que desenvolve excepcionalmente seus reflexos e sua movimentação. Além disto, no “jogo de dentro” o capoeirista tem a oportunidade de usar os golpes “desequilibrantes” que são a parte mais sofisticada, mais eficaz e mais característica da capoeira. Ao ser atacado – de perto, com toda a potencialidade de ser atingido –, existe a possibilidade de descer na rasteira¹⁰⁸, “entrar” numa banda¹⁰⁹ ou numa tesoura¹¹⁰, aplicar um arrastão¹¹¹ ou uma vingativa¹¹² e derrubar o atacante. No “jogo de fora”, os jogadores estão mais afastados e, na verdade, não existe uma necessidade vital de “descer” ao ser atacado: a maioria dos golpes é dada “fora”, só eventualmente um dos jogadores subitamente “entra”, aproximando-se rapidamente e soltando o golpe, obrigando o outro a se esquivar. Na maioria das vezes não existe a possibilidade de usar a rasteira e os golpes desequilibrantes pois o adversário está longe demais (PASSOS NETO, 2001, p. 220).

De posse desta compreensão do “jogo de dentro, jogo de fora”, podemos perceber como os saberes e os hábitos da capoeira reelaboram-se – seja aproximando-se ou afastando-se –, para se adaptarem ou não à reestruturação oficial. Tomemos como exemplo a tolerância imperial às maltas de capoeira até o início da República: quando criminalizada, era “atacada” pelos ideais progressistas como impecilho da nova ordem republicana, mas, quando interessava politicamente à República, a autonomia do Partido Capoeira dava uma “rasteira” nestes interesses (“jogo de dentro”):

A perseguição policial movida contra as maltas de capoeiras durante os governos do Segundo Reinado pode ser comparada a um sucessão de ondas, que se seguem depois de longos tempos de calmaria. Este perfil pode ser inicialmente entendido como resultante da rede de relações que a capoeira construiu, durante décadas, com o aparato policial-militar e com as elites políticas do Império. Esta simbiose, contraditória e complexa, que tentaremos entender em toda a sua magnitude, explica o duplo caráter das vagas repressivas lançadas contra as maltas, às vezes buscando realmente eliminar a capoeira como prática criminal, outras vezes pretendendo simplesmente aliciá-los como aliados ocasionais de interesses políticos (SOARES, 1994, p. 248/249).

¹⁰⁷ São maneiras de jogar a capoeira determinadas pelas as dimensões da roda – entendida como espaço geométrico (PASSOS NETO, 2001, 219). O “jogo de dentro” caracteriza-se pela maior proximidade entre os jogadores; o “jogo de fora” pela distância entre os jogadores.

¹⁰⁸ “o capoeirista cai com o apoio das mãos no solo com sobre uma perna flexionada e, com outra esticada, aplica uma varredura, encaixando o pé na altura do calcanhar do adversário para derrubá-lo” (REIS, 1997, p. 253).

¹⁰⁹ O capoeira, em pé, aplica uma rasteira, com a perna semi-flexionada, em um ou nos dois dos pés do parceiro de jogo.

¹¹⁰ “o capoeirista encaixa as duas pernas na altura dos joelhos do adversário e, com uma girada de corpo, procura derrubá-lo no chão” (REIS, 1997, p. 253).

¹¹¹ “o capoeirista, abaixando-se e afastando-se rapidamente para o lado, segura o oponente pelas pernas e o puxa para a frente, tentando derrubá-lo” (IDEM, 1997, p. 252)

¹¹² “golpe por aproximação em que o capoeirista encaixa-se lateralmente em seu adversário de maneira a ficar com uma das pernas apoiadas por trás de um da suas coxas” (IDEM, 1997, p. 253)

Contudo, esses mesmos ideais, com o propósito de viabilizar o projeto de modernização da nação brasileira, privaram-na da carga étnica para torná-la símbolo nacional (“jogo de fora”), como fez Mello Moraes Filho em 1893 no artigo *Capoeiragem e capoeiras célebres*. Vejamos a análise de Reis sobre este artigo:

Há na postura de Mello Moraes uma nítida apropriação simbólica da capoeira como esporte, no intuito de destituí-la do que tinha de “*mau e bárbaro*”. No entanto, a herança da capoeira não era apenas “bárbara” ou “má”, por dois motivos: devido à participação branca na formação dessa herança mas também porque houve, no passado, negros que deram “*lustre à arte na capoeiragem pública*”. Seja como for, essa versão da capoeira que a representa como esporte, procura afastar dela, ou pelo menos minimizar a sua herança étnica africana, a fim de que lhe fosse possível, através de seu “embranquecimento”, “civilizar-se”, tornando-se então um dos símbolos de distinção nacional frente aos outros países (1997, p. 85-86. Grifo do autor).

Como vimos, as forças de produção da capoeira, ao se incorporarem a esta nova modernização (globalização), não foram eliminadas, talvez diminuídas; e, de outro lado, a capoeira não se ausentou da modernidade. Os saberes e hábitos da capoeira reestruturaram-se (“jogo de dentro, jogo de fora”) para adaptarem-se à reestruturação oficial. Este processo poderá, em alguns casos, culminar em prosperidade e em reafirmação simbólica. Esta reestruturação dos vínculos entre tradicional/moderno, popular/culto, local/global é visualizada, atualmente, quando a esportivização e a espetacularização, entretenimentos da cultura de massas, combinam-se com rituais e elementos de origem afro-brasileiros presentes no universo da capoeira desde o seu começo.

Estes tempos de interação entre a modernização e as “tradições” populares não se resumem à expansão do mercado através da globalização econômica e cultural, há também o interesse local dos modernizadores em legitimarem sua hegemonia através da preservação de bens históricos e de tradições populares compartilhadas. Neste sentido, não poderíamos desconsiderar o reconhecimento da capoeira como patrimônio cultural brasileiro e do seu registro como bem cultural de natureza imaterial junto ao IPHAN (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional), após preenchimento dos requisitos previstos no Decreto n° 3551/2000, regulamentado pela Resolução n°. 001/2006 para o processo de registro de um bem cultural de natureza imaterial¹¹³. Esse registro foi fruto de um estudo realizado por uma

¹¹³ Antes o patrimônio era definido como monumentos e obras de valor artístico, conforme o Decreto-lei 25, de 30 de novembro de 1937, que criou o Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN), publicado durante os Estado Novo (1934 a 1937). Da década de 1930 até fins da de 1970, o conceito oficial de patrimônio restringia-se aos chamados monumentos arquitetônicos e obras de arte erudita, associados ao “passado”

equipe composta por diversos profissionais, supervisionada pelo IPHAN, em colaboração com universidades federais brasileiras, entre elas: UFRJ (Universidade Federal do Rio de Janeiro); UFF (Universidade Federal Fluminense); UFBA (Universidade Federal da Bahia) e UFPE (Universidade Federal de Pernambuco)¹¹⁴. O resultado dessa pesquisa culminou na formalização do processo de registro que contava com um inventário de documentos e conhecimentos sobre a capoeira. O IPHAN e o Ministério da Cultura ingressaram com pedido de registro, que foi deliberado no dia 15 de julho de 2008, em Salvador, pelo Conselho Consultivo do Patrimônio Cultural do IPHAN¹¹⁵(BRASIL, 2008). Com o registro, abrem-se oportunidades para formulação de projetos e de políticas públicas que envolvam ações necessárias à preservação e continuidade da capoeira.

Além de incluir o ofício dos mestres da capoeira no Livro dos Saberes e a roda de capoeira no das Formas de Expressão, o ato ainda prevê um plano de salvaguarda que apresenta medidas de suporte à capoeira, tais como: o reconhecimento do notório saber dos mestres de capoeira pelo Ministério da Educação¹¹⁶; um plano de previdência especial para os

brasileiro. A partir do fim dos anos de 1970, a categoria “patrimônio” expandiu-se e veio a incluir documentos, antigas tecnologias, artesanato, festas, material etnográfico, várias formas de arquitetura e arte popular, religiões populares, etc. Com a Constituição Federal de 1988, os bens de natureza imaterial passaram a ser inseridos no rol dos patrimônios a serem resguardados: “Art. 216. Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem:

I - as formas de expressão;

II - os modos de criar, fazer e viver;

III - as criações científicas, artísticas e tecnológicas;

IV - as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais;

V - os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico” (BRASIL, 2006, p. 152).

O Decreto nº 3551, de 04 de agosto de 2000, que cria o registro de bens culturais da natureza imaterial, que constituem patrimônio cultural brasileiro, e institui o programa nacional do patrimônio imaterial, ampliou, desta forma, a noção de patrimônio inscrita no art. 216 da Constituição Federal de 1988. O decreto, no art. 1º, § 1º, estabelece quatro tipos de registros, de acordo com a natureza do bem, para inscrição dos bens culturais imateriais reputados como relevantes:

“I - Livro de Registro dos Saberes, onde serão inscritos conhecimentos e modos de fazer enraizados no cotidiano das comunidades;

II - Livro de Registro das Celebrações, onde serão inscritos rituais e festas que marcam a vivência coletiva do trabalho, da religiosidade, do entretenimento e de outras práticas da vida social;

III - Livro de Registro das Formas de Expressão, onde serão inscritas manifestações literárias, musicais, plásticas, cênicas e lúdicas;

IV - Livro de Registro dos Lugares, onde serão inscritos mercados, feiras, santuários, praças e demais espaços onde se concentram e reproduzem práticas culturais coletivas” (IPHAN, 2009).

O registro da capoeira é o de número 14.

¹¹⁴ Estas Universidades não foram escolhidas aleatoriamente, pois as pesquisas desenvolveram-se nas cidades onde, conforme a história oral, nasceu a capoeira: Rio de Janeiro, Salvador e Recife.

¹¹⁵ Este conselho, formado por 22 representantes de entidades e da sociedade civil, é responsável pela deliberação dos registros e tombamentos do patrimônio nacional (BRASIL, 2008).

¹¹⁶ O reconhecimento dos saberes dos mestres de capoeira é uma tentativa de desvincular a imagem de esporte legada à capoeira-esporte pelo CFEF (Conselho Federal de Educação Física): “O saber do mestre não possui equivalente no aprendizado formal do profissional de Educação Física, mas que se estabelece como acervo da cultura popular brasileira. A proposta pretende contribuir para que mestres de capoeira sem escolaridade, mas

velhos mestres; o estabelecimento de um programa de incentivo à capoeira pelo mundo; a criação de um Centro Nacional de Referência da Capoeira; e o plano de manejo da biriba – madeira utilizada na fabricação do berimbau – e outros recursos naturais (IDEM, 2008).

Nossos esforços voltam-se aos usos sociais do patrimônio histórico, uma vez que renovadores/modernizadores (grupos econômicos e tecnocráticos), de um lado, e fundamentalistas/tradicionistas (grupos culturais e religiosos) associam-se para constituí-lo como recurso para garantir a dispersão e a fragmentação de classes, de etnias e de grupos sociais que caracterizam a multiplicidade e a pluralidade das manifestações populares e diferenciar os modos de apropriação do patrimônio por esses sujeitos (CANCLINI, 2008, p. 160).

Segundo Canclini (2008, p. 161-162), a força política legitimadora do patrimônio aflora quando há a teatralização¹¹⁷, ou seja, quando é posto em cena: em escolas, em lugares míticos, em museus, em comemorações e em monumentos, palcos para exibição desse espetáculo, onde coincidem ontologicamente realidade e representação (fundamento “filosófico” dos tradicionalistas). No enredo, composto de acontecimentos históricos que se repetem e perpetuam a ordem e supõe-se serem o patrimônio comum e definitivo da nação, figuram personagens de um passado heróico e vitorioso comum, na maioria políticos e religiosos escolhidos por grupos hegemônicos, ostentando bens que os evocam. Essa excessiva ritualização¹¹⁸ de integração “homogeneizadora”, sustentada por grupos oligárquicos, converte o patrimônio histórico nacional em único e excludente; incapacita a análise da heterogeneidade, mobilidade e desterritorialização da cultura; dificulta o desempenho de outras manifestações a incorporar as complexidades e contradições do

detentores do saber, possam ensinar capoeira em colégios, escolas e universidades”. (PLANO DE SALVAGUARDA DA CAPOEIRA, 2008 apud VASSALLO, 2009, p. 12).

¹¹⁷ O autor investe no sentido de *teatralização do patrimônio* as contribuições de interacionistas simbólicos e estruturalistas ao estudarem a teatralização da vida cotidiana e do poder, mas não deixa de observar o uso dessa construção visual na constituição da burguesia na cidade, reconhecida anteriormente por filósofos e escritores. “Há antecedentes da concepção da vida como teatro nas *Leis* de Platão e no *Satiricon* de Petronio, mas aqui o que interessa é o sentido moderno da encenação que alguns homens realizam, não diante da divindade, mas diante de outros homens, da maneira em que começaram a observá-lo Diderot, Rousseau e Balzac: a atuação social como encenação, simulacro, espelho de espelhos, sem modo original” (CANCLINI, 2008, p. 162. Grifo do autor).

¹¹⁸ Como Canclini, concordamos que os excessos de ritualização condicionam comportamentos uniformizadores e inabilitam os praticantes de agirem de modo diferente em situações diferentes quando exigidos ou articulados de outras formas. “[...] cabe esclarecer que não se nega aqui a necessidade das cerimônias comemorativas de acontecimentos fundadores, indispensáveis em todo grupo para dar densidade e enraizamento histórico a sua experiência histórica contemporânea. Também não se pretende ignorar o valor dos rituais escolares, reconhecidos por estudos etnográficos, para organizar os vínculos entre professores e alunos, formar consenso sobre as atividades a desenvolver e realizar as aprendizagens que requerem ‘mecanização’” (IDEM, 2008, p. 165-166. Grifo do autor).

passado e do mundo contemporâneo e, desta maneira, esses conjuntos neutralizam as ações de instabilidade social.

É raro que um ritual aluda de forma aberta os conflitos entre etnias, classes e grupos. A história de todas as sociedades mostra os ritos como dispositivos para neutralizar a heterogeneidade, reproduzir autoritariamente a ordem e as diferenças sociais. O rito se distingue de outras práticas porque não é discutido, e não pode ser mudado nem reduzido pela metade. É realizado, e então ratificamos nossa participação em uma ordem, ou é transgredido e ficamos excluídos, de fora da comunidade e da comunhão (IDEM, p. 192).

Podemos identificar esse jogo, com mais clareza, no bojo do projeto populista do governo de Getúlio Vargas, na década de 30 do século XX, no esforço de nacionalização dos ícones da identidade brasileira. O esforço inicial recaiu sobre a nacionalização de ícones negros e, para isso, houve um movimento de enaltecimento do mestiço como marca inequívoca da nacionalidade. A obra *Casa Grande e senzala*, de Gilberto Freyre (1933), desapegando-se das teorias deterministas que encobriam a herança étnica africana na formação do Brasil, faz uma releitura da matriz racial brasileira, onde as três “raças”: brancos, negros e índios, teriam participado igualmente na constituição do povo brasileiro, a conhecida “democracia racial”. Os modernizadores do Estado Novo elegeram a capoeira mestiça, em especial a baiana, para tornar-se esporte nacional e, para tanto, deveriam incorporá-la as concepções eugênicas e higienizadoras da “raça”, militarizantes dos corpos, disciplinadoras dos corpos para o trabalho, que norteavam a educação física¹¹⁹ na época e a normatização uniforme em âmbito nacional¹²⁰ (REIS, 1997, p. 113). Os negros, para ampliarem o espaço político no Brasil, também tiveram interesse em legitimar a capoeira enquanto esporte, mas a abordagem encobria a disputa hegemônica travada no interior da capoeira para saber se ela (capoeira) era carioca ou baiana, se africana ou brasileira. No próximo item, retomaremos esta discussão quando lidarmos com os discursos identitários da capoeira.

No mundo contemporâneo, essa reprodução das contradições da distribuição do patrimônio cultural também esconde, naturaliza, mesmo em países preocupados em legitimar todas as formas de saberes e práticas de organização e de simbolização a vida social, a relação hierárquica na apropriação desigual dos bens culturais pelas classes hegemônicas. O

¹¹⁹ Para o estudo mais aprofundado de como se apresentava a educação física no período ditatorial, ver a obra: *Sacralização da política*, do historiador Alcyr Lenharo (1986).

¹²⁰ Destacamos a obra: *Subsídios para o estudo da metodologia do treinamento da capoeiragem*, de autoria do educador físico Inezil Penna Marinho, publicada em 1944, como um dos principais estudos para a normatização da capoeira-esporte no século passado.

patrimônio não deve ser compreendido como algo estanque e fixo, mas como capital cultural representado num processo social “que, como outro capital, acumula-se, reestrutura-se, produz rendimentos e é apropriado desigualmente por diferentes setores” (CANCLINI, 2008, p. 195). Assim, o patrimônio passa a ser pensado a partir de características dinâmicas e relacionais, não se resumindo ao catálogo e resgate de objetos “autênticos” de uma dada sociedade, mas incorporando nos processos de reconstrução histórica dessa sociedade as transformações, valores e significados recentes.

Muitos mestres, professores e iniciados em capoeira no Brasil e no mundo defendem a manutenção das tradições, da autenticidade perdida pelo contato com a globalização; outros, por sua vez, participam, interagem, “lucram” com essa “degeneração” da indústria cultural global. O histórico da capoeira nos revela relações conflituosas e contraditórias: a oposição luta-capoeira do século XIX e capoeira-esporte do século XX; a regional e a angola; a baiana, a carioca e a recifense; a capoeira “tradição” e a capoeira “moderna” etc. Estas disputas entre passado e presente permitem que a capoeira se reelabore, e, ao passo que se apropria da cultura hegemônica, é apropriada por esta. Esta compreensão dialógica de recuperar a densidade histórica com significados recentes permite aos interessados, cuja identidade sofre com os usos modernos e tradicionais da cultura, ou seja, aos capoeiras, enxergarem como a sociedade apropria-se de sua história. Talvez a visão da capoeira a partir do “jogo de dentro, jogo de fora”, possa contribuir para construção de um projeto histórico solidário para a capoeira.

Pensamos que o reconhecimento e registro da capoeira não pretendem torná-la auto-suficiente, resistente às transformações sociais a que está sujeita, mas expressam preocupação em articular passado e presente para uma contínua construção de um sentimento de identidade e da memória oral. São estes dois sentimentos – identidade e memória que nutrem as formulações do próximo item.

3.3 A CAPOEIRA EM MOVIMENTO NO “JOGO DE DENTRO, JOGO DE FORA”

Oi sim sim sim, Oi não não não
 Oi não não não, Oi sim sim sim
 Mas se meu Mestre diz que sim,
 Quero ver quem diz que não [...]

(D.P.)

Vimos, no item anterior, as diversas representações que a capoeira pode assumir no intrincado jogo com a globalização: luta, dança, jogo, esporte, espetáculo, saber exótico, folclore, lazer turístico etc. Esses significados permitem, também, diferentes apropriações seja do mercado cultural globalizado – operadas pela descontextualização (desarticulação descaracterizadora e vernaculização) e, outras vezes, pelo epistemicídio –, seja dos capoeiras.

Também já vimos como a capoeira se comportou em momentos históricos distintos ora corroborando com os determinações sociais, culturais e econômicas hegemônicas; ora resistindo, subvertendo, reagindo a tal ordem. Essas contradições e ambiguidades nos servirão, neste momento e no próximo capítulo, para tentar compreender como as representações do passado da capoeira (história oral e memória) interagem com a emergência das identidades dos capoeiras na globalização, em especial com os direitos humanos. E, para realizarmos essa imersão, nos serviremos do que Assunção (2005) denomina como *master narratives* da capoeira e das vinculações que este autor faz com as demandas étnicas e identitárias no âmbito local e global.

Porém, cabe ressaltar que a história documental da capoeira, como aduz Conde (2003, p. 27), é fragmentária, não há registros anteriores ao século XVIII que comprovem a existência da capoeira em tempos mais remotos¹²¹. Essa carência de registros abre brechas para a valorização da memória e, por conseguinte, da sua difusão pela história oral, que contribui para construção das identidades sociais e coletivas dos capoeiras ao reconstruírem percursos históricos multifacetados.

Antes de adentrarmos no universo das *masters narratives*, nos reportaremos a algumas teorias acerca da “origem” da capoeira. Devemos informar ao nosso leitor que estas teorias, muitas vezes, transcendem a preocupação com os “rígidos critérios” dispensados aos

¹²¹ Portanto, nossa pretensão, como dissemos no item 1, não é preterir a história documental em face da oral, tampouco o contrário. O que desejamos é revelar a produção de conhecimento sobre a história e dar visibilidade à memória da capoeira “esquecida” pela memória oficial.

pressupostos teórico-metodológicos da pesquisa histórica. Nosso propósito, ao abordarmos tais teorias, não é nos fecharmos à complexidade da história da capoeira, mas perceber as estratégias de instrumentalização da história realizada pelos capoeiras e pelos grupos hegemônicos e contra-hegemônicos, no intrincado “jogo de dentro, jogo de fora”. Vamos às teorias¹²²:

A luta que se disfarçou em dança: esta teoria considera a “dissimulação” como fator que favorecia o encobrimento da luta-capoeira contra a opressão sofrida pelos escravos. A luta assumia feições de dança configurando-se como um folguedo, uma brincadeira, um divertimento praticado entre os cativos, o que dificultava a ação repressora e perseguidora da ordem escravocrata. Outra característica que devemos considerar, ao analisarmos esta teoria, é o fator da “mestiçagem” relacionada ao sincretismo religioso dos cultos afro-brasileiros, onde a capoeira é parte do mesmo cadinho cultural (PASSOS NETO, 2001, p. 47);

O N’golo africano seria a capoeira brasileira: Câmara Cascudo, um dos precursores dos estudos sobre a origem da capoeira, em 1967, afirmava a existência em terras africanas de uma dança-ritual ligada à origem da capoeira: o *N’golo*¹²³. Mestre Pastinha, como vimos no primeiro item deste capítulo, afirma a “pureza” africana da capoeira ao declarar que os negros africanos da região de Angola trouxeram-na para o Brasil. O aludido mestre empregou esta teoria como estratégia étnica de legitimação da capoeira, em especial a baiana, perante a sociedade brasileira (REIS, 1997, p. 142). Esta teoria busca resguardar as “raízes” africanas perdidas no contato com a modernidade;

Nasceu em Palmares e espalhou-se pelo Brasil: o quilombo, refúgio dos escravos nas matas, no período colonial, transforma-se no símbolo da resistência escrava ao regime escravagista. E, por derivação, os “tradicionalistas” nominavam os escravos fugidos para tais redutos como capoeiras (seria um neologismo de origem tupi-guarani: *Ko’pvera*: *Ko* [roça] + *pvera* – o que já foi, ou seja, mata extinta). Deste modo, nasce a teoria da origem da capoeira no quilombo. Esta teoria já havia sido propalada no início do século XX sob a pena de um articulista anônimo¹²⁴. Contudo os “tradicionalistas”, em repetidos estudos, ratificaram,

¹²² Seguiremos o mesmo itinerário ditado pelo Mestre Nestor Capoeira na sua tese de doutorado, ou seja, nosso ponto de partida são as teorias da origem da capoeira (estas teorias são frutos dos “encontros” – vivências e estudos – do referido autor) até alcançarmos a leitura de Assunção (2005) sobre os discursos paradigmáticos da capoeira.

¹²³ Ver nota de rodapé 98.

¹²⁴ Em 1925, a revista carioca *Vida Policial* publica a artigo: *A capoeira e seus principais cultores*: a ação da polícia de Vidigal à Sampaio Correia de onde extraímos o seguinte fragmento: “A capoeira, instituição genuinamente carioca, nasceu de uma forma original. Os escravos, impiedosamente tratados por seus senhores, fugiam para as montanhas em cujas fraldas formavam núcleos poderosos a que denominavam quilombos” (VIDA POLICIAL apud SOARES, 2004, p. 42).

durante todo o século XX, o quilombo como berço da capoeira. De outra parte, na década de 1970 e 1980 do século passado, o movimento para a valorização do negro e de suas culturas no Brasil, elegeu Zumbi dos Palmares¹²⁵ como herói brasileiro, e Palmares, o mais representativo dos quilombos do país, localizado na Serra da Barriga (circunscrito no território do atual estado de Alagoas), foi reconhecido como berço da capoeira no Brasil; e,

Origens: uma nova proposta: esta teoria parte das respostas dadas pela capoeira às perseguições imprimidas pelos senhores brancos em diferentes províncias/estados do Brasil e com propostas diversas, a saber: estratégia de luta que caracterizou a resposta da capoeira-luta carioca e pernambucana no enfrentamento direto com a polícia, na passagem do século XX, e que resultou na extinção dos capoeiras deste estados. Na Bahia, a resposta baiana apresentou a capoeira-cultural como estratégia de sedução, ou seja, ao contrário da experiência carioca, esquivou-se do confronto com a repressão policial e sobreviveu à perseguição ao inscrever em seus códigos elementos de dança, ritual, instrumentos musicais, cantos e músicas advindos de diferentes partes da África (CAPOEIRA, 2003, p. 221-222).

Estas teorias sobre a “origem” nos dão, em parte, a dimensão de como são construídos e reconstruídos os processos históricos da capoeira e como os projetos foram (são) legitimados na sociedade a partir da memória biográfica e genealógica de alguns mestres, professores e demais interessados “intimamente” ligados a tais teorias. Esse “jogo” de “apresentar a sua versão original da capoeira” encarna a necessidade destes sujeitos de criarem uma identidade em meio ao universo de grupos e de segmentos da capoeira. Este debate nos municia de elementos que nos ajudaram a descobrir algumas estratégias e tentativas de construção de identidade dos capoeiras.

Como vimos, anteriormente, há uma reelaboração de símbolos e produtos da cultura. O exemplo da capoeira não difere do que Canclini afirma (1983). É neste sentido que descreveremos alguns discursos identitários¹²⁶, ou seja, as *master narratives* (narrativas-mestras ou discursos paradigmáticos) que, segundo Assunção (2005), foram elaboradas pelos capoeiras, estudiosos e outros sujeitos sociais e os conduzem nas relações ambíguas e contraditórias em diferentes contextos históricos.

Assunção divide em seis as *master narratives*, vejamos:

¹²⁵ Na década de 70 do século XX, o dia 20 de novembro foi escolhido como Dia da Consciência Negra, em oposição ao 13 de maio, data comemorativa da abolição da escravatura. Aquela data simboliza a resistência negra contra a escravidão, pois foi em 20 de novembro de 1697, a mando do governador de Alagoas, que se organizou uma expedição, encabeçada pelo Bandeirante paulista Domingos Jorge Velho, à frente de mais de sete mil homens, para eliminar o Quilombo de Palmares e de Zumbi (FREITAS, 2007, p. 31-32).

¹²⁶ Assim como as identidades, os discursos estão sempre em movimento e acompanham as transformações sociais e políticas de toda natureza que integram a vida humana, ou seja, precisamos considerar os elementos que têm existência no social, as ideologias, a História (FERNANDES, 2005, p. 28).

“Extirpar o cancro”: a repressão eurocêntrica: Este primeiro discurso relaciona-se com a história documental, que versa sobre a origem da capoeira entre os séculos XVIII e XIX, bem como do processo de repressão e perseguição sofrido pela capoeira desde a chegada da Corte portuguesa no Brasil, nos anos de 1808, na cidade do Rio de Janeiro, até à criminalização em 1890, inspirada pelas ideologias do darwinismo social. A perseguição, repressão e extinção da capoeira é parte do processo higienista da capital do Brasil.

Durante todo o século XIX, a capoeira assumiu diversas representações sociais elaboradas pela elite branca carioca, mas o medo era o elemento que mais se destacava. O ambiente citadino revelava um território dominado por grandes contingentes de escravos, entre eles, os capoeiras. O pavor de um levante negro tirava o sono das classes mais abastadas. As maltas aglutinavam no mesmo espaço social: escravos (africanos ou crioulos), libertos ou forros, estrangeiros marginalizados, enfatizando o medo de uma insurreição coletiva. Com o tempo, o medo da capoeira não se resumia aos furtivos ataques físicos, mas a sua própria presença apresentava-se como uma ameaça moral aos propósitos “modernizantes” e “civilizatórios”, de construção da nação brasileira, ou seja: “a capoeira era um ‘cancro moral’ que deveria ser extirpado, pois impedia a modernização do país” (VASSALLO, 2003, p. 2). Com a formalização da capoeira enquanto prática criminosa, em 1890, a nova polícia republicana, sob o comando de Sampaio Correia, o “Cavanhaque de Aço”, passa a reprimir implacavelmente os capoeiras com o fim de eliminá-los, o que não ocorreu em decorrência da permeabilidade da capoeiragem na cultura trabalhadora do Rio de Janeiro (REIS, 1997, p 64).

Por outro lado, mesmo com a descriminalização da capoeira, em 1941, o projeto de transformá-la em esporte nacional e a inserção e aceitação da capoeira em diversas instituições, inclusive internacionais, não foram suficientes para encobrir o discurso estigmatizante que a associa, até hoje, a uma prática vagabunda, marginal, desordeira (ASSUNÇÃO, 2005, p. 10-11).

A procura da “raça brasileira”: nacionalismo I: Ainda estamos no século XIX e a preocupação que informa esta narrativa, é a viabilidade de uma nação brasileira mestiça. As bases teóricas raciais, paradigmas hegemônicos da ciência europeia, ganham ânimo e informam os intelectuais desta época. Não obstante os pessimistas, que constataavam a inviabilidade de um Brasil mestiço, vozes dissonantes¹²⁷ encaravam-no como uma marca

¹²⁷ Dentre eles, podemos destacar os romancistas José de Alencar e Gonçalves Dias; o germanófilo Sílvio Romero; o escritor pré-modernista e sociólogo Euclides da Cunha; os estudiosos Mello Moraes e Plácido Abreu, dentre outros.

indelével da originalidade e da identidade brasileira e o reconheciam como agente transformador em direção a um futuro mais próspero para a nação brasileira que emergia.

Deste modo, as manifestações da cultura escrava, sinônimos de atraso, ignorância, deveriam ser reelaboradas com o objetivo de ressaltar a imagem do mestiço e ocultar a herança africana. A capoeira sofre com o “embranquecimento” social e simbólico e, para não perecer – a capoeira escrava, bárbara – afastam-se as origens africanas para torná-la uma capoeira mestiça, “regenerada”. O folclorista Alexandre José Mello Moraes Filho¹²⁸ e o cronista Plácido de Abreu¹²⁹ destacaram-se como os primeiros a representarem a capoeira guarnecida da “herança mestiça” e, assim, “nacional” (SOARES, 1994, p. 9-10).

Poderíamos afirmar que esta segunda narrativa é uma derivação mais suavizada da primeira, porque está atenta aos preceitos teóricos do evolucionismo social e, também, por pautar-se na construção de identidade nacional frente às potências européias. A diferença consiste em não exterminar a capoeira da sociedade, mas de reconhecê-la como um “mal necessário”, que é parte do processo de “mestiçagem” da sociedade brasileira, contudo, os contornos da capoeira escrava deveriam ser limitados, escondidos, em benefício de uma maior ênfase ao “contribuição” branca na origem da capoeira (ASSUNÇÃO, 2005, p. 14).

A procura de uma ginástica brasileira: nacionalismo II: Estamos no início do século XX e as teorias eugênicas de “regeneração” ainda dominam as discussões sobre a capoeira, mas essa narrativa difere em relação ao discurso anteriores, pois consiste em transformar a luta-escrava em ginástica branca e nacional.

Este processo de esportivização¹³⁰ da capoeira apegava-se às correntes nacionalistas que primavam por buscar um símbolo nacional que distinguisse o Brasil de outras nações: na Inglaterra, o boxe era considerado o esporte nacional, na França, a savate, em Portugal, o jogo de pau e, no Brasil, qual seria o esporte nacional? Encontramos as respostas para esta pergunta nas contribuições de alguns teóricos da “esportivização” da capoeira. Destacamos: Mello Moraes Filho, como o primeiro a aventar, no século XIX, a possibilidade da capoeira se

¹²⁸ Destacamos o trecho extraído da obra *Festa e tradições populares*, presente na última seção dedicada aos *Tipos de rua*, que descreve a *Capoeiragem e capoeiras célebres* (1979).

¹²⁹ Em 1886, este autor português, capoeira, republicano, aventura-se a procurar as “origens” da capoeira: “É um trabalho difícil estudar a capoeiragem desde a primitiva porque não é bem conhecida a sua origem. Uns atribuem-na aos pretos, o que julgo um erro, pelo simples fato que na África não é conhecida a nossa capoeiragem e sim algumas *sortes de cabeça*.”

Aos nossos índios também não se pode atribuir porque apesar de possuírem ligeireza que caracteriza os capoeiras, contudo, não conhecem os meios que estes empregam para o ataque e a defesa.

O mais racional é que a capoeiragem criou-se, desenvolveu-se e aperfeiçoou-se entre nós” (ABREU apud SOARES, 1994, p. 10. Grifo do autor).

¹³⁰ As contribuições acima referidas escoravam-se nos métodos militares de disciplinarização dos corpos, que sempre eram associados aos esportes nacionais (ASSUNÇÃO, 2005, p. 14).

transformar em “esporte nacional”; o artigo *A capoeira*, publicado em 1906 pela *Revista Kosmos* cuja autoria resume-se a duas letras L. C – mais tarde foram identificados como as iniciais do nome de Lima Campos, conforme Assunção (2005, p. 15) –, que enfatizava o caráter combativo de luta nacional ao nascer das batalhas entre portugueses e brasileiros pela Independência do Brasil; e a contribuição das três raças (negro, índio e branco) para a origem da capoeira¹³¹. O *Guia do Capoeira ou Gymnastica Brasileira*, de 1907, assinado pelas letras O.D.C. que pouco nos revela autoria¹³², sustentava a sistematização dos movimentos da capoeira; o deputado federal Coelho Neto, em 1928, no artigo *Nosso Jogo*, que propõe a inserção da prática e ensino da capoeira nas escolas civis e militares como ginástica e estratégia de defesa individual; a obra *Ginástica Nacional (Capoeiragem) Metodizada e Regrada*, publicado, neste mesmo ano por Aníbal Burlamaqui que elabora um conjunto de regras, sob inspiração do boxe, com trajes adequados, locais específicos para exibição e treinamento do “desporto nacional” (BURLAMAQUI, 1928, p. 20); e, mais à frente, a monografia do Professor Inezil Penna Marinho, *Subsídios para o Estudo da Metodologia do Treinamento da Capoeiragem*, publicado em 1945, nos auspícios do Estado Novo, e que orientava a criação de um método nacional de ginástica com base na capoeira.

O fim da década de 1920 marca desapego do conceito de “raça”, presente nas teorias deterministas raciais, que é substituído pelo de “cultura”. O livro *Casa Grande e Senzala*, de Gilberto Freyre revela a influência teórica do culturalismo de Franz Boas, ao celebrar positivamente a miscigenação do povo brasileiro. Durante as décadas de 30 e 40, os símbolos étnicos das manifestações negras, como a capoeira, o samba, o candomblé, foram convertidas em ícones da cultura nacional.

Este discurso nacionalista ainda se faz presente nas falas dos capoeiras quando declaram a capoeira como bem genuinamente brasileiro. Tal afirmação assume maior projeção no contexto da globalização na medida que a “brasilidade” é confrontada com identidades culturais hegemônicas (ASSUNÇÃO, 2005, p. 20).

A procura da pureza e sobrevivências: perspectivas étnicas: No discurso anterior vimos a ascensão do paradigma culturalista no Brasil. O olhar sobre a cultura popular instigou diversos estudiosos do folclore afro-brasileiro, entre os anos 1940 e 1960, a iniciarem uma

¹³¹ “[...] Creou-se [à capoeira] o espírito inventivo do mestiço porque a capoeira não é portuguesa, nem é negra, é mulata, é cafuza e é mameluca, isto é, é cruzada; é mestiça, tendo-lhe o mestiço anexado, por princípios atávicos e com adaptação inteligente, a navalha do fadista da moura lisboeta, alguns movimentos sambados e simiescos do africano, e, sobretudo, a agilidade, a levipedez felina e pasmosa do índio nos saltos rápidos, leves e imprevistos para um lado e outro, para vante e, surpreendentemente, como um tigrino real, para traz, dando sempre a frente ao inimigo” (L.C apud REIS, 1997, p. 86-87).

¹³² Segundo Agenor Sampaio (Sinhozinho), tratava-se de um oficial que não se identificou por razões de preconceito contra a capoeiragem, que existia à época (MARINHO, 1980, p. 7).

nova abordagem sobre a capoeira, dentre eles: Arthur Ramos, Édison Carneiro, Renato Almeida. Contudo, devemos destacar a visão cultural de Manoel Querino que, ainda no apogeu das teorias raciais, enaltecia a cultura negra nos passos da capoeira (SOARES, 1994, p. 13).

Este quarto discurso dá importância às expressões culturais que preservam características supostamente originais e genuinamente africanas e que se mantiveram resistentes à “contaminação” intentada pela modernização do país¹³³, como demonstra a passagem extraída do livro *A sabedoria popular*, de Édison Carneiro de 1957:

O capoeira Bimba tornou-se famoso por haver criado uma escola, à rua Laranjeiras, em que treina atletas no que apelidou de *luta regional baiana*, mistura de capoeira com jiu-jitsu, box e catch. A capoeira popular, folclórica, legado do Angola, nada tem a ver com a escola de Bimba (p. 206. Grifo do autor).

Os estudos folclóricos preocupavam-se em determinar, dentre as expressões culturais brasileiras, aquelas tradições africanas mais autênticas, que expressariam a “essência” da identidade brasileira, enfim tentam descobrir a África em nós. E, como forma de preservar a memória coletiva negra no Brasil, inclinaram-se para a análise das “nações” mais puras e autênticas. Dentre elas, os estudiosos preferiram os Nagôs aos Bantos. As razões desta escolha devem-se ao modo como os Nagôs organizaram-se culturalmente contra a assimilação branca, esta representação recorre ao espírito resistente e insubordinado deste grupo. Diferentemente dos Bantos, mais suscetíveis ao sincretismo e à aculturação e, por isso os Nagôs, “deteriam o monopólio do folclore negro” (VASSALO, 2006, p. 72).

Essa representação da pureza Nagô concorre para minimizar o preconceito racial e legitimar a visão idealizada da harmonia racial no Brasil através, do mito da “democracia racial” e da divulgação de aspectos exóticos da cultura Afro-Baiana (ASSUNÇÃO, 2005, p. 22).

Das “sobrevivências” às “extensões”: narrativas afro-cêntricas: Aqui Assunção põe em evidência a releitura, sob o viés étnico, dos estudos folclóricos, realizada pelos movimentos raciais brasileiros e internacionais.

¹³³ O pensamento culturalista discrimina as expressões culturais pelo critério de “pureza”. Naquele momento, as análises polarizam o Brasil em: o Nordeste/tradição e o Sul/moderno. “A partir desse momento, todas as etnografias sobre essa atividade se deslocam para o Nordeste e, mais especificamente, para a Bahia, que se torna o *locus* da capoeira considerada mais pura. A luta praticada no Rio de Janeiro, tão ativa ao longo do século XIX, se apaga progressivamente da memória nacional. Apesar das diferentes perspectivas adotadas pelos folcloristas do período em questão, todos parecem concordar com a autenticidade da capoeira baiana, por oposição à do Rio de Janeiro, vista como descaracterizada” (VASSALO, 2003, p. 4).

As décadas de 1970 e 1980 compreendem o período dessa retomada do discurso étnico – agora revigorado por apresentar implicações políticas – que consiste em transformar as manifestações culturais essencialmente africanas em sinônimo de resistência à dominação branca e ocidental, e desconsiderar aquelas aparentemente assimiladas pela modernidade¹³⁴. No caso da capoeira, a capoeira angola é preferida à regional (tida como descaracterizada), pois, segundo o Movimento Negro, representa a matriz africana, a resistência, o grito de liberdade da população e da cultura negra ante o aliciamento branco.

Com a globalização, os estudos afrocêntricos, particularmente os norte-americanos, concentraram-se em afirmar a existência de uma “cultura negra/africana” compartilhada por todos os negros na diáspora transatlântica. Esta corrente afrocentista, em oposição ao eurocentrismo, afirma a contribuição africana na configuração da cultura nas Américas. Assim, os estudiosos desta corrente enxergaram na capoeira a potencialidade para fixar a consciência racial, ou diaspórica, entre afro-americanos. Assunção nos previne sobre as armadilhas que a perspectiva afrocêntrica pode conter ao minorar, ou mesmo rejeitar, a participação da sociedade brasileira no desenvolvimento da capoeira (2005, p. 24).

Nem precisamos afirmar que este entendimento vai de encontro as diversas narrativas brasileiras sobre a capoeira. E, para providenciar a resolução deste choque entre as narrativas, o autor propõe um exame da *creolization* (creolização), que se refere tanto aos processos de interação e ruptura, como à relocação de práticas específicas em novos contextos e manifestações mais abrangentes (IDEM, p. 31).

Discursos regional, corporativista e de classes: Por fim, são condensadas numa única *master narrative* três diferentes discursos que remetem às narrativas descritas acima.

A primeira (discurso regional) discorre sobre a origem: é carioca, é baiana ou é pernambucana? os capoeiras destes estados descrevem, a sua maneira, uma história da capoeira, o pano de fundo destes discursos é a disputa pela hegemonia regional no Brasil. O século XIX contempla o declínio do ciclo da cana-de-açúcar no Nordeste brasileiro e a ascensão, na região Sudeste, do café (ASSUNÇÃO e VIEIRA, 1998, p. 86). A política de centralização da cultura popular proposta pelo governo de Getúlio Vargas dá ânimo aos avanços da consciência regional e a figura de Gilberto Freyre aparece, dentre outros regionalistas, como legítimo representante da temática regional no Brasil. Nesse momento

¹³⁴ Apesar do não desapego às influências culturalistas, no tocante aos parâmetros de “autenticidade” e “mestiçagem”, teciam críticas à maneira como tais estudos retratavam o conformismo e acomodação do negro em cooptação com os preceitos hegemônicos (VASSALO, 2006, p. 75). Por outro lado, este movimento sofreu forte influência do movimento negro estadunidense ao tentar adotar uma classificação racial bipolarizada, em voga no Estados Unidos.

percebemos a polarização do Brasil em dois brasis: um “verdadeiro” e “autêntico”, representado pelas regiões Norte/Nordeste, e a região Sul/Sudeste, com influências “estrangeiras”.

O discurso corporativista divide o saber moderno, científico, acadêmico dos profissionais da capoeira e o saber tradicional, do senso comum, popular dos mestres e demais professores de capoeira. Velhos mestres têm a impressão de que a profissionalização dos capoeiras e o ensino da capoeira com base em pressupostos científicos pode gerar uma desvalorização de seu capital simbólico. Esta preocupação repercute no mercado de trabalho, onde bons professores de capoeira, com baixos níveis de escolarização, são preteridos por capoeiras profissionais formados em educação física nas universidades. Neste discurso percebemos, com um pouco mais de clareza, o desperdício da experiência social dos mestres de capoeira em detrimento de um modelo de racionalidade que só enxerga a ciência e a alta cultura ocidental como cânones exclusivos da produção do conhecimento ou de criação artística¹³⁵.

O último discurso, classista, destaca a capoeira como forma de resistência contra a ordem hegemônica. A dicotomia racial negros e brancos, proposta pelo discurso afrocêntrico é reelaborada em razão da conjuntura social e política que se apresenta, ou seja, o “negro/africano” é substituído pelo “povo”. A capoeira encarna a luta social das classes oprimidas contra a dominação capitalista, com a peculiaridade de evitar o confronto direto com o inimigo. Seria uma resistência indireta, velada, latente, dissimulada, negaceada.

É neste universo “imaginário” e fragmentário das *master narratives* da capoeira onde mitos e “verdades” dialogam, ressoam nas falas dos capoeiras e descansam na memória de alguns grupos e sujeitos, geração por geração. Assunção, ao encerrar o capítulo referente à estas narrativas, reconhece a carência e, por vezes, ausência de pesquisas historiográficas sobre tais narrativas, o apego ao essencialismo, à linearidade histórica, à a-historicidade. Todavia compreende que essas construções desencadeiam articulações dinâmicas de processos identitários e a legitimação dos capoeiras num contexto mais abrangente, e apresenta a capoeira como um grande exemplo de “contracultura da modernidade”, uma “formação transcultural, internacional” do “Atlântico Negro”, por não configurar-se unicamente como africana ou brasileira. Finaliza o autor:

¹³⁵ Só para ilustrar as condições em que se dá este debate: em 1998, é promulgada a lei n.º 9.696, que exige o diploma universitário de educação física para todos os profissionais dedicados ao ensino de atividades físicas, inclusive de práticas como ioga, artes marciais, dança e capoeira; e, mais, estabelece o registro destes profissionais junto ao Conselho Federal de Educação Física (VASSALLO, 2009, p. 6-7).

O desafio é como integrar estas diferentes perspectivas num contexto mais abrangente, que faça justiça às aspirações legítimas de cada narrativa-mestra – a afirmação de uma identidade brasileira ou da diáspora africana, ou a luta contra a exclusão social num mundo cada vez mais dominado pelo imperialismo cultural e interesses corporativistas (ASSUNÇÃO, 2005, p. 29. Tradução nossa)¹³⁶.

Como observamos, esse processo de reelaboração de signos, de identidades, de memórias, de narrativas, de mitos, contraditórios, fragmentados e inacabados da capoeira modificam-se de acordo com as vivências e objetivos dos capoeiras e ao tipo de sociedade em que se inserem e a que pertencem. Seria pouco crível que os múltiplos modos de “ser/fazer capoeira” fossem reduzidos a uma identidade indistinta e coerente, dada a heterogênea composição sociocultural inserta na zona fronteira do território brasileiro. Ainda mais com globalização, onde um mestre de capoeira da “velha guarda” pode promover, nacional e internacionalmente, através de DVDs e tele-aulas, oficinas e cursos de capoeira; compor e gravar CDs de cantigas da capoeira; fabricar berimbaus, atabaques e pandeiros, para depois vendê-los pela Internet, com a finalidade de ampliar o seu comércio e obter dinheiro visando uma melhor condição de vida.

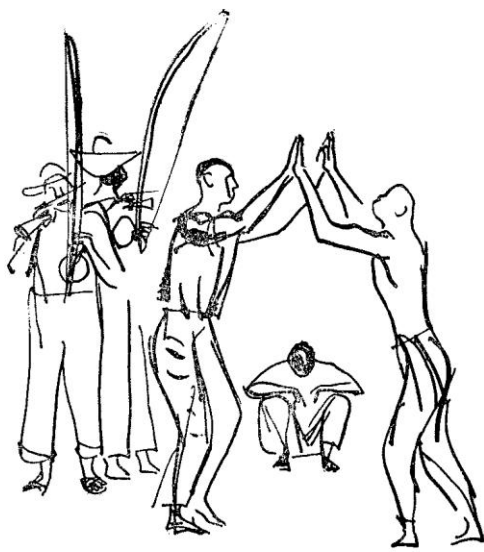
Estas reflexões sobre essas ambivalências da industrialização e da massificação globalizada dos processos simbólicos, dos conflitos de poder e dos diálogos, nos remetem a recontextualização das identidades – quando a tratamos no capítulo anterior – por abandonar a supervalorização de argumentos epistemológicos de determinado grupo social ou sujeitos (classistas, sexuais, raciais, étnicos, religiosos etc.) tidos como fragmentários, e nos conduzir a uma necessidade reformulação das interrelações entre estes diferentes vínculos com o objetivo de se organizarem enquanto resistência e consolidarem suas articulações em escala global.

É nesta perspectiva multicultural que tentaremos promover uma educação para o reconhecimento do “outro”, para o diálogo entre os diferentes grupos sociais e culturais. Deste modo, nossa proposta de aproximar educação em/para os direitos humanos e capoeira não se conforma, nem se conformará em realizar uma leitura linear, essencialista e maniqueísta da história da capoeira, nem de desenvolvermos um método pedagógico de ensino dos direitos humanos instrumentalizado pela capoeira. A nossa intenção volta-se para a socialização e a negociação cultural que possa munir continuamente os cidadãos no enfrentamento dos conflitos provocados pela assimetria de poder entre os diferentes grupos socioculturais na

¹³⁶ The challenge is how to integrate these different perspectives into a more encompassing one, which does justice to the legitimate aspirations of each master narrative—the affirmation of Brazilian or diasporic African identity or the struggle against social exclusion in a world dominated by cultural imperialism and corporate interests.

sociedade local e global, e gerar, em outros alcances, alternativas às promessas que o modelo hegemônico da modernidade “deixou” de cumprir. Para tanto, nos é tão oportuno apresentar as possíveis dinâmicas e relações dialógicas entre regulação e emancipação; e subjetividade e cidadania, experimentadas pelos capoeiras e outros grupos ou sujeitos sociais.

CAPÍTULO IV



4 A “VOLTA-AO-MUNDO” DA CAPOEIRA: PERSPECTIVAS DE UM SABER “SUBALTERNO E MARGINALIZADO”

Sou um cidadão considerado
 E quero ser qualificado pelo "tum"
 O meu tambor
 Sou um cidadão do mundo
 Sou cigano, vagabundo
 Sou Brasil e já não sou
 Porque o Brasil que eu vejo agora
 Me disse para sair fora
 Foi se embora e não voltou
 Até o meu rio de janeiro
 Ta beirando o desespero
 Já não tem para onde ir
 Cristo redentor ali parado
 Atualmente tá zangado
 Preparado para sair
 Esteja em Paris ou na Alemanha
 Minha tristeza é tamanha
 Quando penso em meu país
 Que é guiado pela gente estranha
 O povo perde e alguém ganha
 Assim não dá para ser feliz
 Eu que vivi minha vida inteira
 Com a crença verdadeira
 De que um dia ia mudar
 Vejo o vazio na geladeira
 Da minha gente guerreira
 Que tem que se conformar
 Eu que estando dentro estava fora
 To pensando em ir embora
 To cansado de esperar
 Talvez já tenha chegada a hora
 Pois quando o guerreiro chora
 Já tá pronto para lutar
 Vou de aeroporto em aeroporto
 Bem cansado meio torto
 Carrego meu berimbau
 Sabem meu nome no mundo à fora
 Mais o Brasil me ignora
 Nunca saio no jornal
 Capoeira é coisa de escravo
 e pobre de oprimido
 De homem trabalhador
 Apesar de hoje ser praticada
 E até mesmo disputada
 Por barão e até doutor
 Sou um brasileiro pequenino
 Com alma de peregrino
 Sem diploma de doutor
 Faço meu destino, com meu passo
 Se tem nó pego e desfaço
 Também tenho meu valor

Mestre Tony Vargas (Música: Cidadão Considerado)

4.1 CAPOEIRA E DIREITOS HUMANOS: “VOLTA-AO-MUNDO”

Quando você joga capoeira, você sabe que se vai logo mostrando que quer lutar, bater, já perdeu metade das chances de ganhar... se você tratar o outro como inimigo... nem você vai jogar, nem vai deixar o outro jogar... e você tá sujeito a apanhar também... então não é por aí. A meu ver... mesmo que seja [sobre a capoeira ser resistência e luta social] eu tenho que dizer que não é (risos). Se levantarmos a tese de que a capoeira é instrumento de luta social, nós estamos perdidos, que ela vai ser combatida como inimigo... entendeu qual o sentido?

[Fragmento da entrevista do Mestre Decânio cedida à Abib (2005, p. 189), quando perguntado se compreendia a capoeira enquanto forma de resistência e luta social].

Como pudemos observar ao longo do terceiro capítulo, nossa pretensão não se resumiu a apresentar, historicamente, a capoeira através de uma vivência apriorística e parcial de determinado Mestre ou grupo da capoeira; ou do “jogo de dentro, jogo de fora” de reelaboração e resignificação com diferentes “brincantes” (hegemônicos e contra-hegemônicos). Nosso interesse em compreendê-la a partir destes cruzamentos, intercâmbios, rupturas, ambiguidades, descontinuidades nos conduzirá a uma análise mais atenta aos processos de hibridização e reconversão da capoeira com esses sujeitos. Esta postura sustenta-se ao passo que é nosso desejo maior, ao menos neste primeiro momento (mestrado), tentar promover possíveis articulações/reflexões sustentáveis, locais/regionais/globais dos capoeiras com diferentes movimentos, lutas emancipatórias em defesa dos direitos humanos – feministas, classistas, indígenas, étnicos, ecológicos etc – que, ao longo da globalização hegemônica, foram, supostamente, suprimidos e separados.

Adotar o ponto de vista dos oprimidos ou dos excluídos pode servir de etapa na *descoberta*, para gerar hipóteses ou contra-hipóteses que desafiem os saberes constituídos, para tornar visíveis campos do real descuidados pelo conhecimento hegemônico. Mas no momento de *justificação* epistemológica convém deslocar-se entre as interseções, nas regiões que as narrativas se opõem e se cruzam. Só nesses cenários de tensão, encontro e conflito é possível passar das narrações setoriais (ou francamente sectárias) para a elaboração de conhecimentos capazes de desconstruir e de controlar os condicionamentos de cada enunciação (CANCLINI, 2008, p. 23. Grifo do autor).

Seguindo as considerações do autor supracitado, nos concentraremos, neste capítulo, para alcançarmos este objetivo, ou seja, tentar desvelar, ancorados nas concepções da

sociologia das ausências, as inúmeras experiências sociais locais/regionais/globais desenvolvidas pelos capoeiras nas lutas pelos direitos humanos e, desta forma, credibilizar estas práticas disponíveis que, face ao exclusivismo das políticas de direitos humanos conduzidas pelos Estados capitalistas hegemônicos, foram ativamente produzidas como não-existentes. É através da(s) ecologia(s) (dos saberes, das temporalidades, dos reconhecimentos, das escalas de pensamento e das produtividades), que direcionamos nosso estudo na/para promoção da diversidade, da multiplicidade e de relações construtivas entre os sujeitos e grupos que as compõem, ou seja, mulheres, gays, operários, índios, ecologistas, negros, asiáticos. E – por que não? – os capoeiras. Diante desta ampliação das experiências sociais credíveis, nós, pela via da sociologia das emergências, também as ampliamos, com o intuito de reconhecer nelas sinais reais e concretos que nos indiquem novos horizontes da emancipação social. Contudo, para alcançarmos este desiderato, não tecemos maiores esclarecimentos acerca das sociologias das ausências (ecologias) e das emergências, tendo em vista que, no capítulo anterior (item 1.5), realizamos uma breve explanação destes procedimentos meta-sociológicos no qual Santos (2008) estrutura noções introdutórias do que denominou de *razão cosmopolita*.

Antes de concentrarmos nossas energias na apresentação de algumas práticas, iniciativas e campanhas locais/regionais/globais desenvolvidas por diversos capoeiras, na nossa tentativa de aproximá-los dos processos educativos de socialização de uma cultura solidária e cotidiana dos direitos humanos, tentamos descobrir alguns sinais que motivaram os capoeiras, a partir da última década de oitenta, a orientarem a capoeira por estes caminhos.

Segundo nossa apreensão, a partir das diversas obras estudadas para o desenvolvimento desta pesquisa, podemos localizar especialmente o período compreendido entre os anos de 1985 a 1990 como aquele em que percebemos indícios de uma mudança no interior do universo da capoeiragem, que afetou as concepções dos capoeiras e os rumos da capoeira¹³⁷.

Segundo Capoeira (2003, p. 263-267) esta mudança deu-se quando a “geração média” voltou suas atenções para a “velha guarda” de angoleiros baianos e tentou recuperar valores tradicionais, da capoeira que pareciam esquecidos. Diversos motivos culminaram

¹³⁷ Este ponto terá como referencial teórico o livro II que integra a obra *Galo já canto*, de autoria do Mestre Nestor Capoeira que, com uma linguagem informal e de fácil acesso, condensa partes de seus estudos no mestrado *Ritual roda, madinga x tele-real*, de 1995, e no doutorado *Jogo corporal e comunicultura, a capoeira como fenômeno civilizatório com real aptidão comunicativa e transcultural*, de 2001. Este capítulo do referido livro busca analisar as influências de forças e acontecimentos “externos” (televisão) e a circularidade de seus efeitos no interior da capoeiragem para fornecer aos capoeiras pistas para compreensão e enfrentamento destes fenômenos.

nesta revalorização, como nos traz o aludido autor: o primeiro seria a adaptação da capoeira às exigências do mercado estrangeiro (EUA e Europa), ou seja, os capoeiras perceberam que as características culturais da capoeira deveriam ser enfatizadas, pois, aos olhos do estrangeiro, a “capoeira-cultura” despertava maior interesse, haja vista a adesão de um público variado (jovens, adolescentes, mulheres, pessoas vinculadas à música, à dança, ao teatro, inclusive, às artes marciais), ao contrário da “capoeira-luta-esporte”, que chamaria a atenção de um número reduzido de praticantes, além de concorrer diretamente com outras artes marciais orientais já consolidadas naqueles países; o segundo motivo deu-se em decorrência do envelhecimento da geração média da capoeira¹³⁸ que, naquele período, buscava o reconhecimento e o respeito dos mais jovens ante as contendas nas rodas de capoeira e do rápido prestígio que estes jovens recebiam no universo da capoeiragem; a retomada da antiga disputa entre os capoeiras angola e a regional/senzala¹³⁹ aparece como o terceiro motivo, o autor destaca a iniciativa do Mestre Moraes¹⁴⁰ no movimento de reintegração dos velhos mestres de capoeira angola ao mundo da capoeira e, por outro lado, a reação de outros mestres contemporâneos do Mestre angoleiro ao convidar os velhos mestres, aqueles que Mestre Moraes “monopolizara” e outros que ficaram de “fora”, para ministrar cursos e palestras nos eventos Brasil afora; e, por fim, como quarto motivo, o pano de fundo, nacional e internacional, que contribuiu para alterar o interior da capoeira, conforme os motivos acima descritos (as exigências do mercado estrangeiro, o envelhecimento da geração média, a retomada da dualidade angola/regional). A propósito, o autor faz referência a seis situações: a valorização global e local do movimento ecológico; a queda do muro de Berlim e, com ela, o fim da polarização geopolítica (URSS x EUA); o declínio do regime socialista da antiga URSS; o advento de novas teorias científicas que não sustentam a dualidade Ciência/Tradição (IDEM, p. 267); o colapso das ditaduras na América Latina; o processo de redemocratização no Brasil.

Além dos motivos acima citados, Capoeira descreve como fato indicativo para a mudança no interior da capoeira o “Primeiro Encontro Nacional da Arte Capoeira”, realizado

¹³⁸ São os capoeiras nascidos em meados dos anos 40: “Em grande parte, foram formados pela capoeira regional, criada pelo Mestre Bimba, embora haja um ou outro com raízes na angola. Quase 70% são brancos de classe média que tiveram acesso à universidade. O restante, 30%, que são os negros, o que coincide com uma origem nas classes economicamente desfavorecidas, também – em sua maioria – tiveram acesso, através da capoeira (contatos e dinheiro das aulas), ao ensino superior” (CAPOEIRA, 2003, p. 238).

¹³⁹ Capoeira (1997, 2003) utiliza esta expressão para referir ao estilo de capoeira desenvolvido pelo Grupo Senzala. O estilo regional/senzala destaca-se por apresentar-se como um estilo que compartilha elementos da capoeira angola e da regional, sem, contudo descartá-los.

¹⁴⁰ Mestre Moraes – aluno de João Grande (João Oliveira dos Santos) e fundador do *Grupo de Capoeira Angola Pelourinho*, em 1980, no Rio – teve uma participação indiscutível para a retomada da Capoeira Angola e dos mestres antigos da capoeira angola baiana.

em 1984, na cidade do Rio de Janeiro, como um dos marcos que impulsionaram a retomada de perspectiva pelos capoeiras¹⁴¹. Esta tendência repercutiu nas discussões que orientaram o encontro:

- a) quatro entre as oito palestras tinham por objetivo o histórico longínquo ou recente, numa tentativa de situar o momento presente da capoeira e redirecionar seus rumos mais de acordo com a herança do passado;
- b) uma outra palestra discutia “a ciência e a arte na capoeira”, e o palestrante – Macaco, capoeirista com mestrado em Educação Física nos EUA - concluía que “a ciência poderia dar sua contribuição, mas é importante colocar as coisas em seu devido lugar: a ciência deve assessorar, dar contribuição à arte, mas não deve nunca dominar ou restringir a arte”;
- c) outra palestra enfocava as Federações de Capoeira [...]. O debate que se seguiu mostrou que a platéia estava dividida, mas que a “capoeira-esporte” tinha perdido muito terreno, em especial entre os mestres da “geração média” de maior prestígio; [...]
- d) finalmente, dois temas abordando a “descaracterização e preservação da capoeira” – espécie de “mea culpa” da geração média que tinha organizado o Encontro – e o “bate-papo com a velha-guarda” encerravam o Encontro, legitimando e dando status à velha guarda (IDEM, p. 271-272. Grifo do autor).

Nosso interesse em resgatar as experiências partilhadas nestes encontros nacionais deve-se ao fato de que algumas discussões e palestras transcenderam o campo,

¹⁴¹ O destaque deste encontro deve-se à interação e participação dos capoeiras (sessenta e quatro) de diferentes estados do Brasil (Bahia, São Paulo, Brasília, Minas Gerais, Espírito Santo, Pernambuco, Ceará e Rio). O restante da história deixamos o cordel contar:

“No ano de oitenta e quatro
Um evento bem marcante
Mestre Camisa realizou
Encontro emocionante
Que reuniu no Rio
Muita gente importante

Em plenos arcos da Lapa
No velho Circo Voador
Os bambas da capoeira
Reunidos todos por
O jovem Mestre Camisa
O rapaz tão sonhador

Canjiquinha, Zacarias
Atanilo saudades traz
João Pequeno, Onça Tigre
Valdemar do Pero Vaz
Gato Preto, Bom Cabrito
Paulo dos Anjos e mais outros”
(GARCIA, 2005, p. 23-24);

Mestre Camisa (um dos “cordas vermelhas” do Grupo Sensala naquela ocasião), idealizador do encontro, e o Grupo Sensala conduziram a organização do evento que ainda contava com o apoio do Circo Voador – casa de shows da cidade Rio, bastante conhecida à época –, sede do evento e do departamento de Dança do Instituto Nacional de Artes Cênicas (INACEN). A proposta do encontro voltava-se para discussão e compartilhamento de idéias e vivências entre os participantes, como expõe Capoeira: “Neste encontro de 1984 não se pretendia impor, nem votar, nem regulamentar nada; era um encontro de capoeiristas visando trocar idéias e experiências, discutir o que estava acontecendo no mundo da capoeiragem para, a partir daí, cada um chegar às suas próprias conclusões” (2003, p. 168/169).

eminentemente, da capoeira e assumiram uma nova tendência, a exemplo da participação e da condição da mulher na capoeira e noutros espaços sociais; do racismo e do preconceito racial na capoeira, temas relevantes e ainda pouco explorados entre os capoeiras; da preservação das “tradições” da capoeira frente às “descaracterizações” arquitetadas pela modernidade; da condição dos capoeiras nos fluxos migratórios e no mercado cultural globalizado; da preservação e circularidade da memória capoeira a partir do contato com os velhos mestres de capoeira angola e regional da Bahia. Os encontros posteriores (1987¹⁴² e 1990¹⁴³), confirmaram tais tendências, pois os velhos mestres estavam presentes, as palestras e debates sobre a capoeira também se pautaram pela transversalidade dos temas e, nas rodas de capoeira, foi ressaltada a importância do ritual, dos elementos (lúdicos, criativos e improvisado) que envolvem o jogo da capoeira.

Não poderíamos desconsiderar a correspondência entre o período da (re) tomada de perspectivas no interior da capoeira e de abertura para outros alcances com o aparecimento de novos protagonistas e novas formas de mobilização social. É no desenvolver da crise da regulação social (sistema de gestão controlada das desigualdades e das exclusões), gerado pela intensificação das globalizações (localismo globalizado e globalismo localizado), que observamos a derrocada da social-democracia, nos países centrais – diferentemente do Brasil, onde esta configuração nunca ocorreu – advinda das transformações sofridas pelo Estado (desnacionalização e desestatização), e das políticas culturais pela via assimilacionista. Neste ponto, ressaltamos a complexidade e os contornos desta crise ao apresentar tanto as suas causas – difusão social da produção, através da fragmentação e globalização da produção, e o isolamento político das classes trabalhadoras, enquanto classes produtoras – como o desvelamento de outras alternativas aos excessos de regulação da modernidade – reconhecimento de novas formas de opressão, emergência de novos sujeitos sociais e de novos movimentos sociais assentes na identidade e na discriminação sexuais¹⁴⁴ (SANTOS,

¹⁴² No segundo encontro de âmbito nacional, realizado na cidade de Ouro Preto, sob a direção de Macaco e apoio financeiro e institucional da Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP), são proferidas as seguintes palestras: origem e evolução capoeira; capoeira esporte; capoeira arte; capoeira no Brasil; fundamentos da capoeira angola; história e “causos” de capoeira; capoeira para deficientes; capoeira na escola; ritmos e música na capoeira; capoeira, cultura, esporte e educação física; fundamento da capoeira regional atual; capoeira na comunidade; a formação da capoeira (IDEM, p. 279/280).

¹⁴³ O terceiro encontro “World Samba Capoeira Meet” foi realizado no Circo Voador, na cidade do Rio de Janeiro, por um grupo de mestres (Camisa da ABADÁ-Capoeira; Sorriso, Garrincha e Peixinho da Senzala). Neste encontro, destacamos as palestras: “Novos elementos para um histórico da capoeira”; “Tradição na corporalidade”; “O mundo do espetáculo”; “Samba, repressão e resistência”; “Organização e os objetivos de uma federação”; “Prevenção de acidentes nas grandes articulações na prática da capoeira”; e, “Berimbau, cantos e toques de capoeira” (CAPOEIRA, 1997, p. 212-235).

¹⁴⁴ A insurreição destes rebentos atribui-se as respostas capitalistas às transformações sofridas pela cidadania social na década de sessenta (crise do Estado de Bem-Estar Social e movimento estudantil). Essas novas práticas

1999, p. 256). Como explica o próprio autor, a novidade destes Novos Movimentos Sociais (NMSs) evidencia-se tanto na abordagem da relação entre regulação e emancipação social, como na relação entre subjetividade-cidadania. Na primeira relação, a singularidade incide nas críticas dirigidas aos excessos da regulação social que não se reduziam ao referencial econômico (relações de produção), mas abarcava novas formas de opressão – guerra, poluição, machismo, racismo etc – (relações de reprodução social e relações sociais na produção)¹⁴⁵. E, em decorrência desta crítica, denunciou-se a conversão das energias emancipatórias da modernidade em regulatórias, noutras palavras, revelou-se a crise do pensamento estratégico emancipatório. Já na segunda relação, o impacto reside na “impureza” dos NMSs, no multidimensionamento das várias energias classistas, étnicas, sexuais, culturais – localizadas com capacidades para se organizarem internacionalmente –, como no das relações sociais e dos sentidos da ação coletiva, na tentativa de conservar o diálogo entre subjetividades – formas organizativas de lutas pessoais, sociais e culturais – e cidadania – reivindicações político-ideológicas (IDEM, p. 260-263).

No Brasil, em especial, a “abertura” política¹⁴⁶, que compreende os anos 1974 e 1984, favoreceu a retomada e a renovação dos movimentos de oposição ao regime militar (1964-1985) e a reorganização da sociedade civil, conforme nos informam Cittadino e Silveira:

construía-se um novo sindicalismo, independente da estrutura estatal e responsável pela eclosão de diversos movimentos grevistas; os sindicatos rurais cresciam e aprofundavam sua atuação política; sob a liderança da Igreja Católica organizavam-se as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs); instituições como a Ordem dos Advogados do Brasil (OAB) e a Associação Brasileira de Imprensa (ABI) associavam-se aos demais setores da sociedade reivindicando a queda definitiva da ditadura (2005, p. 152).

Pelo que foi dito, não é nossa tarefa enquadrar os capoeiras e a capoeira como sendo parte dos NMSs, no entanto, não poderíamos desconsiderá-los enquanto sujeitos participantes e ativos neste intercâmbios multidirecionais. Estas relações dinâmicas e o entrelaçamento com esses novos grupos, sujeitos, práticas sociais, contribuíram para dar novo ânimo à

emancipatórias, nas últimas décadas, configuravam-se como resistências locais às investidas da globalização neoliberal. Todavia, recentemente, globalizaram-se contra-hegemonicamente através de articulações locais/globais mediadas após a realização dos FSMs (IDEM, 2008, p. 113).

¹⁴⁵ Estas duas últimas formas de relações sociais encontram-se no campo das relações intersubjetivas e apresentam-se, por suas configurações, mais concretas e imediatas que as de produção, com maior frequência no cotidiano (família, espaços públicos, convívio interpessoal, com a natureza etc).

¹⁴⁶ O autor José Murilo Carvalho (2008, p. 173) aponta que esta “abertura” política, também partiu dos militares após a indicação favorável do general Geisel, em 1974. Contudo, as oposições ao governo militar lançaram-se nos espaços abertos deixados pela “abertura” política, para concretizar, onze anos depois, em 1985, o desejo de ver um presidente civil assumir os rumos do Brasil.

discursividade dos capoeiras fazendo-os despertar para novas questões, inclusive para o despertar de suas próprias demandas. O aumento, nos anos noventa e início deste século, das publicações no campo acadêmico (aqui também nos inserimos), e a transversalidade de algumas abordagens¹⁴⁷; a expansão e a inserção da capoeira pelo/no Brasil e pelo/no mundo; a multiplicação de ações, de campanhas e de iniciativas sócio-educativas concretas, nacionais e internacionais, voltadas para elucidar e combater as “antigas” e as novas formas de opressão produzidas pela modernidade, talvez se configurem como reflexos do comportamento dos capoeiras diante dessas interações.

No mundo contemporâneo, a capoeira se torna uma atividade extremamente complexa, já que não é praticada por grupos étnicos ou territoriais específicos, e tampouco por uma única classe ou categoria social. Ela está muito bem disseminada e estruturada não só por todo o Brasil como pelo mundo afora. Estima-se, hoje, que a capoeira seja praticada em mais de 150 países, por cerca de onze milhões de pessoas. Tudo isso contribui para a sua complexidade e heterogeneidade, e faz com que seja muito difícil falar desta atividade num sentido genérico, pois não há capoeira genérica, mas uma miríade de maneiras de se pensá-la e praticá-la. Suas definições são imensamente disputadas dentro do próprio universo social e simbólico que a compõe (VASSALLO, 2009, p. 2).

Os múltiplos sentidos que a capoeira assume na contemporaneidade (poliglota, polifônica, multiétnica, migrante), seja nos fluxos da globalização ou pelas mãos e pelos pés dos capoeiras, revela-nos a complexa combinação sociocultural com diferentes sujeitos e grupos sociais. É neste contexto de trânsito global, da retomada das identidades, do multiculturalismo, da transnacionalização e da localização, que a capoeira, na contemporaneidade, se apropria, através dos processos de hibridização cultural¹⁴⁸, de elementos heterogêneos para materializar-se na “capoeira contemporânea”, como expõe Falcão:

A capoeira na contemporaneidade se caracteriza pelo complexo processo de criação de símbolos, de imagens, de memórias, de narrativas, de mitos, seguramente contraditórios, fragmentados e inacabados. Se for possível falar de uma “capoeira

¹⁴⁷ A contribuição de estudiosos da capoeira, nos anos noventa e início deste século, cresce a cada ano: Assunção (2005), Soares (1994, 2004), Passos Neto (2001), Reis (1997), Pires (1996), Vieira (2003a, 2003b, 2003c, 2005), Abib (2004), só para citar alguns. Também destacamos o estudo da capoeira por diversas áreas do saber científico como: história, comunicação social, educação, educação física, sociologia, antropologia.

¹⁴⁸ Canclini (2008), numa primeira definição, nos apresenta o conceito de hibridização nas ciências sociais: “Entendo por hibridação processos socioculturais nos quais as estruturas ou práticas discretas, que existiam de forma separada, se combinam para gerar novas estruturas, objetos e práticas” (2008, p. XIX). Mais adiante nos mostra como opera a hibridização: “Às vezes, isso ocorre de modo não planejado ou é resultado imprevisto de processos migratórios, turísticos e de intercâmbio econômico e comunicacional. Mas frequentemente a hibridização surge da criatividade individual e coletiva. Não só nas artes, mas também na vida cotidiana e no desenvolvimento tecnológico. Busca-se *reconverter* um patrimônio (uma fábrica, uma capacitação profissional, um conjunto de saberes e técnicas) para reinserção em novas condições de produção e mercado” (p. XXII. Grifo do autor).

contemporânea”, seriam esses os traços desta. Os seus significados são tantos quanto as experiências contextuais vividas cotidianamente pelos diferentes grupos a partir do mais diferentes objetivos. Por isso, ela é múltipla e é nessa multiplicidade que vamos encontrar a força dos seus “fundamentos”.

A “capoeira contemporânea”, se é que é possível falar dessa forma, constitui-se num amálgama que mistura o formal e o informal, o sagrado e o profano, o científico e o senso comum, o erudito e o popular, o coletivo e o individual, a tradição e a modernidade. Não porque se trata de um novo “estilo” de capoeira. Trata-se de uma nova forma de conceber e realizar os seus fundamentos. E essa nova forma está amarrada às condições materiais existentes e é condicionada pelo tipo de sociedade na qual está inserida e pelas normas da organização social a qual pertence.

É possível, sim, falar de uma “capoeira contemporânea” e esta não se constitui numa oposição à Capoeira Angola ou à Capoeira Regional, nem tampouco numa negação ou superação de ambas, ou de outros supostos estilos. É possível dizer que a Regional e a Angola também se inserem, irremediavelmente, nessa trama contemporânea. Seus adeptos selecionam e elegem, não de forma harmônica, mas sempre conflituosa, alguns fragmentos e não outros e, como assevera Travassos (1999, p. 264), “numa espécie de ‘bricolage mnemônica’, inventam, cada qual, a sua capoeira” (2004, p. 46-48).

Como vimos, os processos de hibridização, com diversos conjuntos interétnicos, transclassistas e transnacionais, nos orientam a perceber a capoeira na contemporaneidade e a capoeira contemporânea não como uma identidade essencializada, aistórica e nem compreendê-la a partir das imagens construídas sobre a origem e desenvolvimento estabilizadas por um mestre ou um grupo. Pelo contrário, uma das orientações nos conduz na direção de uma multiplicidade da capoeira, que se reelabora e ressignifica (símbolos, signos, memórias)¹⁴⁹.

Agora podemos observar através das diferentes formas de reconversão¹⁵⁰, como a capoeira ou os capoeiras negociam, nas transações com setores hegemônicos, a implementação e a promoção de políticas em/para os direitos humanos, a exemplo do(a)s: projetos sociais realizados por ONGs ou pelos “mega-grupos” de capoeira¹⁵¹, que encabeçaram os processos de expansão da capoeira pelo Brasil e pelo mundo (IDEM, 2004, p.

¹⁴⁹ Para alcançarmos este entendimento sobre as dinâmicas e ambiguidades da capoeira na globalização e nestes processos de hibridização, nos apoiamos em algumas considerações presentes no último capítulo da tese de doutorado de Falcão (2004), dada a dimensão e aprofundamento desta pesquisa na busca de respostas para o enfrentamento dos desafios que essas relações nos colocam.

¹⁵⁰ “Esclareçamos o significado cultural de *reconversão*: este termo é utilizado para explicar as estratégias mediante as quais um pintor se converte em designer, ou as burguesias nacionais adquirem os idiomas e outras competências necessárias para reinvestir seus capitais econômicos e simbólicos em circuitos transnacionais (Bourdieu). Também são encontradas estratégias de reconversão econômica e simbólica em setores populares: os migrantes camponeses que adaptam seus saberes para trabalhar e consumir na cidade ou que vinculam seu artesanato a usos modernos para interessar compradores urbanos; os operários que reformulam sua cultura de trabalho ante as novas tecnologias produtivas; os movimentos indígenas que reinserem suas demandas na política transnacional ou em um discurso ecológico e aprendem a comunicá-las por rádio, televisão e internet. [...] A análise empírica desses processos [*hibridização*], articulados com estratégias de reconversão, demonstra que a hibridação interessa tanto aos setores hegemônicos como aos populares que querem apropriar-se dos benefícios da modernidade” (CANCLINI, 2008, p XXII. Grifo nosso).

¹⁵¹ São grupos compostos por mais de 10 mil integrantes e com extensões no Brasil e no exterior (IDEM, 2004, p. 69).

339); diversas campanhas sociais que se servem dos grandes meios de comunicação de massa (tv, rádio, Internet etc.) para socialização, local e/ou global, e para inculcação cultural dos direitos humanos, através do esclarecimento das desigualdades e das diferentes exclusões sociais (sexo, etnia, classe, escolaridade, idade, religião, tecnologia etc.); “concessão” de recursos pelas fundações de multinacionais e por agências internacionais para prepararem os sujeitos para a emancipação social; adequação às exigências do mercado cultural internacional para angariar fundos e assim promover, de maneira autônoma, iniciativas voltadas para a construção de novas formas e exercícios de cidadania, para ações concretas e não a mera concessão de direitos abstratos e universais pelo Estado.

Uma outra orientação nos revela as múltiplas capacidades da capoeira contemporânea e dos capoeiras na contemporaneidade ao se expressarem no jogo participativo e interacionista com a diversidade de saberes e de práticas sociais de outros grupos e sujeitos sociais contra-hegemônicos, sem, contudo culminar, necessariamente, em relações destrutivas ou na redução das experiências sociais. A esta forma de socialização e sociabilidade da capoeira contemporânea nós denominamos de *Volta-ao-mundo* e vamos explicar o seu significado no universo da capoeiragem.

O jogo da capoeira é composto por diversas expressões: a ginga, os golpes, as esquivas, as quedas, os floreios etc. No interior deste jogo, além destes gestos expressivos, há a presença de elementos ritualizados – pequenos jogos que se desenvolvem dentro do jogo entre os dois capoeiras –, como se refere Passos Neto: *pequenas parábola práticas* (2001, p. 225), que clareiam a mente dos capoeiras para existência da “falsidade” dos seres humanos e os ensinam como se prevenirem e combatê-la. São elas: a saída para o jogo¹⁵², a chamada para o passo-a-dois¹⁵³, a compra de jogo¹⁵⁴ e a volta-ao-mundo. Esta última é a que nos interessa. Vejamos como a define o autor:

¹⁵² “os dois jogadores se acocoram no ‘pé do [tocador de] berimbau’ e esperam até que este acabe de cantar a ‘ladainha’. Durante esta espera, o jogador pode estar se concentrando no ritmo, entrando no ‘aqui e agora’ e tirando da cabeça idéias e pensamentos que certamente irão atrapalhar sua concentração quando o jogo começar. Pode também estar fazendo suas ‘mandingas’ e rezas para fortalecer o espírito e ‘fechar o corpo’ contra danos materiais e espirituais. Pode, ainda, já começar um espécie de jogo psicológico, olhando de esguelha ou medindo com o olhar o adversário, ou até mesmo puxar um canto de desafio” (IDEM, 2001, p. 225-226).

¹⁵³ “subitamente, no meio de um jogo, um dos jogadores se imobiliza de pé e com os braços abertos, como quem chama o outro para um abraço entre irmãos. O outro deve aproximar-se com cautela, já prevenido um súbito e traiçoeiro golpe. Deve escorar a perna do oponente com as mãos para que este não possa atingi-lo e, a partir daí, escorar os cotovelos, mãos, e cabeça daquele que fez a ‘chamada’ e só então, já de pé numa posição que torna difícil um ataque traiçoeiro, abrir os braços e dar as mãos ao oponente. O oponente – que fez a ‘chamada’ – vai então levá-lo para frente e para trás, os dois caminhando juntos, quase colados, ao som do berimbau. Finalmente, quem fez a ‘chamada’, vai desfazê-la: vai indicar com as mãos a direção na qual outro deverá ‘sair’. O outro vai, mas com o maior cuidado para não levar um golpe já na finalização do ‘passo-a-dois’. E o jogo continua” (IDEM, 2001, p. 226).

Dois jogadores estão jogando, subitamente um deles sai andando ou trotando, dando a volta à roda, e o outro jogador o segue. O que vai na frente pode terminar a “volta ao mundo” convidando o outro a se acorcorar novamente no “pé do berimbau” para recomeçar a gingar. A “falsidade”, presente na “volta ao mundo”, manifesta-se quando o que está na frente, súbita e inesperadamente, sem nem mesmo olhar para trás, ataca o jogador que o segue, tentando pegá-lo de surpresa. O jogador que vem atrás deve estar, portanto, sempre atento, numa distância tal que não esteja vulnerável a um ataque surpresa. No entanto, esta atenção não deve ser visível: quem vai atrás deve, até mesmo, fingir que está completamente distraído e alheio às possíveis más intenções do jogador que vai à frente (2001, p. 227-228).

Seguindo as palavras de velhos mestres da capoeira: “capoeira na roda, capoeira na vida”.

O autor, ao definir este elemento, esqueceu-se de mencionar o sentido que os capoeiras caminham durante a *volta-ao-mundo*, qual seja: o sentido anti-horário, contrário à linearidade, subversivo ao progresso, ao tempo da modernidade. Esta é uma das características da *volta-ao-mundo*, contextualizando-a no universo da lutas sociais da capoeiragem pela iguladade e reconhecimento da diferença. A temporalidade da *volta-ao-mundo* é um saber dos capoeiras, que pode ajudá-los a perceber como as formas de ser/fazer capoeira, foram/são produzidas, à luz dos saberes e práticas hegemônicas, como realidades não existentes, porque foram/são ativamente desperdiçados, desqualificados ou marginalizadas.

Uma outra característica da *volta-ao-mundo* dá-se quando os capoeiras e a capoeira, ao realizarem a “volta”, resgatam e reconhecem outras lutas, outras subjetividades e sociabilizam com estas práticas, com estes sujeitos. O movimento da *volta-ao-mundo*, ao concentrar esta diversidade, considerando as clivagens que as acompanha, talvez possa contribuir para ampliar o leque de experiências e, conseqüentemente, de expectativas da capoeira, seja quando visualizamos possíveis articulações com novos sujeitos e novos grupos sociais (contra-hegemônicos) seja quando a capoeira se reelabora e se reestrutura, nos processos de hibridização sociocultural, com práticas e saberes hegemônicos:

Uma vez que tais temporalidades sejam recuperadas e dadas a conhecer, as práticas e sociabilidades que por elas se pautam tornam-se inteligíveis e objectos credíveis de argumentação e de disputa política. Por exemplo, uma vez liberta do tempo linear e devolvida à sua temporalidade própria, a actividade de um camponês africano, asiático ou latino-americano deixa de ser residual para se tornar contemporânea da actividade de um agricultor *hi-tech* dos EUA ou da actividade de um consultor agrário do Banco Mundial. Pela mesma razão, a presença ou relevância dos antepassados na vida dos indivíduos ou dos grupos sociais numa dada cultura deixa

¹⁵⁴ “dois jogadores estão jogando. Subitamente, um terceiro capoeirista, que estava na roda com os outros, entra no meio dos dois, tirando um para jogar – o outro sai do centro da roda e reúne-se aos demais jogadores” (IDEM, 2001, p. 228).

de ser uma manifestação anacrônica de religião primitiva ou de magia para passar a ser outra forma de experienciar o tempo presente (SANTOS, 2008, p. 110).

No tocante aos direitos humanos, a subjetividade e a sociabilidade da *volta-ao-mundo* permitirá, de um lado, que estas pretensas articulações/negociações transnacionais e intersubjetivas entre os capoeiras e outros sujeitos (mulheres, gays, operários, índios, ecologistas, negros, asiáticos, não-escolados, jovens, crianças etc.) contra-hegemônicos, nos oriente e desenvolva uma contínua e constante auto-reflexão para reconhecer as diferentes realidades sociais e culturais das sociedades periféricas do mundo, bem como para ter a consciência e a perspicácia para não ser pego de surpresa quando perceber que a globalização contra-hegemônica também pode transformar-se um localismo globalizado, pois todo capoeira sabe que a “mardade” existe e pode aparecer em qualquer lugar, afinal: “urubu come folha?”.

Por outro lado, esta vigilância auto-reflexiva proverá os capoeiras de argumentos para: (re)encontrar – através das ecologias (saberes, temporalidades, reconhecimentos, trans-escalares e produtividades) e dos vários sentidos da transformação social que esta prática pode conceber – soluções emancipatórias multideterminadas; construir ou manter, mediante os processos educacionais de socialização produzidos pelos capoeiras, a promoção de coligações emancipatórias interculturais dos direitos humanos na globalização contra-hegemônica com vistas à ampliação das emancipações sociais e à construção do cosmopolitismo subalterno e insurgente.

Não obstante, a nossa proposta em trazer os exemplos do próximo item exige uma reflexão permanente para que os capoeiras possam compreender como a capoeira resistiu e reafirmou-se simbolicamente na modernidade e de como podem se servir destas negociações para promover ações voltadas à socialização dos direitos humanos.

4.2 A CAPOEIRA E A EDUCAÇÃO EM/PARA OS DIREITOS HUMANOS: UM CAMINHO DE POSSIBILIDADES

Como referenciamos no item anterior, transpusemos nossa pesquisa para ampliar, por meio da sociologia das ausências, o horizonte de possibilidades que podemos avistar ao aproximarmos os saberes e as práticas concretas e cotidianas dos capoeiras (mestres, professores, instrutores, alunos, pesquisadores etc) e os direitos humanos.

Para tentarmos realizar essa tarefa, nos ativemos, primeiramente, nos processos educativos de socialização dos direitos humanos a partir das diversas iniciativas, nacionais, internacionais e transnacionais, autônomas ou não, realizadas por diversos grupos de capoeira e pelos capoeiras¹⁵⁵, para, mais adiante, destacar, dentre estas experiências, as campanhas sociais apresentadas nos Festivais Internacionais da Arte Capoeira promovidos pelo Grupo ABADÁ-Capoeira¹⁵⁶. Vamos a elas:

Na cidade do Rio de Janeiro, capital carioca, desenvolve-se o projeto Capoeira Cidadã, sob a coordenação do Mestre Curumim – integrante do Grupo Capoeira Brasil¹⁵⁷: presta assistência a cento e oitenta crianças e jovens carentes na faixa etária dos 7 aos 17, regularmente matriculados na rede pública de ensino, e que moram na Cidade de Deus e nas proximidades. Esta ação conta com o incentivo da indústria farmacêutica Merck, mas, dentre os objetivos do projeto, um deles dedica-se à auto-sustentabilidade da instituição. A “missão” do projeto, segundo o sítio, é: “Incluir socialmente crianças e adolescentes em situação de risco, com ensino e profissionalização nas diversas áreas relacionadas à capoeira, sempre preservando e divulgando os fundamentos desta arte” (CAPOEIRA CIDADÃ, 2009). O projeto, além das aulas de capoeira, tem por finalidade, conforme afirma o Mestre Curumim em entrevista concedida ao Jornal *O Globo Barra*, em 07 de março de 2010: “passar valores como a paz e o respeito ao próximo, promovendo a inclusão e a cooperação”. Mais à frente, complementa o Mestre: “Estamos sempre pensando na cidadania das crianças, preparando-as para o futuro. A capoeira é a ferramenta, mas elas precisam mais do que isso” (IDEM, 2009).

Em Recife, capital de Pernambuco, os projetos sociais “Meninos do Axé Liberdade” e “Caxinguelê”, coordenados pelo Mestre Renato e o Mestre Mago, do Centro de Capoeira São Salomão não recebem ajuda institucional. O primeiro é custeado apenas com dinheiro das aulas particulares oferecidas por seus professores; já o segundo, recebe auxílio de uma doadora holandesa (ALMEIDA, 2009, p. 69). Ainda no Recife, o Mestre Corisco dá aulas de

¹⁵⁵ Nossas referências foram extraídas e estão distribuídas nos capítulos 3, *Um consenso: a educação e a inclusão social*, e 4, *Outras línguas, mesmo passo: a capoeira no mundo*, do livro: *Capoeira: luta, dança e jogo da liberdade*, de autoria de Rodrigo de Almeida, André Cypriano e Letícia Pimenta, publicado pela editora AORI, em 2009.

¹⁵⁶ No tocante ao ABADÁ-Capoeira e aos Festivais Internacionais da Arte Capoeira, as referências foram obtidas pela internet, nos sítios do grupo, em mídias impressas e televisivas, em publicações acadêmicas, literatura de cordel e em entrevista realizada por nós com o Mestre Camisa (fundador e presidente do grupo ABADÁ-Capoeira), em março de 2010.

¹⁵⁷ O Grupo Capoeira Brasil foi fundado em 1989 (em comemoração aos 100 anos da abolição da escravidão), na cidade de Niterói, pelos Mestres Paulinho Sabiá (Niterói - RJ), Boneco (Barra - RJ) e Paulão Ceará (Fortaleza - CE), objetivando incentivar, divulgar e resgatar a nossa cultura e a arte da Capoeira. O Grupo Capoeira Brasil hoje se encontra espalhado pelo mundo, nos 5 continentes, com 373 professores, mais de novecentos núcleos e, aproximadamente, 30.000 adeptos (CAPOEIRA BRASIL, 2010).

capoeira, pela Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP), para jovens portadores de deficiências mentais, as mais variadas (IDEM, 2009, p. 72-73).

Em Santos, cidade litorânea do Estado de São Paulo, o Mestre Márcio, fundador do Projeto Capoeira Escola, atende, sem auxílio institucional, deficientes físicos, com aulas na Universidade Paulista (UNIP) e na escola especial Trinta de Julho. O Mestre revela os resultados de sua atividade:

A capoeira é cooperativa, ela nasceu assim. Esses jovens e crianças mostram isso. No fim do jogo eles não se cumprimentam, ele se abraçam. Se eu fizesse uma roda separada para cada grupo, o processo de inclusão seria interrompido. É muito trabalhoso, mas é emocionante vê-los jogar (IDEM, 2009, p. 73).

Em Salvador, capital baiana, o Mestre Jelon, do Capoeira Luanda¹⁵⁸, reconhecido na capoeiragem como um dos primeiros a disseminar a prática e ensino da capoeira na costa leste dos Estados Unidos, desenvolve projetos sociais em Salvador e em Encarnação de Salinas. O Mestre Acordeon¹⁵⁹, um dos pioneiros na prática e no ensino da capoeira na costa oeste dos Estados Unidos, também conduz, em Salvador, o Projeto Kirimurê¹⁶⁰, que atende crianças a partir dos 4 aos 14 anos de idade da comunidade do Itapoã (IDEM, 2009, p. 76-78). A mestra Janja, uma das coordenadoras do grupo/instituto Nzinga de Capoeira Angola e Tradições Educativas Bantu no Brasil (INCAB)¹⁶¹, mantém um trabalho social na comunidade remanescente de quilombolas, Alto da Sereia, no Bairro de Rio Vermelho, em Salvador (NZINGA, 2010).

¹⁵⁸ Conforme consulta no sítio: “O Capoeira Luanda trata-se de uma entidade filantrópica sem fins lucrativos, que busca atuar na divulgação e promoção da Capoeira e culturas afro-brasileiras, trabalhando também na formação de uma consciência junto à criança e ao adolescente, contribuindo para o desenvolvimento psico-social positivo, através dos princípios e movimento da Capoeira. Partindo da perspectiva da capoeira como uma forma de valorização das manifestações da cultura popular brasileira, rica em significados e possibilidades. Esta associação se justifica pela importância que este esporte possui numa grande ajuda no processo educacional. [...] O Capoeira Luanda tem como filosofia divulgar, desenvolver e expandir a Arte-Luta Capoeira no Brasil e no Mundo, priorizando o desenvolvimento técnico e teórico de seus integrantes, enfatizando a valorização pessoal e profissional e acima de tudo a lealdade, respeito e a valorização pelo ser humano” (CAPOEIRA LUANDA, 2009).

¹⁵⁹ Os Mestres Acordeon e Rã criaram UCA (United Capoeira Association), uma organização e não um grupo de capoeira, como define o sítio: “[...] não somos um grupo como é entendido no contexto capoeira nem estamos interessados em muitos capítulos. Nós nos esforçamos para ter uma pequena comunidade de estudantes que apreciam o trabalho coletivo, procuramos desenvolver com respeito por todas as tendências e abordagens capoeira no Brasil e no exterior” (UCA, 2009-2010).

¹⁶⁰ O projeto Kirimurê apresenta-se, conforme o sítio do projeto, como: “um programa sem fins lucrativos, financiada pela Fundação de Arte Capoeira e concebido para enriquecer a vida dos jovens em situação de risco, no bairro de Itapoã, Bahia, Brasil. Muitas crianças de Itapoã, sofrem de desnutrição, a falta de atenção adequada do adulto, e outras condições de pobreza extrema. Em vez de ir à escola, muitas vezes, eles trabalham para ajudar no sustento de suas famílias, e freqüentemente estão sucumbindo à ameaça sempre presente de drogas e à vida de crime” (PROJETO KIRIMURÊ, 2006).

¹⁶¹ Em 1995, os Mestres Janja, Paulinha e Polaca conceberam, na cidade de São Paulo, o grupo Nzinga de Capoeira Angola e, mais tarde (2003), o Instituto Nzinga de Capoeira Angola e Tradições Educativas Bantu (INCAB). O grupo/instituição realiza atividades nos diversos núcleos espalhados pelo Brasil (NZINGA, 2010).

Passemos agora a analisar as diversas campanhas sociais promovidas durante os Festivais Internacionais da ABADÁ-Capoeira, que buscam, conforme nossa opinião, a socialização de uma cultura solidária e cotidiana dos direitos humanos.

Antes de iniciarmos nossas análises, devemos reforçar e esclarecer que, ao expormos as campanhas sociais promovidas pelo grupo ABADÁ-Capoeira nos Festivais Internacionais da Arte Capoeira, como referência de nossa pesquisa, estamos conscientes de que não são as únicas experiências desenvolvidas pelos capoeiras. Desconsiderar tantas outras ações de igual relevância conduzidas por diversos capoeiras no Brasil e no exterior, soaria, no mínimo, como uma injustiça e um reducionismo de nossa parte com estes sujeitos preocupados com a promoção e defesa dos direitos humanos. O destaque dessas ações deve-se ao alcance internacional e à dimensão do evento, que reúne e mobiliza, a cada dois anos, milhares de capoeiras integrantes da ABADÁ-Capoeira, de diversas nacionalidades.

Passemos agora a descrever como se estrutura o grupo ABADÁ-Capoeira.

Segundo informes presentes na *Revista Capoeira ABADÁ*, de 2005, a ABADÁ-Capoeira assim se define:

A ABADÁ-CAPOEIRA é uma entidade sem fins lucrativos, que tem como objetivo a difusão da cultura brasileira através da Capoeira. Seu exercício é um *forte instrumento de integração social*, pois trabalha com todas as classes e possibilita, também, a *recuperação da noção de cidadania*.

É um espaço fundamental, um território livre da Capoeira, que se propõe a sistematizar as informações referentes a todos os núcleos de Capoeira nacionais e internacionais; centralizar as pesquisas e as produções existentes em um banco de dados, facilitando assim o acesso para todos os interessados; e oferecer melhores condições de aperfeiçoamento técnico aos professores vinculados aos núcleos que ensinam Capoeira.

Atualmente é uma das maiores divulgadoras da cultura nacional, tanto no Brasil como no exterior, realizando cursos, seminários, palestras e projetos. Tem representações efetivas em todos os estados brasileiros e 35 países, com cerca de 50 mil associados (REVISTA CAPOEIRA ABADÁ, 2005, p. 4. Grifo nosso).

Um das preocupações do Mestre Camisa – presidente e fundador da ABADÁ-Capoeira –, à época da fundação da entidade, era construir uma escola de capoeira, e não apenas um grupo de capoeira, que fosse capaz de viabilizar para os seus alunos, a partir da profissionalização, uma vida mais digna e, assim, evitar que os capoeiras do grupo, em especial, enfrentassem os mesmos problemas sofridos pelo Mestre quando migrou da Bahia para o Rio de Janeiro, na década de 1970. Uma outra preocupação do Mestre Camisa, aliada à profissionalização dos capoeiras, é a formação de cidadãos conscientes e transformadores da dura realidade com que convivem nos centros de prática e ensino da capoeira, em várias comunidades carentes espalhadas pelo Brasil e exterior. Dentro desta perspectiva, a ABADÁ-

Capoeira e o Mestre Camisa ressaltam a importância das campanhas sociais cujas questões perpassam tanto o universo dos capoeiras, do grupo ou de outras capoeiragens, como da humanidade como um todo¹⁶². Em entrevista cedida à *Revista Capoeira*, em 11/02/2007, o Mestre Camisa elucida esta preocupação da ABADÁ-Capoeira com a formação dos capoeiras: “[...] a ABADÁ não é um grupo, a ABADÁ é uma escola de cidadãos, uma escola popular que forma brasileiros conscientes de suas raízes e identidade cultural. ABADÁ é uma instituição, uma entidade de capoeira” (ABREU & CASTRO, 2009, p. 142). De antemão, gostaríamos de esclarecer que, muitas vezes, os discursos, os ideais e as vivências do Mestre Camisa, na vida e na capoeiragem, confundem-se com os preceitos do Grupo ABADÁ-Capoeira. Vejamos as palavras do Mestre, em entrevista realizada pela Revista internacional “ABADÁ Times” quando perguntado sobre a ABADÁ Cidadã: “Minha filosofia dentro da ABADÁ é baseada na minha vida e lutas” (ABADÁ TIMES, 2009, p. 16. Tradução nossa)¹⁶³.

A ABADÁ-Capoeira apóia-se, conforme nos informa a revista do grupo, numa filosofia com vários propósitos: uma delas seria empregar a capoeira como instrumento pedagógico, cultural e artístico para aprimorar, técnica e teoricamente, os capoeiras integrantes do grupo com vistas a viabilizar a formação profissional destes sujeitos na/pela capoeira. Aliada a este objetivo, está a preocupação do grupo em reconhecer os Mestres de Capoeira como principais transmissores dos saberes da capoeira; outro propósito que nos chama a atenção, dirige-se ao retorno que o grupo pretende oferecer à sociedade, pois busca, através da capoeira, promover valores humanos e éticos fundados no respeito, na socialização e na liberdade para (re) construir capoeiras cientes de seus deveres e direitos; por último, compreendemos que o grupo ABADÁ-Capoeira entende o movimento de reelaboração dos significados da capoeira na contemporaneidade. Vejamos:

Para a ABADÁ-CAPOEIRA, a Capoeira é uma arte ancestral e futura. É a expressão viva da liberdade de um povo e deve, acreditamos, ser praticada com reverência, merecendo de nossa parte respeito e atenção. Transformando e preservando valores, nosso trabalho aponta para a necessidade de deixar a Capoeira livre para ser o que é:

¹⁶² A ABADÁ-Capoeira, desde sua instituição, já promoveu diversas campanhas sócio-educativas, mas, nos últimos anos, a questão ambiental é tema recorrente nas campanhas sociais promovidas nos Festivais Internacionais da ABADÁ-Capoeira. O Mestre Camisa, em entrevista à *Revista Capoeira ABADÁ*, relata o despertar para a problemática ecológica e para a promoção da interação do capoeira com a natureza: “A questão ambiental é de vital importância para qualquer ser humano. Foi a partir da Eco 92, a Conferência Mundial do Meio Ambiente e Desenvolvimento, realizada no Rio de Janeiro, da qual participei com a Abadá-Capoeira, que comecei a perceber os problemas que envolvem o meio ambiente no mundo. Fiquei horrorizado com tantas informações negativas. A partir daquele momento, me tornei um ecologista. Passei a me preocupar e a militar na questão ambiental. Percebi que a capoeira tem tudo haver com a ecologia, ela também prega o encontro do homem com a natureza. Tenho feito campanhas que envolvem o lixo, despoluição dos rios e palestras que procurem despertar a consciência ecológica dos meus alunos” (REVISTA CAPOEIRA ABADÁ, 2005, p. 13).

¹⁶³ “My philosophy within ABADÁ is based on my life and struggles”.

para a Capoeira e o camaleão, mudar é apenas preservar sua essência (REVISTA CAPOEIRA ABADÁ, 2005, p. 4).

Em entrevista realizada, em 23 de março de 2010, no Centro Educacional Mestre Bimba (CEMB), localizado no município de Cachoeira de Macacu, estado do Rio de Janeiro, o Mestre Camisa nos fala pessoalmente sobre a capoeira na contemporaneidade e como as mudanças repercutem no universo da capoeiragem e dos capoeiras:

Se o homem mudar pro bem ou pro mal a capoeira muda também... as mudanças foram acontecendo, vão acontecer mais... algumas das pessoas conseguem entender, acha que é pro lado positivo, pra melhor, outras acham que é pra pior... como na vida o homem também... os hábitos os costumes, perdeu uns, adquiriu outros, né? Então eu acho que o importante disso é a busca do equilíbrio. A capoeira hoje tá mais... eu acho que ela traz muita coisa boa do passado e quanto se adaptou hoje também... e ela continua exercendo seu papel, né? Social de... a partir dos capoeiristas entender o mundo melhor, conviver com as diferenças, trabalhar em conjunto, capoeira é uma arte coletiva, é uma construção de vários na roda, jogo, canto, essa coisa toda... então eu acho que a capoeira ela pode ajudar bastante a sociedade de hoje. Ela sofre influência, mas ela influencia também (ENTREVISTA. Mestre Camisa, realizada a 23 mar. 2010).

O Mestre, neste depoimento, nos apresenta com sutileza os traços da sociabilidade e da socialização da capoeira contemporânea na zona de fronteira (SANTOS, 1999), que dialoga, confronta, intermedeia saberes e práticas diferentes. Esta mobilidade com que a capoeira transita, nacional e internacionalmente, possibilita a reconfiguração contínua da capoeira com diversos grupos cultos e populares, tradicionais e modernos, hegemônicos e contra-hegemônicos, nacionais ou internacionais. É nesta zona, cultural e socialmente construída, que aparece a capoeira contemporânea intercambiando tradições e fundamentos das capoeiras angola e regional, produzindo “múltiplas” capoeiras, sem, no entanto, desconsiderar, neste processo, os vários significados (jogo, luta, cultura, dança, esporte, espetáculo etc) que a capoeira adquire em meio às transações com outros capitais simbólicos, além das interações socioculturais com outros sujeitos. A inserção da capoeira nos fluxos da globalização, segundo o Mestre Camisa, nos ajuda a entender como a capoeira interage com outros saberes na zona de fronteira sem, contudo, espoliá-los:

Eu acho que a globalização, globari... globalização, né? Eu acho tem um lado positivo no aspecto de... dos saberes se encontrarem, as experiências, as diferenças se encontrarem e aprender, um aprender com o outro, mas sem querer dominar ou descaracterizar, entendeu? É um saber geral, né? Se encontra coisa... Mas normalmente acontece, assim... o domínio de um saber sobre o outro ou a desvalorização. Eu acho que se todo mundo conhecesse a cultura ou tivesse um entendimento globalizado sem descaracterizar ou sem massacrar a cultura do outro seria muito mais interessante, mas se for pra globalizar a coisa pra ter o domínio ou ter o saber do outro pra saber como dominar ele?! Eu acho aí um lado negativo, é o

que deixa de aprender e passa a massacrar, dominar e acabar, e só vai ter um saber. Se respeitar o saber de cada um, a cultura e a identidade de cada um, é interessante essa convivência, mas na prática isso é bem um pouco contrário, o forte querendo dominar o outro, forte no aspecto... Quer sobrepor e achar que é melhor pra comparar e tentar dominar, eu acho ruim, então nesse sentido, a capoeira hoje ela tem contribuído pra isso, respeitar o saber do outro, conviver com as diferenças, né? (ENTREVISTA. Mestre Camisa. realizada a 23 mar. 2010).

A fala do Mestre Camisa enriquece o debate sobre a relação da capoeira nos processos de hibridização, pois, ao passo que ocorrem estas interações intersubjetivas locais/globais, a capoeira contemporânea também se inscreve nas diferentes formas de opressão produzidas ou intensificadas pela globalização hegemônica e, de outro lado, nos diálogos da capoeira na *volta-ao-mundo* com diferentes ativismos sociopolíticos contra-hegemônicos.

Num outro momento da entrevista, o Mestre nos explica como a capoeira, representação de uma cultura subalterna e marginalizada, ou seja, uma tradição escrava, mantém-se nos dias atuais:

Rapaz, a capoeira ela já nasceu... *surgiu do movimento do homem lutando pela liberdade*. Todo ser quer ter liberdade, né? *Não quer dizer que na liberdade você não tenha limites de respeito ao próximo, dos seus direitos, os seus deveres, né?* Mas ela nasceu como uma luz de liberdade, né? E, hoje, continua o domínio, né? Do homem nessa ganância do domínio sobre o outro e a capoeira ela... ele não se deixa ser dominado, é um arte, continua sendo um arte de resistência, e por ser marginalizada, discriminada tudo... a pessoa que pratica desenvolve uma resistência a tudo isso pra superar, né? Então ela continua sendo um arte de resistir, de resistência. Eu acho que ela ainda... ou nunca vai ter o valor, o entendimento que ela merece. O respeito melhorou muito, mas eu acho que... principalmente no Brasil, fora tem um entendimento até mais fácil que aqui que se ela nasceu, *o que faz ela estar presente e continuar existindo, justamente isso, ela é uma luta de resistência, né?* Ela nasceu do movimento do homem lutando pela sua liberdade, que é a principal coisa da vida, entre saúde, educação essas coisas... é liberdade, então a capoeira é símbolo da liberdade, nasceu do movimento do homem lutando pela liberdade, e essa liberdade de movimento, de criação, né? Dos limites, de trabalhar com... você tem... você é dono do seu corpo, das suas ações ali, e tem que assumir todas elas, isso levou e leva a capoeira cada vez mais a tá se desenvolvendo, né? E lutando pra ser aceita, pra ser entendida em todos os seus aspectos. Então leva a esse crescimento e desenvolvimento e no Brasil, fora do Brasil é a mesma necessidade que tem aqui o povo brasileiro, né? Ele conhece capoeira assim, superficialmente, não consegue entender os aspectos pelos qual existe a capoeira, e as nacionalidades são várias, né? Então isso motiva mais os capoeiristas, ser melhor entendido, então parece que dá uma vontade de ser mais capoeirista e lutar por isso, não aceitar o entendimento, a visão que querem dar à capoeira, o rótulo, né? Então eu acho que hoje ela continua sendo uma forma de resistência, porque une a capoeira, a cultura dos escravos, a do malandro, a de não sei de quê, que aquilo ali é uma arte, é uma atividade que não tem muito valor ou futuro, aí o capoeirista quer mostrar que tem, né? Que é uma atividade que se for pro lado profissional, é como qualquer outra profissão, mas normalmente a sociedade não quer vê isso, o que vem de baixo subir, chegar junto e mostrar... e com liberdade sem aceitar o sistema. Mudar, descaracterizar,... ser dominado, né? *Então eu acho que capoeira é isso, é lutar contra o sistema dominante, esse sistema aí que tá sempre dominando a gente e ditando as regras e você tem que se sujeitar a tudo isso*. A capoeira tem um

caminho próprio, ela é rebelde nesse aspecto, talvez dê o prazer que dá no praticante também nesse aspecto, é isso (ENTREVISTA. Mestre Camisa, realizada a 23 mar. 2010. Grifo nosso).

Além de contemplar, na agenda sociopolítica, interesses específicos da capoeiragem, a capoeira contemporânea adere e sensibiliza-se com outras resistências sociais referentes às lutas das mulheres, das minorias étnicas, dos movimentos GLBTT (gay, lésbicas, bissexuais, travestis e transsexuais), dos jovens, dos não-escolados, dos idosos, dos deficientes físicos e psíquicos, dos toxicômanos etc, afora as questões relativas a toda a humanidade, como a preservação ecológica e a paz mundial.

A principal luta do capoeira, nos dias de hoje não deve ser contra um determinado feitor, individualmente, como acontecia antigamente, nem tampouco, contra outros praticantes de capoeira; a *luta* da capoeira deve ser contra todo e qualquer tipo de opressão, discriminação e pela construção de uma sociedade universal efetivamente justa, livre e democrática (FALCÃO, 2004, p. 338. Grifo do autor).

Esta luta dar-se-á pela articulação e sensibilidade para com outras demandas sociais. Neste sentido, a capoeira contemporânea, através da socialização da volta-ao-mundo, pode encaixar-se nos dois processos de globalização contra-hegemônica definidos por Santos (2008): cosmopolitismo subalterno e insurgente e patrimônio comum da humanidade. Contudo, por todo o exposto, devemos ressaltar a emergência da capoeira contemporânea como um saber, uma prática integrada às políticas contra-hegemônicas dos direitos humanos por configurar-se como uma resistência local, que interage transacionalmente com outras resistências, na defesa e na proteção cotidiana da dignidade humana, da inclusão social autônoma, da auto-determinação coletiva, da mobilização de responsabilidades intergeracionais dos capoeiras e de outros sujeitos ou grupos sociais.

Neste sentido e para complementar o que foi dito, nos utilizamos dos ensinamentos do Mestre Camisa quando, perguntado se podemos realizar uma aproximação entre os direitos humanos e a capoeira:

[...] sim, sem dúvida, né? Sem dúvida. A capoeira sem direitos, né? E não havia respeito, não havia entendimento, né? Respeitar o ser humano, respeitar os direitos dele, que são os meus também, então conviver com isso, então eu acho que *o jogo da capoeira é onde todos se respeitam pra haver a harmonia do jogo da capoeira, que o jogo da capoeira não existe, existem as pessoas, se as pessoas se respeitam, se convivem, né?* Sabe dos seus direitos e deveres terá uma capoeira de melhor qualidade. Eu costumo dizer que no começo você vai jogando capoeira por prazer, não sabe nem porque joga, porque acha gostoso... Tem várias coisas que a gente faz... criança vai fazendo, depois você vai vendo a responsabilidade daquilo entendeu? [...] Aí fui vendo que *não só fazer um bom capoeirista jogar bem, pra ter uma boa capoeira você tem que ter um bom ser humano, então é aí que vem todas essas ações, você formar um cidadão melhor, ter um bom ser humano, coração bom*

entendeu? O homem tem o instinto dele, de guerrear, de lutar, se defender, mas que ele tenha o coração maior, que ele possa conviver melhor, não esses conflitos aí que é o mundo, que mata tanta gente as guerras e não resolve nada, só a guerra pra dominar o outro, um saber dominando o outro não consegue juntar esses conhecimentos, usufruir todo mundo e haver um respeito mútuo, né? Então eu vi que só vai fazer um excelente capoeirista se você tiver um excelente ser humano. Então essas ações todas são pra ajudar na formação do ser humano, já que existe mil e outras formas também... essa é a nossa, é a minha, isso é baseado um pouco nas coisas da ABADÁ, baseado no meu pensamento, nas minhas necessidades e no meu pensamento como ser humano, como pessoa, como mestre de capoeira. [...] Respeitando as diferenças tem o direito para todos, né? Que parece que os direitos básicos de todos pra viver, parece que você tem que conquistar isso, lutar uma luta, parece que..., né? Que deveria todos ter acesso a isso, se um ajudasse o outro. [...] É, e eu digo que pra ter um mundo melhor, se todos soubessem dos seus direitos, né? Também. Que quando anda direito anda deveres, acho que não pode andar... nunca acho que tem só ele que tem direito, né? É... a capoeira luta contra esse sistema que até hoje aí, que domina todo mundo e escraviza (ENTREVISTA. Mestre Camisa, realizada a 23 mar. 2010. Grifo nosso).

Portanto, nós defendemos os direitos humanos sob o prisma da interculturalidade e, dentre as várias possibilidades de implementação destes direitos, nós visualizamos a educação, através de processos educativos de socialização, como instrumento facilitador para alcançarmos o reconhecimento do(s) “outro(s)” e o diálogo entre os diferentes grupos socioculturais. A socialização e a negociação cultural são os referenciais para a proposta de uma educação disposta a compreender e a enfrentar os desafios e preparar os sujeitos para o enfrentamento dos conflitos provocados pelas assimetrias de poderes entre os diferentes grupos socioculturais. Esta proposta educativa de socialização apóia-se no projeto multicultural emancipatório, que nos conduzirá para a construção, dentro daquilo que a sociologia das emergências sugere, de expectativas que nos conduzam no percurso de novos caminhos emancipatórios. Desta forma, a perspectiva intercultural dos direitos humanos orienta-nos para a construção de uma sociedade democrática, plural, humana, onde o novo meta-direito seja o guidão das emancipações sociais e nos guie na articulação pós-colonial e no multiculturalismo das políticas de igualdade e de identidade, quer seja: “temos o direito de ser iguais sempre que a diferença nos inferioriza; temos o direito de ser diferentes sempre que a igualdade nos descaracterize” (SANTOS, 2008). Em momentos distintos da entrevista, o Mestre Camisa nos fala da importância e dos propósitos das campanhas sociais:

[...] nas nossas campanhas sociais, onde nós tentamos ajudar, né? E diminuir também a hipocrisia no mundo, né? Então o camarada nas doações de sangue, por exemplo, que é uma coisa seriíssima e as pessoas tem poucas informações, tem medo, tem preconceito contra isso, e ele só se sujeita a doar sangue se tiver alguém morrendo, íntimo dele, aí é que ele vai, ele é obrigado! Que ele possa ter ações como essa sem ser obrigado, né? Conscientizar ele que muita gente morre por falta de sangue, e aquele pode ser você amanhã, pra você sentir, né? Então você vai formando o cidadão dessa forma, não forma só um cidadão na escola, no meu

conhecimento, como eu lhe disse antes, eu fugi da escola cedo, mas através de leituras e de viajar e conversar com gente mais velha, todo o meu conhecimento que eu vou adquirindo dessa forma. Então nessas ações eu sinto que melhora as pessoas, melhora o comportamento, melhora o lado como ser humano, né? Assim como o sentimento... o respeito e contribui independente da doação de sangue, se ele seja um cara que tenha, que seja um doutor, seja um cara rico, um artista ou um moleque de rua, o lavrador ali...o lixeiro, o sangue é igual pra todos, quer saber que você tá tomando sangue, não quer saber de quem é aquele sangue, se é de fulano, cicrano, então o sangue iguala as pessoas também, né? Então uma das campanhas... todas são importantes, uma das mais importantes, né? É a busca da saúde, de você ajudar, né? [...]

E continua:

[...] A questão do reflorestamento, a questão do lixo, do desmatamento... então eu acho que você acaba sensibilizando da responsabilidade das coisas que ele fazia, ou viu fazer, entendeu? É, enfim, uma campanha de paz, por exemplo, que você busca tranquilidade, paz de espírito pra viver, né? Quem não quer ter paz, né? Mas às vezes o camarada tá tão envolvido assim que não... pô... *então essas ações, é eu sinto que tem melhorado bastante a sensibilidade do ser humano, das pessoas... a se respeitarem e conviverem melhor, e quem tem uma vida boa, uma vida mais saudável, e que o companheiro também possa ter, né?* Como a nossa campanha “paz nunca é demais”. Paz, saúde, tranquilidade nunca é demais, até o dinheiro que todo mundo fica atrás, que é o grande problema da maioria, em busca do dinheiro, a ganância pelo dinheiro, dos bens materiais... dinheiro demais é um problema, como de menos também, né? *Então essas campanhas vem a ajudar bastante, vamos continuar fazendo, é uma forma de amenizar um pouco e educar, reeducar as pessoas, conscientizar que a gente possa viver num mundo melhor, que você tá de passagem aqui... que tem uma passagem melhor, mais saudável, mais prazerosa pra se viver, com mais tranquilidade, né?* (ENTREVISTA. Mestre Camisa, realizada a 23 mar. 2010. Grifo nosso).

O Mestre explicita os vários significados dos Festivais Internacionais da Arte Capoeira e das campanhas sócio-educativas realizados pela ABADÁ-Capoeira durante estes festivais:

Vários. *Integração dos povos hoje, já que a capoeira está em todos os continentes, né? É feito no Brasil pra avaliar o desenvolvimento de todos, a assimilação da cultura, os fundamentos, né? Também pra divulgação da capoeira no Brasil, pra valorização da capoeira, pra haver mais respeito, mais entendimento com o capoeirista, com o capoeira, né? É... avaliação técnica que normalmente tem batizados, graduações e a competição, né? E nisso tem as campanhas realizadas. [...] E como se diz assim, em outro aspecto... e trabalhar a capoeira como arte, nós colocamos a arte na frente, não é que ela tenha mais importância que a capoeira, mas dá um aspecto de arte, eu acho que a capoeira é uma arte que engloba várias artes, a arte de jogar, o jogo é negociar, saber negociar com o outro, saber como jogar, como entender o jogo deles, construir o jogo e no final desse jogo os dois saíam, terminem o jogo com mais conhecimento, com mais sabedoria, com mais experiência e valorizar a capoeira como um todo, a parte musical, a parte musical, a parte da luta, da defesa pessoal, a integração social, o desenvolvimento físico entendeu? A história, enfim, a música, o artesanato, aprender a tocar, compor, interpretar, enfim, todos esses aspectos artísticos fazem parte da capoeira, então nós colocamos sempre a arte na frente, pra chamar a atenção da arte, capoeira como arte, não quer dizer que não valorize o lado esportivo, né? Não, também. Todos os seus*

aspectos, mas acima de tudo a capoeira é uma arte (ENTREVISTA. Mestre Camisa, realizada a 23 mar. 2010. Grifo nosso).

A partir deste ponto, destacamos as campanhas sócio-educativas desenvolvidas nos Festivais Internacionais da Arte Capoeira e as músicas¹⁶⁴ que serviram de fundo musical para cada uma destas campanhas. Mas, antes, exibimos um trecho do cordel de criação do capoeira e cordelista Lobisomem¹⁶⁵, em homenagem aos cinquentenário do Mestre Camisa. Neste cordel, percebemos a importância do Mestre Camisa para a ABADÁ-Capoeira e da ABADÁ-Capoeira para o Mestre Camisa que, em conjunto, concretizaram as campanhas sociais:

Tanta coisa importante
Pela capoeira faz
Este homem inteligente,
De pensamento sagaz
Faz campanha contra a fome
E campanha pela paz

Mestre Camisa é
Guardião da natureza
Fervoroso protetor
Digo com toda certeza
Nos lembrando a importância
E toda a importância
E toda a sua beleza

De seu sonho e pensamento
Tanta idéia emana
Você veja o “aulão”
Que idéia mais bacana
Milhares de pessoas
Gingando em Copacabana

Sempre pensando em
Melhorar a humanidade
Ele luta pelo povo
E pela dignidade
Ajudando quem precisa
Com solidariedade (GARCIA “LOBISOMEM”, 2005, p. 28).

As campanhas são, a seguir, descritas segundo a ordem cronológica de realização dos Festivais Internacionais da Arte Capoeira, que ocorrem bienalmente no Brasil:

¹⁶⁴ A integra destas músicas e de outras campanhas estão nos anexos do trabalho.

¹⁶⁵ Conhecido fora da capoeiragem como Victor Alvim Itahim Garcia, é compositor musical e poeta popular de grande maestria. Hoje ocupa a cadeira de n.º 27 na Academia Brasileira de Literatura de Cordel. Com o seu espírito criativo, já concebeu diversos cordéis, todos com a intenção de divulgar e elevar a capoeira. Citaremos algumas obras deste autor: *Histórias e Bravuras de Besouro – O Valente Capoeira*; *O Encontro de Luiz Gonzaga com Mestre Valdemar no Céu*; *O desafio de Jackson do Pandeiro com Mestre Canjiquinha*; *A peleja de Lampião com Besouro Mangangá*; *ABC da Capoeira para as crianças*; *Era uma vez um planeta*, entre outras composições.

Campanha “Capoeirista sangue bom”: realizada no ano de 1999, buscava promover e incentivar a população à doação voluntária de sangue. Conforme a ABADÁ-São Paulo (2008), esta campanha ultrapassou o número de doações realizadas durante o período do evento, destacando-se pela participação dos capoeiras, brasileiros e estrangeiros, ao doarem voluntariamente sangue aos bancos de sangue da cidade do Rio de Janeiro. Esta campanha ocorre, com frequência, no Brasil e no exterior (ABADÁSP, 2010).

Capoeirista sangue bom: (autor: Cebolão)

Eu dño sangue
Vem você também doar
Amanhã é outro dia
Você pode precisar

Campanha “Preservando a natureza através da capoeira”: em 2001, o grupo mobilizou-se para informar, orientar e fomentar a preservação da biodiversidade do mundo e do meio-ambiente . A ação envolveu o plantio de árvores e a coleta seletiva de lixo na praia de Copacabana e encerrou a atividade com um aulão ecológico reunindo aproximadamente 10.000 (dez mil) capoeiristas.

Capoeira e ecologia: (autores: Lobisomem e Cebolão)

A Capoeira
Em harmonia
Com a Natureza
E a Ecologia

Campanha “Dê uma rasteira na AIDS”: esta campanha foi conduzida no ano de 2003, buscava esclarecer e orientar a população sobre os métodos preventivos e as diferentes formas de contrair o vírus do HIV. As orientações também se voltam para a superação do preconceito. No dia 17 de maio de 2009, na cidade Nova York, sob o comando da Mestranda Edna, a ABADÁ-Capoeira participou da anual caminhada *New York City AIDS Walk*. Já é o quinto ano consecutivo que a ABADÁ-Capoeira de Nova York participa da caminhada (ABADÁ TIMES, 2009, p. 32-33).

O jogo contra a aids: (autor: Cafeína)

Com a Capoeira
Vamos vencer
Dando rasteira
No vírus H.I.V.

Campanha “Água pra viver, Camará”: A água e a preservação dos recursos hídricos no mundo compuseram o tema desta campanha, em 2005 (ABADÁ-CAPOEIRA, 2005, p. 2).

Água pra viver, camará!: (autores: Cebolão e Lobisomem)

Água pra plantar
 Água de beber
 Água é fonte da vida
 Sem ela não vou viver

Campanha contra o aquecimento global: Esta campanha foi lançada nos Festivais Internacionais em 2007, com o propósito de alertar a população sobre as consequências do aquecimento global provocado pelo Homem. O evento aconteceu, excepcionalmente, na cidade de Salvador/BA.

Aquecimento Global: (Autores: Mestre Camisa e Kuanza)

Aqueça o corpo,
 Não aqueça o planeta.
 Esquente o pé,
 Esfrie sua cabeça.

Campanha de Reflorestamento: Esta foi a última temática discutida nos Festivais Internacionais da ABADÁ-Capoeira, em 2009. Durante o festival, foram plantadas mais de 300 mudas pelos capoeiras do grupo. A ABADÁ-Capoeira pretende, com esta campanha, incentivar o plantio de mais árvores em todo o planeta e continuar conscientizando a sociedade, nos próximos dois anos, para a importância do reflorestamento de áreas florestais degradadas pela intervenção do homem (ABADÁ-CAPOEIRA, 2009, p. 4).

Abadárvore: (autores: Perninha, Lobisomem, Sabugo)

Abadárvore chegou
 É hora de reflorestar
 Reciclar suas idéias
 E o mundo conscientizar

Assim, podemos compreender e perceber os Festivais Internacionais da Arte Capoeira concretizados pela ABADÁ-Capoeira e as campanhas sociais neles veiculadas como processos educativos de socialização em/para os direitos humanos. Mestre Camisa acrescenta, em seu depoimento, a pretensão desses festivais que socializam, aproximam e reconhecem culturas, saberes, práticas sociais diferentes e reiteram a importância dos direitos humanos para o convívio harmonioso entre as diferenças na sociedade:

Eu acho. Ainda mais uma coisa que você junta varias nacionalidades e profissões, né? E juntos por um ideal, né? Uma arte que respeita cada um como ele é, e um aprende com o outro, cada um assimila de uma forma, não é? E... o respeito mútuo que a capoeira dá e o direito de aprender. Como ele que é russo, o outro que é africano, o outro americano, num é? Aprender e desenvolver e aprender a respeitar pra ser respeitado, num é? E o ser humano... o ser humano, eu digo que ele... as possibilidades são as mesmas, dois braços, duas pernas, cabeça pensante, né? O que diferencia é a cultura, os costumes, e o cidadão hoje do mundo ele tem a identidade dele, mantém, preserva, mas ele entende a dos outros, há um respeito maior pela diferença, o outro, num é? Então a partir do momento que você conhece, tem o saber e esse conhecimento, a gente exercita aqui. Como é que os árabes tão assimilando a capoeira e a religião deles, não sei o quê... o outro que é ateu, muçulmano, não sei quê... entendeu? Então aprende a respeitar os direitos e o entendimento do outro. Nós somos todos capoeiras aqui, você tem a religião diferente da minha, do outro... não sei quê, entendeu? E todo mundo se respeita, então aí eu acho que entra o direito do ser humano, dos direitos humanos disso tudo, e sem você perder... “ah não! Vou deixar de ser o que eu sou, praticar o que eu sou porque agora eu aprendi aquilo...” não, muito pelo contrário, você passa a entender o que é do outro, passa a respeitar. Quando há entendimento, conhecimento aumenta o respeito pelas diferenças, aí melhora o convívio. Então eu aprendo muito. [...] Então aí você vai aprendendo muita coisa aprende o entendimento, aí aumenta o respeito, sabe os direitos, o que é direito pra ele e o que não é... meus direitos, meus deveres e o dever de respeitar, o dever de entender, né? E que também me entendam, então se aumenta o diálogo, aumenta o respeito, e quando não tem o entendimento às vezes tem o desrespeito por ignorar, querer..., num é? Ah não! “Isso aí tá por fora, perde a razão total”... Quando começa a entender o significado e a razão de ser “Há, é?”, aí vem o respeito, então eu acho que o entendimento da capoeira, é como eu disse antes, é a arte da negociação, da gente negociar, por isso não fala dançar nem lutar, fala jogar, então o jogo permite um diálogo maior e um entendimento de várias formas, então nesses encontros sim. Contribuem bastante sim, na divulgação do respeito ao próximo, as diferenças a favor da convivência, e preparando para a convivência, pacífica em harmonia, é o que todo mundo quer, ter harmonia, né? (ENTREVISTA. Mestre Camisa, realizada a 23 mar. 2010. Grifo nosso).

Além das campanhas promovidas durante os Festivais internacionais, a ABADÁ-Capoeira desenvolve outras campanhas que tentam alcançar a mesma finalidade, ou seja, a socialização de ações voltadas para transformações concretas imediatas, locais, regionais ou globais, com vistas a edificar e promover uma cultura cotidiana dos direitos humanos¹⁶⁶, como aduz Mestre Camisa:

Realizamos também as campanhas sociais, sempre com o mesmo sistema pra melhorar o ser humano e a qualidade de vida dele, né? E essas campanhas se estendem, começa no encontro dos jogos mundiais e ela vai para os países. Embora tenha uma campanha que é feita aqui no Brasil, tem um país que não precise lá, faz outra, adapta, enfim, não necessariamente você precisa fazer a mesma campanha,

¹⁶⁶ A Revista *ABADÁ-CAPOEIRA Magazine* destaca as campanhas e os projetos sociais realizados pela ABADÁ-Capoeira: “Campanhas e projetos sociais já são tradição na Abadá-Capoeira, além de desenvolverem seus próprios trabalhos, a associação de Mestre Camisa sempre está envolvida com as campanhas coletivas, como a *Campanha da Paz* da Unesco e a *Campanha Armas Nunca Mais*, da ONG Viva Rio. Camisa também aproveita a grande aglomeração de pessoas em torno de seus eventos pra realizar campanhas como a de *Doação de Sangue* e a *Campanha do Agasalho*. Também são realizados projetos de pesquisa e de aulas gratuitas em comunidades carentes, como o *Buscar das Raízes* – Pesquisa efetuada nos países africanos que enviaram escravos para o Brasil” (2002, p. 17. Grifo nosso).

como outras também, né? (ENTREVISTA. Mestre Camisa, fundador e presidente do Gurpo ABADÁ-Capoeira. Realizada a 23 de mar. 2010).

Citemos alguns exemplos que ocorrem no Brasil e no exterior:

Campanha da cidadania contra a miséria e a fome: preocupada em arrecadar alimentos não-perecíveis para reduzir a fome e a miséria no Brasil.

Zero pra fome: (autor: Perninha)

A paz é dez
A fome é zero
Pro Brasil e pro mundo
É isso que eu quero

Campanha do agasalho: esta campanha destina-se a angariar roupas e agasalhos para os sujeitos desamparados nos períodos de inverno.

Chegou o inverno: (autor: Escurinho)

Chegou o inverno
Abra seu coração
Doando um agasalho
Pra esquentar o seu irmão

Campanha contra a dengue: pretende orientar e informar os cidadãos sobre as medidas preventivas e o combate ao mosquito transmissor do vírus da dengue.

Capoeira contra a dengue: (autores: Camisa, Lobisomem e Cebolão)

Na dengue eu dou
uma rasteira
eu tô na luta
no jogo da capoeira

Campanha pelo desarmamento: postula a entrega voluntária de armas de fogo pela população, como forma de diminuir os índices de morte violenta por arma de fogo no Brasil.

Capoeira pelo desarmamento: (autor: Lobisomem)

Capoeira vem
Pro jogo vem
Pelo desarmamento
Vem você também

Campanha “Drogas, jogue fora”: o objetivo desta campanha é orientar e conscientizar a população acerca dos problemas sociais, de saúde, de criminalidade, causados pelo envolvimento com drogas, lícitas ou ilícitas.

A droga é uma doença: (autor: Cebolão)

A droga é uma doença
De dependência
A droga não é legal
Que nem se pensa

Campanha “Paz nunca é demais”: Esta campanha foi promovida com o intuito de conscientizar os capoeiras e os demais cidadãos sobre a importância da alteridade e o reconhecimento de um convívio pacífico e de paz entre os povos do mundo:

O berimbau pede paz: (autores: Lobisomem e Camisa)

Meu berimbau pede paz
Sem violência, sem guerra
Meu berimbau pede paz
Pra todos os povos da terra

Campanha “Educação no trânsito”: tem por objetivo educar e orientar motoristas, passageiros e pedestres sobre noções de segurança no trânsito.

Educação no trânsito (autor: Perninha)

Sinal tá verde
Pode passar
Sinal vermelho
Não vá avançar

Campanha “Contra o Tabagismo”: chama a atenção para os riscos e consequências do uso prolongado do fumo, como: câncer, falta de ar, dispnéia etc.

Preserve seu pulmão (autor: Boa voz)

Que coisa boa
É o ar puro
Preserve sempre
Seu pulmão para o futuro

Além destas campanhas, a ABADÁ-Capoeira preocupa-se em dar continuidade a trabalhos de inclusão social no Brasil, a exemplo do Mestre Camisa, que desenvolve no CEMB (Centro Educacional Mestre Bimba), custeado pelo grupo, um trabalho de conscientização ecológica onde, aproximadamente, 150 crianças e jovens recebem instruções e orientações sobre reflorestamento, preservação do meio-ambiente e dos recursos hídricos da região de Cachoeira de Macacu, interior do estado do Rio de Janeiro. O objetivo do trabalho é definido pelo Mestre: “objetivo é aproximar o homem da natureza” (ALMEIDA, 2009, p. 68). Na cidade do Rio de Janeiro, o Mestrando Apache coordena um trabalho, em conjunto com o

Afro-Reggae¹⁶⁷, em algumas comunidades carentes da capital fluminense, como a de Vigário Geral, Parada de Lucas e no complexo prisional de Bangu (ABADÁDC, 2009). As iniciativas da ABADÁ estendem-se a outros estados do Brasil, com em São Paulo, nas comunidades do Capão Redondo, do Butantã, da Cajamar e de Canaã, na Bahia e em outros estados do Brasil (AFRO-REGGAE, 2010).

Também visualizamos iniciativas da ABADÁ-Capoeira no exterior, como o trabalho social realizado pela Mestranda Edna em Nova York: “[...] hoje dá aulas para crianças autistas, com Síndrome de Down e vítimas de violência doméstica” (ALMEIDA, 2009, p. 80); a ABADÁ-DC já realizou campanhas de doação de sangue, de roupas e, recentemente, angariou donativos para assistir às vítimas do terremoto no Haiti (ABADÁDC, 2010).

Estes foram os exemplos que pudemos exibir, são apenas algumas iniciativas dentre a imensidão de ações sócio-culturais-educativas conduzidas pela ABADÁ-Capoeira e por outros grupos de capoeira e outros capoeiras no Brasil e no estrangeiro.

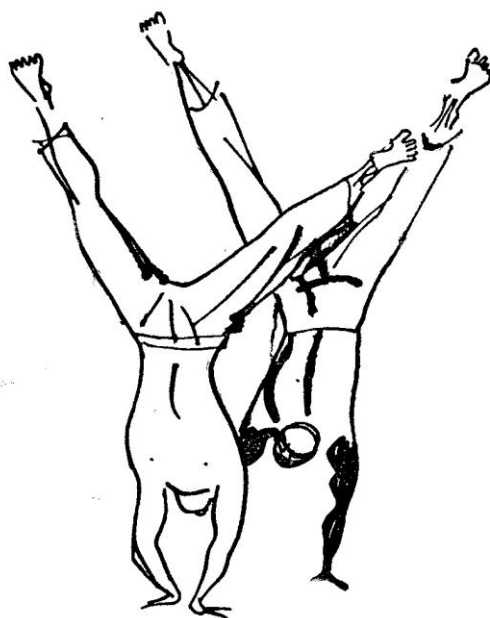
Diante do exposto, devemos compreender a capoeira na contemporaneidade e a capoeira contemporânea não apenas como uma nova maneira de jogar, brincar, fazer capoeira, como bem definiu Falcão (2008), mas, também, a apreender a *volta-ao-mundo* como uma forma de socialização e sociabilidade desta capoeira contemporânea que dialoga com outras subjetividades; que desperta para outros olhares e olha para os “outros” sem esquivar-se das contradições e ambiguidades nas relações com o(s) “Senhores” dela e com outros “subjugados”; que utiliza as novas tecnologias ou meios massivos como caixa de ressonância das cantigas da capoeira, inspirados pelo mote intercultural dos direitos humanos e do coro desentoado e oblíquo do multiculturalismo emancipatório.

Contudo, pelo que já foi dito nesta caminhada, a nossa contribuição, quando aproximamos educação em/para os direitos humanos e o saber-capoeira, dirige-se à ampliação do campo das experiências e expectativas (saberes e práticas) sociais, com vistas à provocação teórico-prática sobre os desafios e as perspectivas de emancipação social, ou melhor, das emancipações sociais na humanidade. Enfim, aproximar temas como emancipação social, direitos humanos e capoeira nos desafia a enxergar, aqui e agora, um conjunto de utopias, de sonhos que articulem diferentes ações, lutas, grupos e sujeitos sociais

¹⁶⁷ O Grupo Cultural AfroReggae foi concebido no dia 21 de janeiro de 1993 com a finalidade de trabalhar a educação, a arte e a cultura como meios capazes de transformar a realidade de jovens moradores das favelas da vida e inseri-los na sociedade. “Desde então, o Grupo Cultural AfroReggae investe no potencial de jovens favelados, levando educação, cultura e arte a territórios marcados pela violência policial e pelo narcotráfico. Ao longo de seus 17 anos [...], o AfroReggae vem utilizando atividades artísticas, como percussão, circo, grafite, teatro e dança para tentar diminuir os abismos que separam negros e brancos, ricos e pobres, a favela e o ‘asfalto’, a fim de criar pontes de união entre os diferentes segmentos da sociedade” (AFRO-REGGAE, 2010).

habilitados a implementar, no mundo, as formas de reconhecimento e de redistribuição propostas pelas políticas emancipatórias transnacionais.

CAPÍTULO V



5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em meio às dificuldades e aos desafios apresentados no correr deste estudo, percebemos as frutíferas experiências que podem surgir quando aproximamos saberes e práticas, a princípio, apartadas. A aproximação entre direitos humanos e capoeira nos revela como podemos expandir, local e globalmente, estratégias que privilegiam a emancipação, a transformação social-política-cultural-econômica dos sujeitos ocultados, silenciados pela modernidade.

[...] paralelamente aos discursos e práticas que fazem dos direitos humanos um localismo globalizado, têm vindo a desenvolver-se discursos e práticas contra hegemônicos que, além de verem nos direitos humanos uma arma de luta contra a opressão independente de condições geo-estratégicas, avançam propostas de concepções não-ocidentais de direitos humanos e organizam diálogos interculturais sobre direitos humanos e outros princípios de dignidade humana (SANTOS, 2008, p. 445).

Como vimos, o percurso histórico-conceitual dos direitos humanos, desde seu nascedouro (a civilização européia ocidental) até o processo de universalização, estão intimamente vinculados à expansão pelo mundo do projeto sociocultural da modernidade, indissociável, ideológica e simbolicamente, da razão capitalista e colonialista.

Refletimos sobre o fenômeno multidimensional da globalização ou das “globalizações”: localismos globalizados e globalismos localizados, cosmopolitismo subalterno e insurgente e o patrimônio comum da humanidade. E como os direitos humanos, a partir de um referencial intrecultural, ou seja, a relatividade cultural, busca superar o debate entre o universalismo propugnado pela cultura ocidental e o relativismo, muitas vezes utilizado pela teoria política liberal para solucionar os fracassos recorrentes da tese universalista.

Realizamos uma leitura acerca das políticas de regulação social da igualdade e da diferença, que se serviram do mecanismo de gestão controlada para reduzir as possibilidades de emancipação social na vigência do capitalismo; tratamos das conseqüências tanto da globalização econômica, quanto da globalização cultural. Dos processos dinâmicos de construção das identidades na zona fronteira, que favorece a articulação entre as diferentes culturas subalternas.

Apresentamos o multiculturalismo emancipacionista, que tenta alcançar um novo padrão de relações locais, nacionais e transnacionais, baseados nos princípios de

redistribuição social (igualdade) e do reconhecimento (diferença). Evidenciamos que, quem dá o tom desse processo de reinvenção/reconstrução da emancipação social, é a globalização contra-hegemônica. Vislumbramos a construção de um novo meta-direito intercultural para compatibilizar as lutas e equilibrar a articulação entre políticas de identidade e de igualdade: “temos o direito de sermos iguais sempre que a diferença nos inferioriza; temos o direito de sermos diferentes sempre que a igualdade nos descaracteriza”. E, como potencial articulador dessas lutas, a atuação dos FSMs: como fenômeno político deste ativismo trans-fronteiriço e paradigma da globalização contra-hegemônica.

Trouxemos a concepção da transição paradigmática a partir da construção do novo século: O Século Americano da *Nuestra América*, que representa, através do *ethos* barroco, uma forma de sociabilidade e de subjetividade emancipatórias e contra-hegemônicas ativamente produzidas como ausentes pelas forças hegemônicas do Século Americano-Europeu. Nesse sentido, apontamos para construção de uma cultura cosmopolita e pós-colonial pautada na Razão Cosmopolita, por nós visualizadas através da abertura epistemológica ao saberes não-científicos, do senso comum, (sociologia das ausências), representados por uma pluralidade de saberes em contraposição ao monopólio do saber científico hegemônico (ecologia dos saberes). Por esta razão, trouxemos à colação a capoeira com o intuito de ampliar as alternativas possíveis (sociologia das emergências).

Quando tratamos da capoeira, nossa intenção, a princípio, não era a categorização da capoeira (se é dança, se é luta, se é jogo etc) aos moldes do conhecimento científico, mas discorrermos sobre os fragmentos da história documentada que enfoca as primeiras aparições do termo capoeira nos autos dos inquéritos policiais da cidade do Rio de Janeiro nos idos do século XVIII e início do XIX; o “pulo” da história documental para a Bahia e, depois, o seu alcance na contemporaneidade.

Tentamos visualizar de quais estratégias a capoeira se serviu para acompanhar as mudanças sociais. A reelaboração de seus símbolos e produtos proporcionou o ingresso e o reconhecimento da capoeira, em certa medida, em diversos espaços da sociedade local e global. Esses processos de reestruturação com hegemonia nos orientaram na tradução destes códigos para o universo da capoeiragem com a concepção do “jogo de dentro, jogo de fora” da capoeira. Esta leitura remeteu a uma breve análise de como se permitiu e se permite que a capoeira, enquanto saber de uma “cultura subalterna”, subsista, assuma resignificações no interior da organização mercantil do lazer turístico, do espetáculo, da performance, da indústria cultural global. Assim, também tratamos das políticas públicas concedidas pelo Estado brasileiro para os capoeiras, que culminou no processo de reconhecimento da capoeira

enquanto patrimônio cultural brasileiro, e registro como bem cultural de natureza imaterial junto ao IPHAN (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional).

Apresentamos as complexidades, as ambigüidades, as discontinuidades, as rupturas e as contradições presentes nas teorias de origem e nas diversas narrativas, ou master narratives, como define Assunção (2005), que permitiram a construção da identidade dos capoeiras. Estas narrativas estão divididas em seis: a primeira é: “Extirpar o cancro”; a segunda narrativa é: A procura da “raça brasileira”: nacionalismo I; a terceira é: A procura de uma ginástica brasileira: nacionalismo II; a quarta: A procura da pureza e sobrevivências; a quinta: Das “sobrevivências” às “extensões; e por fim, a última narrativa que se divide em três discursos: o regional, que reflete as lutas sobre a hegemonia regional no Brasil, a corporativista, que trata da ameaça dos capoeiras formandos em Educação Física em relação aos não-escolados no mercado de trabalho; e a classista, que associa a história da capoeira a uma constante luta de classes, e não apenas negra, como antes.

Discorreremos sobre o despertar da cidadania no Brasil, o aparecimento de novos sujeitos e movimentos sociais pelo mundo e a influência destes atores nos rumos da capoeira, a partir da última década de oitenta. A capoeira na contemporaneidade atenta para outras demandas dentro e fora do universo da capoeiragem: discussões de gênero, étnicas, sobre o meio ambiente etc. Destacamos os processos de hibridização da capoeira e como ela negocia, através da reconversão, a promoção dos direitos humanos nas transações com sujeitos hegemônicos. Ressaltamos as múltiplas faces da capoeira contemporânea e destacamos a *volta-ao-mundo*, enquanto forma de socialização e sociabilidade da capoeira contemporânea, que dialoga com outras subjetividades conta-hegemônicas, e que, como prática, lança outros olhares para os “outros” e que dá voz à interculturalidade dos direitos humanos e ao muticulturalismo emancipatório.

Por fim, buscamos realizar a aproximação entre a educação em/para os direitos humanos e a capoeira a partir dos processos educativos de socialização presentes em algumas experiências e práticas que a capoeira desenvolve no Brasil. O destaque de nossa empreitada concentrou-se nas campanhas sociais dos Festivais Internacionais da Arte Capoeira propostos pela ABADÁ-Capoeira com temáticas afetas aos direitos humanos: “capoeirista sangue bom”, “preservando a natureza através da capoeira”, “paz nunca é demais”, “água pra viver, camará”, contra o aquecimento global e “Abadarvoré”. Nós esperamos, com esta aproximação, vislumbrar outros alcances para construções emancipatórias com vistas à valorização de preceitos humanos e éticos, à socialização e à reconstrução ou reinvenção coletiva de uma cultura de direitos humanos.

Nossa jornada encerra-se aqui, mas a caminhada é longa e cheia de dissabores até alcançarmos a concretização do respeito universal pela dignidade humana e a construção da concepção intercultural das políticas emancipatórias dos direitos humanos. Por isso, devemos potencializar e ampliar, num outro momento (doutorado), seja nos discursos ou nas ações, as experiências de resistência e de luta pela liberdade, tão presentes na história cantada e contada da capoeira e dos capoeiras, sempre com vistas a enriquecer o debate e articular diferentes lutas contra as mais variadas formas de opressão impostas ou não pela hegemonia capitalista.

Dito isto, nossa intenção em realizarmos tal estudo deu-se ao percebermos uma possível contribuição que a capoeira, prática plural que preserva antigos rituais e se encontra, ao mesmo tempo, inserida nas transações dos tempos modernos, possa oferecer nos novos tempos que se anunciam.

Nesse mundo camará
 Mas não há, mas há
 Mas não há quem me mande
 Eu só sei obedecer
 Se mandar
 Se mandar São Bento Grande
 É de angola, é de angola, é de angola
 De angola, de angola, de angola.

Meu avó já foi escravo
 Mas viveu com valentia
 Descumpria ordem dada
 Agitava a escravaria
 Vergalhão, corrente e tronco era quase todo dia
 Quanto mais ele apanhava
 Menos ele obedecia

Quando eu era ainda menino
 O meu pai me disse um dia
 A balança da justiça
 Nunca pesa o que devia
 Não me curvo a lei dos homens
 A razão é quem me guia
 Nem que meu avó mandasse
 Eu não obedeceria

Esse mundo não tem dono
 E quem me ensinou sabia
 Se tivesse dono o mundo
 Nele o dono moraria
 Como é mundo sem dono
 Não acredito em hierarquia
 Eu não mando nesse mundo
 Nem no meu vai ter chefia

Paulo César Pinheiro (Música: Toque de São Bento Grande de Angola).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS E DOCUMENTAIS

Livros e Capítulos de Livros

ABIB, Pedro Rodolpho Jungers. **Capoeira angola: cultura popular e o jogo dos saberes na roda**. Campinas, SP. UNICAMP/CUM; Salvador: EDUFBA, 2005.

ABREU, Fred & CASTRO, Maurício Barros (orgs.). **Capoeira**. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2009.

ADORNO. **Palavras e sinais**. Petrópolis: Vozes, 1995.

ALMEIDA, Rodrigo de; CYPRIANO, André & PIMENTA, Letícia. **Capoeira: luta, dança e jogo da liberdade**. São Paulo: AORI, 2009.

ASSUNÇÃO, Mathias. **Capoeira. The History of an Afro-Brazilian Martial Art**. London & New York: Routledge, 2005.

BAUMAN, Zygmunt. **Globalização: as conseqüências humanas**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

_____. **Vida líquida**. Trad. de Carlos Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar; 2007.

BHABHA. Homi K. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

BRASIL. Constituição, 1988. **Constituição da República Federativa do Brasil**. São Paulo: Saraiva, 2006.

BURLAMAQUI, Annibal. **Gymnastica nacional (capoeiragem): methodisada e regrada**. Rio de Janeiro: o autor, 1928.

CANCLINI, Nestor García. **Consumidores e cidadãos: conflitos multiculturais da globalização**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2008.

_____. **Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.

CANDAU, Vera Maria. Direitos humanos, educação e interculturalidade: as tensões entre igualdade e diferença. **Revista Brasileira de Educação**. v. 13 n. 37 jan./abr. 2008. p. 45-56.

CAPOEIRA, Nestor. **Capoeira: galo já cantou**. Rio de Janeiro: Record, 2003.

_____. **Capoeira: os fundamentos da malícia**. Rio de Janeiro: Record, 1997.

CARNEIRO, Édison. **A sabedoria popular**. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura, Instituto Nacional do Livro, 1957.

CARVALHO, José Murilo de. **Cidadania no Brasil: o longo caminho**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008

CARYBÉ. O jogo da capoeira. **Coleção Recôncavo**. Salvador: Livraria do Turista, 1951.

CITTADINO, Monique & SILVEIRA, Rosa Maria Godoy. Direitos humanos no Brasil em uma perspectiva histórica. In: TOSI, Giuseppe (org.). **Direitos humanos: história, teoria e prática**. João Pessoa: Editora Universitária/UFPB, 2005. p. 127-154.

CHESNAIS, François. **A mundialização do capital**. São Paulo: Xamã, 1996.

CONDE, Bernardo Velloso. **A arte da negociação: a capoeira como navegação social**. Rio de Janeiro: Novas idéias, 2007.

DESCARTES, René. **As paixões da alma**. São Paulo: DPL, 2004.

_____. **Meditações metafísicas**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

FEITOSA, Maria Luiza Pereira de Alencar Mayer. Pós-graduação em direitos humanos: dificuldades em compatibilizar lógicas diversas. In: SILVEIRA, Rosa Maria Godoy et al. **Educação em Direitos Humanos: fundamentos teórico-metodológicos**. João Pessoa: Editora Universitária, 2007. p. 275-293.

FERNANDES, Cleudemar Alves. **Análise de discurso: reflexões introdutórias**. Goiânia: Trilhas Urbanas, 2005.

FERREIRA, Izabel. **A capoeira no Rio de Janeiro: 1890-1950**. Rio de Janeiro: Novas Idéias, 2007.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**. Petrópolis: Vozes, 2004.

FREITAS, Jorge Luiz de. **Capoeira na educação física: como ensinar?**. Curitiba: Editora Progressiva, 2007.

FUKUYAMA, Francis. **O fim da história e o último homem**. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

GIDDENS, Anthony. **As conseqüências da modernidade**. São Paulo: Editora UNESP, 1991.

GHAI, Yash. Globalização, multiculturalismo e direito. In: Sousa Santos, Boaventura. **Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. p. 557-610.

HARVEY, David. **Condição pós-moderna**. Uma pesquisa sobre as condições das origens da mudança cultural. São Paulo: Loyola, 2009.

HOUAISS. **Dicionário eletrônico da Língua Portuguesa**. v 1.05. 2003.

HOBBSAWM, Eric. **A era das revoluções: Europa 1789-1848**. Trad.: Maria Tereza Lopes Teixeira e Marcos Penchel. São Paulo: Paz e Terra, 2004.

_____. **A era do capital, 1848-1875.** São Paulo: Paz e Terra, 2007.

HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor W. **Dialética do esclarecimento:** fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

_____. **Temas básicos da sociologia.** São Paulo: Cultrix e Edusp, 1973.

KÜNG, Hans. **Projeto de uma ética mundial. Uma moral ecumênica em vista de uma sobrevivência humana.** São Paulo: Paulinas, 1992.

KUHN, Thomas. **A estrutura das revoluções científicas.** São Paulo: Perspectiva, 1998.

KUMAR, Krishan. **Da sociedade pós-industrial à pós-moderna:** novas teorias sobre o mundo contemporâneo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

MARINHO, Inezil Penna. **Introdução ao estudo do folclore brasileiro.** Brasília: Horizonte, 1980.

MARITAIN, Jacques. **O homem e o Estado.** Rio de Janeiro: Agir, 1966.

MARTÍ, José. **Nuestra América.** México, D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 2004.

MARX, Karl. ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã (1845-1846).** São Paulo: Ciências Humanas, 1982.

PANIKKAR, Raimundo. Seria a noção de direitos humanos um conceito ocidental? In BALDI, César Augusto (Org.). **Direitos Humanos na Sociedade Cosmopolita.** Rio de Janeiro: Renovar, 2004. p. 205-211.

PÊCHEUX, Michel. **Semântica e discurso – uma crítica à afirmação do óbvio.** Campinas: Ed. Unicamp, 1997.

PIRES, Antônio Liberac Cardoso Simões. **Bimba, Pastinha e Besouro de Mangangá:** três personagens da capoeira baiana. Tocantins/Goiânia: NEAB/Grafset, 2002.

REIS, Letícia Vidor de Sousa. **O mundo de pernas para ar:** a capoeira no Brasil. São Paulo: Publisher Brasil, 1997.

SAID, Edward W. **Cultura e imperialismo.** São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

SANTIAGO, Silviano. **O entre-lugar do discurso latino-americano.** Por uma literatura dos trópicos. São Paulo: Perspectiva, 1990.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Um Discurso sobre as Ciências.** Porto: Edições Afrontamento, 1988.

_____. **A gramática do tempo:** para uma nova cultura política. São Paulo: Cortez, 2008.

_____. **Para um novo senso comum:** a ciência, o direito e a política na transição paradigmática. São Paulo: Cortez, 2007.

_____. **Pela mão de Alice:** o social e o político na pós-modernidade. São Paulo: Cortez, 1999.

_____ & NUNES, João Arriscado. Introdução: para ampliar o cânone do reconhecimento, da diferença e da igualdade. In: _____. **Reconhecer para libertar:** os caminhos do cosmopolitismo multicultural. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. p. 25-68.

SILVEIRA, Rosa Maria Godoy. Educação em/para os direitos humanos: entre a universalidade e as particularidades, uma perspectiva histórica. In: SILVEIRA, Rosa Maria Godoy et al. **Educação em Direitos Humanos:** fundamentos teórico-metodológicos. João Pessoa: Editora Universitária, 2007. p. 245-273.

SOARES, Carlos Eugênio Líbano. **A capoeira escrava e outras tradições rebeldes no Rio de Janeiro (1808-1850).** Campinas: Editora da UNICAMP, 2004.

_____. **A negregada instituição:** os capoeiras do Rio de Janeiro 1850-1890. Rio de Janeiro. Secretaria Municipal de Cultura, Departamento Geral de Documentação e Informação Cultural, Divisão de Editoração, 1994.

TORRES, Carlos Alberto. **Democracia, educação e multiculturalismo:** dilemas da cidadania num mundo globalizado. Petrópolis: Vozes, 2001.

TOSI, Guisppe. História conceitual dos direitos humanos. In: TOSI, Guisppe (org.). **Direitos humanos:** história, teoria e prática. João Pessoa: Editora Universitária/UFPB, 2005, pp. 99-125.

VIEIRA, Luiz Renato. **O jogo da capoeira.** 2. ed. Rio de Janeiro: Sprint, 1998.

WACQUANT, Loïc. **As prisões da miséria.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

Artigos em Periódicos Acadêmicos

CHESNAIS, François. A “nova economia”: uma conjuntura específica da potência hegemônica no contexto da mundialização do capital. **Revista da Sociedade Brasileira de Economia Política.** n. 9, Rio de Janeiro, 2001. p. 53-85.

VASSALO, Simone Pondé. Capoeira e intelectuais: a construção coletiva da capoeira “autêntica”. **Estudos Históricos,** Rio de Janeiro, n.º 32, 2003. p. 1-20.

_____. Resistência ou conflito? O legado folclorista nas atuais representações do jogo da capoeira. **Campos - Revista de Antropologia Social,** América do Sul, vol. 7, n. 1, 2006. p. 71-82.

VIEIRA, C. R. & ASSUNÇÃO, M. R. Mitos, controvérsias e fatos: construindo a história da capoeira. **Estudos Afro-Asiático** (34), 1998. p. 81-121.

Artigos em Revistas

ABADÁ-CAPOEIRA. ABADÁ-Capoeira. **Revista Capoeira ABADÁ**, Rio de Janeiro, ago. 2005.

_____. Projetos e Campanhas. **Revista ABADÁ-Capoeira Magazine**, São Paulo, ano 1, nº 1, maio 2002. p. 17.

GRÃO MESTRE CAMISA-ROXA & MESTRE CAMISA. 10 questions: Grão Mestre Camisa-Roxa and Mestre Camisa. **ABADÁ TIMES: health, culture, art, philosophy**, nº 3 – Nova York: ACNYC Publications, verão de 2009. p. 32/33.

Jornais

ABADÁ-CAPOEIRA. Editorial. **Jornal da Associação Brasileira de Apoio e Desenvolvimento da Arte Capoeira**. Ano IX, nº 48. Rio de Janeiro: ABADÁ, ago. 2005. p. 5.

_____. Festival da arte da capoeira em harmonia com a natureza. **Jornal da Associação Brasileira de Apoio e Desenvolvimento da Arte Capoeira**. Ano XII, nº 55. Rio de Janeiro: ABADÁ, ago. 2009. p. 4.

Teses

FALCÃO, José Luiz Cirqueira. **O jogo da capoeira em jogo e a construção da práxis capoeirana**. Tese (Doutorado em Educação). Universidade Federal da Bahia. Salvador, 2004.

PASSOS NETO, Nestor S. **Jogo corporal e comunicultura**, a capoeira como fenômeno civilizatório com real aptidão comunicativa e transcultural. Tese (Doutorado em Comunicação). Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2001.

Literatura de Cordel

GARCIA, Victor Alvim Itahim “Lobsomem”. **Mestre Camisa: 50 anos de lutas e vitórias**. Rio de Janeiro: ABADÁ-Capoeira, 2005.

Entrevista

ENTREVISTA. José Tadeu Cardoso Carneiro “Mestre Camisa”, realizada a 23 mar. 2010. No município de Cachoeira de Macacu, Rio de Janeiro.

Sítios da Internet

ABADÁ-CAPOEIRA, Associação de Apoio e Desenvolvimento da Arte Capoeira. Campanhas sociais. **Abada Capoeira**. Disponível em: <<http://www.abada.com.br>>. Acesso em: 26 out. 2008.

ABADÁDC, ABADÁ-Capoeira Washington DC. **Abadá-Capoeira DC ajudando o Haiti**. Disponível em: <<http://www.abadadc.com/paginas/social/haiti10/haiti10.html>>. Acesso em: 01 mai. 2010.

_____. **Mestrando Apache**. Disponível em: <<http://www.abadadc.com/paginas/conselho/apache.htm>, 2009>. Acesso em: 20 jan. 2010.

ABADÁSP. **Capoeirista Sangue Bom**. Disponível em: <http://www.abadasp.com.br/index.php?option=com_content&view=article&id=114%3Acapoeirista-sangue-bom&catid=16%3Acampanha&Itemid=34>. Acesso em: 20 jan. 2010.

AFRO-REGGAE. **Domingo (28/03), conexões urbanas no Multishow traz “porrada social”**. Disponível em: <<http://www.afroreggae.org.br/2010/03/24/domingo-2803-conexoes-urbanas-no-multishow-traz-porrada-social/>>. Acesso em: 20 mar. 2010.

_____. **Nossa história**. Disponível em: <<http://www.afroreggae.org.br/institucional/nossa-historia/>>. Acesso em: 20 mar. 2010.

BRASIL, Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. **Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial**. Disponível em: <<http://portal.iphan.gov.br/portal/montarDetalheConteudo.do?id=12308&sigla=Institucional&retorno=detalheInstitucional>>. Acesso em: 26 out. 2008.

CAPOEIRA BRASIL. **História do capoeira Brasil**. Disponível em: <<http://www.grupocapoeirabrasil.com.br/grupo.html>>. Acesso em: 23 jan. 2010.

CAPOEIRA CIDADÃ. **O projeto**. Disponível em: <<http://www.capoeiracidada.org.br/projeto.html>>. Acesso em: 20 mar. 2010.

CAPOEIRA LUANDA. **O capoeira Luanda**. Disponível em: <http://www.capoeiraluanda.com.br/capoeira_luanda.html>. Acesso em: 23 jan. 2010.

CAPOEIRA, Nestor. A capoeira na globalização. **Revista de História da Biblioteca Nacional**, Rio de Janeiro, jul. 2008. Disponível em: <<http://www.revistadehistoria.com.br/v2/home/?go=detalhe&id=1853>>. Acesso em: 10 dez. 2009.

FALCÃO, J. L. C. A capoeira é do Brasil? A capoeira no contexto da globalização. In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL EDUCAÇÃO INTERCULTURAL, MOVIMENTOS SOCIAIS E SUSTENTABILIDADE, 3., e COLÓQUIO DA ASSOCIATION POUR LA RECHERCHE INTERCULTURELLE (ARIC) NA AMÉRICA LATINA, 1, 2006, Florianópolis. **Anais ...**Florianópolis: CED/UFSC, 2006. p. 01 – 12. ISBN: 85-87103-32-6. Disponível em:<<http://www.rizoma3.ufsc.br/textos/344.pdf> >. Acesso em: 10 out. 2009.

FSM, Fórum Social Mundial. **Carta de princípios do fórum social mundial**. Fórum social mundial, 07 mar. 2002. Disponível em: <http://www.forumsocialmundial.org.br/main.php?id_menu=4_2&cd_language=1>. Acesso em: 29 mai. 2009.

NZINGA. Grupo **Nzinga de capoeira angola**. Disponível em: <<http://www.nzinga.org.br/incab/nzinga.htm>>. Acesso em: 20 jan. 2010.

PROJETO KIRIMURÊ. O que é o Projeto Kirimurê?. Disponível em: <http://translate.googleusercontent.com/translate_c?hl=pt-BR&sl=en&u=http://www.projetokirimure.org/about.php&prev=/search%3Fq%3Dgrupo%2Bcapoeira%2BUCA%26hl%3Dpt-BR%26sa%3DG%26prmd%3Dv&rurl=translate.google.com.br&usg=ALkJrhihtdHb7EEBDDiw6Wcq1UieQ_BGvQ>. Acesso em: 23 jan. 2010.

UCA, United Capoeira Association. **UCA – Berkeley**. Disponível em: <http://translate.googleusercontent.com/translate_c?hl=pt-BR&sl=en&u=http://www.capoeira.bz/uca.html&prev=/search%3Fq%3Dgrupo%2Bcapoeira%2Bmestre%2Bacordeon%26hl%3Dpt-BR&rurl=translate.google.com.br&usg=ALkJrhhUFAjgU_1bfWsjqyJ5efwSmU4kKg>. Acesso em: 20 jan. 2010.

ANEXOS

ROTEIRO PARA ENTREVISTA SEMI-ESTRUTURADA

Período: MARÇO DE 2010

Pesquisador: Saulo de Tarso Gambarra da Nóbrega

A entrevista, inicialmente, preocupa-se em traçar o perfil pessoal do sujeito entrevistado através da exposição de uma breve biografia deste sujeito. Contudo, o nosso propósito também busca dialogar com outros eixos: memória, identidade, globalização, alteridade, direitos humanos.

Nossa preocupação, apesar de nosso trabalho de enquadramento da memória¹⁶⁸, tenta estabelecer uma reconstrução histórico-biográfico da capoeira a partir do olhar e das vozes desse sujeito, o que possivelmente nos municiará das possíveis contribuições que os processos educacionais de socialização em/para os direitos humanos, presentes nos Festivais Internacionais de Capoeira promovidos pela ABADÁ-Capoeira, podem concorrer na/para construção e defesa de uma cultura cotidiana dos direitos humanos.

O método de avaliação qualitativa será combinado com observações participantes na entrevista semi-estruturada, através das quais procuraremos valorizar o debate entre o sujeito entrevistado, observando e registrando suas ações. O percurso proposto pelo pesquisador, na condição de mediador, não se aterá irrestritamente ao modelo abaixo estruturado, mas servirá de norte para possíveis adaptações às perguntas.

CARACTERIZAÇÃO DOS SUJEITOS DA ABADÁ-CAPOEIRA:

Nome completo e apelido:

Local e data de nascimento:

Escolaridade:

Qual é a corda que possui dentro sistema de graduação proposto pela ABADÁ-Capoeira? O que ela representa para o grupo?

ENTREVISTA

1- Memória Permanente

Fale um pouco sobre sua trajetória na capoeiragem:

¹⁶⁸ POLLAK, Michael. Memória e identidade social. **Estudos Históricos, Rio de Janeiro**. Vol. 5, n. 10, 1992, p. 200-212. (1992, p. 6).

Dê suas impressões se há ou não diferença entre a capoeira “antiga” e a “contemporânea”? Já ouviu falar de globalização? Você acredita que este fenômeno contribuiu ou contribui para manter ou para desfazer esta diferença, na atualidade? Por que?

2- Globalização e identidade

No seu entender, o quê ou quais motivos contribuíram para a expansão da capoeira no exterior? Você enxerga o fenômeno da globalização como um dos responsáveis pela disseminação da capoeira pelo exterior? De que maneira ou de quais maneiras este fenômeno contribuiu ou contribui para o deslocamento da capoeira pelo exterior?

O grupo ABADÁ-Capoeira representa, no universo da capoeiragem, um dos maiores grupos de capoeira do mundo. A que ou a quem você atribui esta afirmação?

Como a capoeira, representação de uma cultura subalterna e marginalizada, ou seja, uma tradição escrava, mantêm-se nos dias atuais? E a globalização contribui para esta permanência ou não? De que forma?

3- Direitos humanos, alteridade e capoeira

Já ouvi falar dos direitos humanos? Que ou quais significados você atribui a esta expressão quando a ouve?

No sítio da ABADÁ-Capoeira vimos que o grupo preocupa-se em: “contribuir para a formação dos valores humanos e étnicos baseados no respeito, na socialização e na liberdade, por meio de trabalhos que valorizam a cultura brasileira, tudo isso buscando fortalecer e engrandecer o capoeirista em seu caráter, dignidade e valorização pessoal”. Com base nesta afirmação, qual é o papel da ABADÁ-Capoeira perante a sociedade? Que tipo de trabalho o grupo desenvolve para alcançar estas finalidades?

Vimos, também no sítio da ABADÁ-Capoeira, que o grupo desenvolve, autonomamente, diversas ações de mobilização sócio-educacional. Quais são os propósitos destas ações? Que resposta ou respostas a ABADÁ-Capoeira oferece à sociedade ao implementar tais ações? Na sua opinião, direitos humanos e capoeira podem ser aproximados? De que maneira?

Bienalmente, a ABADÁ-Capoeira realiza os Festivais Internacionais da arte capoeira: qual ou quais o(s) propósito(s) do grupo ao promover tais festivais? E por que são Festivais Internacionais e, não apenas nacional? Dentro do que já foi perguntado anteriormente, é possível relacionar esta proposta da ABADÁ-Capoeira com a globalização?

Por fim, os Festivais Internacionais da arte capoeira podem ser compreendidos como processos educativos de socialização dos direitos humanos? Por que?

**INTEGRA DAS MÚSICAS DO CD DA ABADÁ-CAPOEIRA:
CAMPANHAS SOCIAIS**

O berimbau pede paz (Lobisomem e Camisa)

Meu berimbau pede paz
Sem violência, sem guerra
Meu berimbau pede paz
Pra todos os povos da terra

**Meu berimbau pede paz
Sem violência, sem guerra
Meu berimbau pede paz
Pra todos os povos da terra**

Vamos jogar capoeira
Unidos num só ideal
Um mundo melhor para todos
Pede paz meu berimbau

É hora da humanidade
Se unir e dar as mãos
Porque Deus é nosso pai
E somos todos irmãos

Peço paz para a cidade
Do Rio de Janeiro
Peço paz pelo Brasil
Peço paz pro mundo inteiro

Vamos lutar para a paz
Reinar na terra inteira
Mas numa luta bonita
Como a nossa Capoeira

É a Abadá-Capoeira
Cantando pedindo paz
Vêm também cantar com a gente
Porque paz nunca é demais

Capoeira e ecologia (Lobisomem e Cebolão)

A Capoeira
Em harmonia
Com a Natureza
E a Ecologia

A Capoeira

**Em harmonia
Com a Natureza
E a Ecologia**

Eu preciso de madeira
pra fazer meu berimbau
não desmate a Mata Atlântica
a Amazônia e o Pantanal

Eu preciso de ar puro
para poder respirar
não destrua a fauna, a flora
nem polua o nosso mar

Pare pra pensar
o que pode acontecer
se daqui a algum tempo
faltar água pra beber

Se você é capoeira
tem malícia e malandragem
selecione o seu lixo
pra fazer a reciclagem

E gingando pelo mundo
meu canto vai ecoar
pra salvar nosso planeta
faça como a ABADÁ

O jogo contra a aids (Cafeína)

Com a Capoeira
Vamos vencer
Dando rasteira
No vírus H.I.V.

**Com a Capoeira
Vamos vencer
Dando rasteira
No vírus H.I.V.**

Use sempre camisinha
cuidado com a transfusão
a agulha descartável
é a melhor solução

A droga é perigosa
a AIDS é traiçoeira
se você não se cuidar

pode levar uma rasteira

Aperto de mão não pega
abraçando também não
acabe com o preconceito
ajudando seu irmão

Quem é soro positivo
tenha mais perseverança
o jogo não acabou
ainda existe uma esperança

E você que é mamãe
seja sempre consciente
tome o remédio certo
pro filho que está no ventre

E você que é capoeira
quero ver você entrar
nesse jogo contra a AIDS
junto com a ABADÁ

E pra finalizar
meu amigo meu irmão
ABADÁ vem alertando
que o remédio é a prevenção

Capoeirista sangue bom (Cebolão)

Eu dôo sangue
Vem você também doar
Amanhã é outro dia
Você pode precisar

**Eu dôo sangue
Vem você também doar
Amanhã é outro dia
Você pode precisar**

Meu mano amigo
se você é capoeira
sua ginga e rasteira
faz o povo delirar

A doação
é feita de coração
energia camarada
pode salvar um irmão

Agora escute
vem com a gente salvar vidas
faz parte do dia a dia
na campanha da ABADÁ

Zero pra fome (Perninha)

A paz é dez
A fome é zero
Pro Brasil e pro mundo
É isso que eu quero

**A paz é dez
A fome é zero
Pro Brasil e pro mundo
É isso que eu quero**

Chega de miséria
chega de pobreza
quero alegria
vai embora tristeza

Berimbau já pediu paz
e não silenciou
vamos lutar contra a fome
com respeito e amor

Num país tão belo
com tanta riqueza
não pode faltar
comida na mesa

É hora do homem
ter mais consciência
pra acabar com a fome
e toda a violência

Capoeira contra a dengue (Mestre Camisa, Lobisomem e Cebolão)

Na dengue eu dou
uma rasteira
eu tô na luta
no jogo da capoeira

**Na dengue eu dou
uma rasteira
eu tô na luta
no jogo da capoeira**

É melhor se prevenir
que depois remediar
pois o mosquito da dengue
pode até te derrubar

Abra o olho camarada
fique atento meu amigo
água limpa e parada
pode ser um grande perigo

Não deixe água parada
no fundo do seu quintal
pois a dengue é perigosa
e ela pode ser mortal

Vem também pra esta luta
não fique de brincadeira
no combate contra a dengue
com a ABADÁ-CAPOEIRA

Chegou o inverno (Escurinho)

Chegou o inverno
Abra seu coração
Doando um agasalho
Pra esquentar o seu irmão

**Chegou o inverno
Abra seu coração
Doando um agasalho
Pra esquentar o seu irmão**

No mês de julho
o inverno já chegou
velhos, crianças na rua
sofrendo sem cobertor

O frio é coisa séria
e na madrugada aperta
vem sereno, vem geada
faça hoje a coisa certa

Na ginga e na rasteira
o frio vou espantando
na roda de capoeira
com firmeza eu vou cantando

Dê uma olhada em casa

ache uma roupa usada
ou compre uma roupa nova
e traga pra ser doada

E as pessoas
que não tem onde morar
imaginem nesse frio
o que elas vão passar

Sou ABADÁ
penso em ajudar
na campanha do agasalho
também vou participar

Preserve seu pulmão (Boa voz)

Que coisa boa
É o ar puro
Preserve sempre
Seu pulmão para o futuro

**Que coisa boa
É o ar puro
Preserve sempre
Seu pulmão para o futuro**

Você fumante
que está pensando em parar
praticando a capoeira
você consegue deixar

Não vai dar certo
gingar e fumar
pois eu nunca vi ninguém
chupar cana e assobiar

A minha avó
fumou demais
e o que sobrou
tá lá no "Jardim da Paz"

E meu avô
já tá bolado
tirou uma chapa
do pulmão enfumaçado

Já viu fumante
subindo morro
antes do meio

já está pedindo socorro

Prezado amigo
preste atenção
cigarro mata
e dá câncer no pulmão

Educação no trânsito (Perninha)

Sinal tá verde
Pode passar
Sinal vermelho
Não vá avançar

**Sinal tá verde
Pode passar
Sinal vermelho
Não vá avançar**

Dirija sempre
com muita atenção
não bote sua vida
na contra mão

ABADÁ receita
pra sua vida
nunca misture
direção e bebida

No banco da frente
não vai criança
todos usam cinto
de segurança

Respeite o pedestre
quando ele vier
hoje você está de carro
amanhã a pé

ABADÁ-CAPOEIRA
ajuda a educar
prudência no trânsito
não pode faltar

A droga é uma doença (Cebolão)

A droga é uma doença
De dependência

A droga não é legal
Que nem se pensa

**A droga é uma doença
De dependência
A droga não é legal
Que nem se pensa**

Só de pensar
eu já tô ficando doido
não me venha com essa onda
que a droga não faz mal
tu fica lento
ainda fica de bobeira
toma golpe e rasteira
quando toca o berimbau

Só de pensar
eu já tô ficando doido
não me venha com essa onda
que a droga não faz mal
o teu pulmão
fica cheio de fumaça
o teu cheiro é uma desgraça
e o câncer é mortal

Só de pensar
eu já tô ficando doido
não me venha com essa onda
que a droga não faz mal
fica doente
tira zero na escola
é ruim de capoeira
e também ruim de bola

Só de pensar
eu já tô ficando doido
não me venha com essa onda
que a droga não faz mal
é hospital,
prisão ou cemitério
o destino de quem usa
essa bomba mundial

Capoeira pelo desarmamento (Lobisomem)

Capoeira vem
Pro jogo vem
Pelo desarmamento

Vem você também

**Capoeira vem
Pro jogo vem
Pelo desarmamento
Vem você também**

Capoeira vem
vem na cadência
vamos desarmar
toda a violência

Capoeira chama
a todo momento
vem também pro jogo
do desarmamento

Você não precisa
de armas de fogo
então se desarme
e vem pro nosso jogo

Nossa grande arma
é a amizade
nós queremos paz
pra humanidade

Capoeira luta
luta pela paz
um mundo sem armas
vai ser bom demais