

## MANDINGA: NOTAS ETNOGRÁFICAS SOBRE A UTILIZAÇÃO DE SÍMBOLOS ÉTNICOS NA CAPOEIRAGEM

TRAVASSOS, SONIA DUARTE

97ST0211

Gostaria de começar contando a vocês o que ouvi de alguns mestres de capoeira, todos residentes no Rio de Janeiro: o primeiro deles tem em torno de cinquenta anos, é branco, professor universitário, joga capoeira segundo ele há quarenta anos, tem um grupo mais ou menos estável de cerca de vinte e poucos alunos, majoritariamente brancos também, com os quais ele treina todas as noites. Ele me diz em tom meio professoral, já pela terceira ou quarta vez, que é para que eu não me esqueça da influência do elemento mouro na capoeira. Ele faz um gingado rápido com o corpo para um lado e para o outro, flexionando pernas e braços, e continua me dizendo que o sangue mouro teria sido o responsável pela vinda para o Brasil das tradições do português e do africano. E recusando veementemente qualquer participação dos baianos na criação do jogo/luta, ele atribui às cidades do Rio de Janeiro e Recife, sua cidade natal, o status de berços da capoeiragem. O segundo tem trinta e poucos anos, é negro, vive exclusivamente do trabalho com a capoeira, que pratica desde menino, dá aulas três vezes por semana para um grupo de cerca de trinta alunos, em sua maioria, mas não exclusivamente, brancos, e também em um colégio particular. Praticamente todos os dias, às vezes de modo sério, numa espécie de preleção aos treinos, mas mais frequentemente através de brincadeiras jocosas com os alunos, ele reafirma aquilo que chama de as origens afro-negras da capoeira. Ele me diz que a Bahia, estado onde nasceu, é o lugar aonde teriam se formado os grandes mestres do passado. Sem dúvida, para ele, a capoeira está direta e inexoravelmente ligada à tradição cultural trazida pelos escravos africanos. Há ainda um terceiro mestre, de seus quase cinquenta anos, branco, engenheiro, cujo grupo de alunos, que talvez chegue a uns cinquenta, é sensivelmente mais negro, se comparado com os grupos anteriores. Eles treinam três vezes por semana à noite. A referência à influência da cultura africana na formação da capoeira aparece explicitada nas falas do mestre para seus alunos, praticamente em todas as aulas. Mas ele faz questão de frisar que a capoeira é coisa brasileira, que ela não foi trazida para o Brasil pelos escravos, mas sim que teria nascido aqui sob a influência de diversas tradições trazidas da África.

Esses exemplos me parecem bastante representativos da variedade de combinações que se pode fazer, e efetivamente isso acontece, em torno da capoeira, das suas origens e da sua história. Eles não esgotam, absolutamente, as muitas possibilidades de utilização dos mais diversos signos e símbolos na tentativa de se construir e sustentar, de alguma forma, dentro dos grupos, uma certa comunhão étnica, nas palavras de Weber(1).

A busca de origens é um tema, sem dúvida alguma, privilegiado nas rodas de capoeira. A mama África, essa terra quase mítica situada além-mar, surge como um importante reservatório de signos e símbolos utilizados nas incessantes tentativas de construção de identificações de caráter étnico. Mas o jogo de empréstimos e releituras dos traços culturais que eles estabelecem, seja com a África ou não, nunca está dado de antemão. As especulações acerca do berço de nascimento da capoeira geram muitos e variados mitos de origem, lealdades ideológicas e genealogias compartilhadas, mas também, por outro lado, acaloradas discussões, oposições e mesmo inimizades. Da mesma forma, o nível de adesão aos diferentes ideários que cercam a capoeira varia enormemente, não apenas entre os mestres, mas também entre seus alunos.

O que eu vou tentar fazer aqui é justamente tentar dar algumas indicações de como os indivíduos e os grupos com os quais eu estou trabalhando se organizam e se relacionam, em termos sociológicos, e mais especificamente étnicos, e como eles pensam e expressam suas idéias acerca da capoeira, tudo isso a partir do meu material etnográfico, de material de jornais e revistas, e também a partir de alguns trabalhos já realizados sobre esse tema ou sobre temas afins.

Leila Mezan Algrant(2), no seu trabalho sobre crimes urbanos no período entre a chegada da família real em 1808 e os momentos que antecederam a independência em 1822, mostra como já naquela época a prática da capoeiragem, sobretudo entre os negros escravos e libertos, que trabalhavam na cidade, se constituía como um dos mais fortes motivos de prisões e açoitamentos. Os capoeiras, sozinhos ou em grupos, e muitas vezes armados com navalhas ou porretes, criavam nos ambientes públicos situações que misturavam um tanto indefinidamente festa, brincadeira, disputa, enfrentamento, duelo e política, gerando com frequência uma imagem aterrorizante de si mesmos. A capoeira era considerada crime contra a ordem pública e estava, sem

dúvida, estreitamente associada à população negra. Eu não vou entrar aqui na discussão de se ela era uma forma de resistência ao sistema escravista ou não. O fato é que ela foi gerada inicialmente por parcelas da população negra e tinha um forte componente de luta.

Algumas poucas décadas depois, a partir mais ou menos da segunda metade do século XIX, esse quadro foi, aos poucos, tomando outra forma. Os trabalhos como o do Antonio Liberac Pires, o do Carlos Eugênio Soares e o do Luís Sérgio Dias(3), só para citar alguns exemplos, mostram como a capoeiragem foi mudando gradativamente seu perfil sociológico. Tendo se desenvolvido em meio à cultura popular negra de rua ela passou a trazer a si, então, não somente os negros mas toda sorte de pobres urbanos, negros, brancos e mestiços. Foi nessa época, na segunda metade do século XIX, que ganharam força os bandos ou maltas de capoeiras com as suas disputas internas, por vezes bastante violentas, e com demarcações territoriais da cidade.

Nessas seis últimas décadas do nosso século, mais exatamente de 1937 para cá, que marcam a volta da capoeira à legalidade, podemos perceber cada vez mais e com maior nitidez os diferentes matizes nos usos e significados atribuídos à capoeira por segmentos sociológica e etnicamente bastante diferenciados da população. O que faz dela um fenômeno social extremamente instigante de se estudar é que sobretudo a partir da década de 80 a capoeira tem alargado enormemente a sua presença, não apenas em todas as camadas da sociedade brasileira, mas também em muitas outras cidades espalhadas pelo mundo. Atualmente, segundo uma avaliação, possivelmente não muito precisa e que ainda necessita de dados mais confiáveis, do presidente da Confederação Brasileira de Capoeira, ela estaria presente em 48 países. Da mesma forma, e acompanhando esse boom, o interesse por estudos mais aprofundados acerca da capoeiragem, quer em termos acadêmicos ou não, vem crescendo significativamente no mesmo período e apontando para as novas formas que a capoeira tem assumido e para as ressignificações permanentes que ela, enquanto um fenômeno cultural, tem sofrido.

As falas dos mestres a respeito das origens da capoeira, que eu trouxe para vocês no início dessa comunicação, fazem parte de, digamos assim, filosofias distintas da capoeiragem. Os mestres são uma espécie de mediadores em torno dos quais firmam-se lealdades e hierarquias, mais ou menos estreitas ou rígidas, não apenas dos alunos em relação a eles, mas também de determinados agrupamentos de mestres em relação a uma dessas formas de se conceber a capoeira. São eles, em última instância, que constróem discursos capazes de alinhar visões de mundo, estilos de vida e modos de percepção e construção da realidade aparentemente díspares, como, por exemplo, levar um saber e uma prática que nasceu em meio à população negra e escrava, há talvez uns tres séculos, para as camadas brancas e elitizadas da população dos dias de hoje. É evidente que uma tal transposição não se faz senão através de uma lógica sócio-cultural sobre a qual é preciso indagar. Dividir a mesma roda de capoeira não quer dizer que o peso e o significado atribuídos a ela ou que a forma de expressá-la, seja sequer semelhante. É um pouco sobre as diferentes maneiras de conceber e expressar a capoeira entre negros e brancos que nós estamos falando.

Tanto na hora de se classificar a capoeira, como de contar a sua verdadeira história, as possibilidades são muitas. A maneira de se enunciar a filiação a uma filosofia da capoeira tem vários canais de expressão como, por exemplo, as músicas que dão ritmo aos jogos, as roupas que são utilizadas, os locais escolhidos para os treinos privados e para as rodas públicas, os apelidos dados aos capoeiristas, os instrumentos musicais e etc. O caso das músicas é muito interessante porque, a princípio, é possível jogar capoeira apenas ao som dos instrumentos ou, em última hipótese, no silêncio. Mas a música não só facilita a cadência dos movimentos como, ao possuir uma letra para ser cantada por todos, parece promover uma certa coesão do grupo. Os mestres, de um modo geral, estão o tempo todo chamando a atenção dos que estão na roda para que é preciso bater palmas e cantar para que a energia da roda não se perca. As letras mais neutras, ou aquelas cujo significado original já não está tão claro hoje em dia, podem ser ouvidas em qualquer roda. Outras, na verdade a grande maioria, que expressam claramente louvores à Bahia, aos famosos mestres baianos Bimba e Pastinha, ambos negros, aos capoeiristas ilustres do folclore da capoeira, em sua maioria também negros, ou ainda, aquelas que são também cantadas nas casas de cultos afro-brasileiros, não são ouvidas indiscriminadamente em qualquer grupo. Os mestres que enfatizam mais o componente étnico negro da capoeira costumam puxar muito mais esse tipo de cantiga.

Essa energia ou axé, de que eles falam, nos remete, aliás, à primeira de uma série de homologias estruturais que, guardados os devidos cuidados, talvez possam ser estabelecidos entre os rituais das chamadas religiões afro-brasileiras e outros produtos culturais de origem negra. Não posso dizer que essa energia ou axé tem qualquer componente religioso, mas creio que seja possível estabelecer alguns paralelos em termos da forma entre esses diferentes rituais. Tem sido curioso observar, inclusive, que quanto mais os membros de um determinado grupo pertencem às camadas mais elitizadas e, por conseguinte, mais brancas da população, mais a capoeira aparece como um bem cultural isolado. Por outro lado, entre os indivíduos mais pobres e mais negros, a tendência é que ela seja praticada pelo menos junto com o maculelê e o samba de roda. Mas, vejam bem que eu falei apenas em tendências, e acho importante inclusive dar como contra-exemplo o caso daquele mestre negro que dá aulas para alunos quase em sua totalidade brancos e filhos de camadas médias e altas, mas que incluí, por conta própria, no meio das aulas de capoeira o maculelê. Ele tem claramente definido para ele, e explicita isso sempre que pode, que é preciso divulgar a cultura negra. Eu ainda não sei como os alunos vêem isso, mas o clima dos treinos dele me parece um tanto diferente daquele que eu pude presenciar, por exemplo, numa roda em Acari, aonde quase todos eram negros e certamente a maioria vivia uma situação de pobreza. A capoeira acabou depois de horas e a roda sequer se desfez, sendo imediatamente invadida pelos rapazes que dançaram o maculelê e ato contínuo foi tomada pelo samba de roda de homens e mulheres.

O caso das roupas é também muito curioso porque o que eu tenho visto <sup>3</sup>/<sub>4</sub> e novamente enfatizo que estou falando de tendências e não de práticas cristalizadas, do mesmo modo que não estou vendo os grupos como blocos monolíticos, sem diferenciações internas <sup>3</sup>/<sub>4</sub> é que os grupos majoritariamente brancos e mais elitizados costumam dar menos atenção à essa questão de uniformes para a prática da capoeira. Há como que a produção de um estilo entre eles que procura demonstrar uma certa despreocupação com a indumentária e, assim, o uso de roupas bem largas, surradas ou sem bainha é bastante comum. A capoeira, nessa vertente, faz farte de uma certa cultura alternativa, de resistência ao sistema, como me disse um dos mestres.

Já entre os grupos que valorizam mais o componente étnico negro, essa preocupação visivelmente se acentua e as pessoas usam mais aquelas calças brancas de cós baixo, o abadá, e camisetas com estampas dos seus próprios grupos. Novamente cito o mestre negro de que falei há pouco, que ao chamar os alunos para uma festa no Pier Mauá, para a qual ele fora convidado a apresentar capoeira e maculelê, disse: Tem que rolar um branco; sapato, tênis, blusa pra dentro; uma roupa chinfreira legal. A hipótese para mim aqui é que a capoeira é tanto mais levada à sério, tanto maior é o investimento nos treinos e também na boa apresentação de si, quanto maior é a possibilidade de mobilidade e ascensão por parte dos que estão mais embaixo na escala social. E a capoeira oferece fartos exemplos nesse sentido.

Vou terminar, então, com o termo que dá título a esse trabalho: a mandinga <sup>3</sup>/<sub>4</sub> deixando os outros tópicos através dos quais é possível se comparar os grupos na capoeira para um outro momento. Esse topônimo de origem africana significa, no seu sentido mais lato, feitiço, feitiçaria. Quando ele foi incorporado à capoeira eu não sei dizer, mas o fato é que nela esse significado parece ser completamente diferente nos dias de hoje. Na capoeira, a mandinga como que resume certas qualidades, definidas por eles de modo não muito rígido, como ginga, manemolência, malícia, esperteza e malandragem.

Bom jogador, jogador mandingueiro, eles me dizem, é aquele que mostra ao adversário que poderia tê-lo atingido e que não o fez porque não quis. É como se os capoeiristas estivessem o tempo todo fazendo de conta que bateram e derrubaram sem, no entanto, nunca tê-lo feito. Quem assiste somente aos treinos tem a clara impressão de que os alunos estão sendo preparados para a briga, para o enfrentamento. Mesmo nas versões menos agressivas, ensina-se golpes. A aparente contradição surge quando se assiste ao encontro dos capoeiristas numa roda, seja ela pública ou privada, pois, nesse momento, ocorre justamente a evitação do confronto. Algumas poucas vezes, de caso pensado ou não, pode até acontecer de alguém não conseguir evitar e aplicar de fato um golpe no adversário, mas isso, em muitas rodas que eu tenho frequentado, costuma ser bastante criticado.

Vou lembrar a vocês de pelo menos dois casos bem recentes de mortes ocorridas em rodas de capoeira, uma em Petrópolis <sup>3</sup>/<sub>4</sub> região serrana do estado do Rio <sup>3</sup>/<sub>4</sub>, em outubro do ano passado, e outra em Marechal Hermes <sup>3</sup>/<sub>4</sub> subúrbio da cidade <sup>3</sup>/<sub>4</sub>, em abril desse ano. Um cronista da seção Show e Esporte do jornal A Notícia dos

dias 26 e 27 de outubro disse: Se a roda de capoeira realizada em Petrópolis, na semana passada, tivesse sido comandada por um Arthur Emídio de Oliveira ou por um João Grande, para citar apenas dois grandes mestres, não teria morrido ninguém, todos teriam participado, os convidados sairiam encantados (...) Frente ao exposto, valerá algumas indagações e reflexões: quando e onde ocorrerá o próximo acidente fatal? Quem é responsável por essa irresponsabilidade? As autoridades municipais? A segurança pública estadual? As ligas e a federação estadual de capoeira? Os órgãos governamentais ligados à cultura popular? (...) Não estará na hora de salvar a Capoeira dos maus capoeiras e, sobretudo, dos mestres sem maestria?.

No meu projeto inicial de pesquisa, eu cheguei a dizer que a mandinga parecia tratar-se de uma categoria central no complexo e dinâmico jogo de acusações que os capoeiristas mantêm entre si. É que dependendo das circunstâncias, do local e das pessoas envolvidas, eles recorrem a categorias acusatórias as mais distintas, sempre na busca da legitimação da capoeira que eles praticam ou dos capoeiristas envolvidos na questão. O que eles buscam é sempre aquilo que, naquele momento específico, parece conferir um caráter mais puro ou mais original a um determinado modo de se praticar a capoeira, ou aquilo que eles supõe atribuir a um capoeirista o verdadeiro saber sobre ela.

A manipulação de pares de oposições os mais diversos como, por exemplo, homens e mulheres, mestres e alunos, antigos e novatos, Zona Norte e Zona Sul, moderno e tradicional, Rio de Janeiro e Bahia, Brasil e estrangeiro ou brancos e negros, opõe diversos sub-grupos uns aos outros, podendo ficar apenas no discurso ou chegando mesmo, embora mais raramente, ao conflito explícito.

Essas oposições, absolutamente, não são estáticas. O nós e o eles na capoeira nunca estão dados a priori. Forçando um pouco, se vocês me permitem, seria algo análogo ao que observou Evans-Pritchard(4) com relação aos Nuer, quer dizer, essas oposições são definidas e redefinidas quase que a cada nova interação dos personagens. O mesmo sub-grupo pode num instante opor-se a outro acusando-o, por exemplo, de usar de violência e referindo-se a ele como um bloco monolítico e sem diferenciações internas; no instante seguinte, entretanto, os mesmos indivíduos ou alguns deles, podem fazer acusações a outros capoeiristas, envolvendo parte dos anteriores ou não, relativas, por exemplo, à capoeira praticada para turista ver, cheia de malabarismos e acrobacias. As alianças, assim, vão se construindo entre os grupos de uma forma mais ou menos dinâmica, embora se possa perceber, é claro, alguns laços mais permanentes.

Mas o ter ou não ter mandinga me parece uma oposição das mais interessantes que pode nos ajudar a pensar sobre alguma especificidade da capoeira. Como disse no meu projeto, a mandinga é um categoria acusatória que parece atuar através de um mecanismo em parte análogo ao do feitiço, estudado pela Profa Yvonne Maggie(5), que também atua como um operador lógico relacionando e classificando de forma hierárquica os indivíduos e os grupos metonimicamente, quer dizer, guardando contiguidade entre eles. A inversão ocorre no sentido de que no candomblé acusa-se o suposto feiticeiro, enquanto na capoeira a acusação vai para quem não tem mandinga na roda de capoeira.

O que eles, os mestres, ensinam é para que os alunos sejam mandingueiros no jogo. Vejam bem que eu disse jogo, não luta. É aqui que parece estar o outro lado da mesma moeda, por mais paradoxal que pareça. Porque se tem uma coisa que a mandinga faz é dar um significado de jogo à velha luta. Se de um lado temos uma figura de significação metonímica que separa e põe cada qual no seu lugar, de outro, parece que estamos diante de uma metáfora, posto que a mandinga, ao apontar para o encontro lúdico e não para o enfrentamento direto, iguala-os todos uns aos outros e assemelha, assim, a capoeira a um jogo.

Quer dizer, me parece que num certo sentido, e me dando aqui a liberdade para fazer uma certa viagem, as rodas de capoeira dramatizariam sempre a seguinte questão: quem está na minha frente é um Outro; eu o líquido, ainda que isso signifique apenas ridicularizá-lo com uma rasteira, ou interajo com essa diferença, e ninguém derruba ninguém? As rodas públicas de capoeira, que acontecem todos os finais de semana em diversos pontos da cidade, mostram muito bem isso. Os momentos de alegria e diversão na roda são intercalados por outros de extrema tensão, aonde se espera, às vezes, que o pior ocorra. Mas já aprendi que, em geral, é apenas uma alegoria, porque, na maioria absoluta das rodas, nada de grave acontece. Agora, o que essa alegoria tantas vezes repetida pode nos dizer sobre as relações entre brancos e negros no Brasil, sobre a sociedade brasileira como um todo, ou sobre os dilemas que o encontro com a alteridade provoca, isso eu ainda não sei.

## NOTAS

1. Weber, Max. Relações comunitárias étnicas. In  $\frac{3}{4}$ . Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva. Brasília: Editora UnB, 1991.
2. Algranti, Leila Mezan. Slaves crimes: the use of police power to control slave population of Rio de Janeiro. Luso Brazilian Review. Salvador, 25(1), 1988.
3. PIRES, Antonio Liberac Cardoso Simões. Capoeiras, os guerreiros das ruas: a repressão aos capoeiras no Rio de Janeiro no século XIX. Rio de Janeiro, IFCS/UFRJ, 1992; SOARES, Carlos Eugênio Líbano. A negregada instituição: os capoeiras no Rio de Janeiro, 1850-1890. Rio de Janeiro: Sec. Mun. de Cultura, Dept. Geral de Doc. e Inf. Cultural, Div. de Editoração, 1994; DIAS, Luiz Sérgio. Quem tem medo da capoeira? 1890-1904. Rio de Janeiro, IFCS/UFRJ, 1993.
4. Evans-Pritchard, E. Os Nuer. São Paulo: Perspectiva, 1978.
5. MAGGIE, Yvonne. Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.

Sonia Duarte Travassos  
Mestre e doutoranda pelo Programa de Pós-Graduação em  
Antropologia Social do Museu Nacional / UFRJ.  
Professora do Departamento de Sociologia e Política da Pontifícia  
Universidade Católica do Rio de Janeiro.

XXI Encontro Anual da ANPOCS