

A CAPOEIRA: DE "DOENÇA MORAL" À "GYMNÁSTICA NACIONAL"

*Letícia Vidor de Sousa Reis **

RESUMO: O significado social da capoeira, prática cultural de raízes negras, passa por transformações através das quais se pode perceber as diferentes leituras que a sociedade brasileira faz do lugar do negro: de obstáculo ao progresso da nação, pelo atavismo de "atraso" de que a raça é portadora a símbolo valorizado como expressão da originalidade da herança cultural nacional. Nesse artigo a autora, a partir da reconstituição das transmutações do significado social da capoeira entre finais do século XIX e princípios do século XX, indaga acerca do processo de higienização dessa luta negra, no qual se opera, paulatinamente, a metamorfose de um símbolo étnico em símbolo nacional.

PALAVRAS-CHAVE: Antropologia e História, capoeira, Identidade Étnica, negro, cidadania.

A existência da capoeira parece remontar aos quilombos brasileiros da época colonial, quando os escravos fugitivos, para se defender, faziam do próprio corpo uma arma. Não há indicações seguras de que a capoeira, tal qual a conhecemos no Brasil ainda hoje, tenha se desenvolvido em qualquer outra parte do mundo¹.

Como não existem pesquisas históricas a respeito da capoeira para os séculos XVI a XVIII, não é possível reconstruirmos o processo que levou ao deslocamento da capoeira do campo à cidade, o que deve ter ocorrido por volta do começo do século XIX, posto que datam desse período as primeiras referências históricas (até agora conhecidas) referentes aos capoeiras urbanos.

Embora sempre perseguida ao longo de todo o período imperial, será apenas em 1890 que a prática da capoeira se constituirá como um crime, permanecendo como tal até a década de 1930, quando será liberada pelo Estado Novo.

* Mestre em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo e Professora do Departamento de Ciências Sociais e História da Universidade Metodista de Piracicaba. É autora da dissertação *Negros e brancos no jogo da capoeira: a reinvenção da tradição*, apresentada no primeiro semestre de 1993.

1 Segundo o pesquisador norte-americano Robert Farris Thompson, há duas lutas negras caribenhas que guardam alguma semelhança com a capoeira brasileira: mani ou bombosa, de Cuba e Igya da ilha de Martinica ("Black Marcial Arts of The Caribbean" IN: *Review Latin American and Arts*, 37: 44-47, 1987).

O significado social dessa prática cultural de raízes negras se modifica, conforme se operam mudanças no lugar social do negro no interior da sociedade brasileira. Considerado em finais do século passado e princípios deste como principal entrave ao "progresso nacional", em virtude de sua "inferioridade atávica", o negro começará, pouco a pouco, a ser enaltecido como fator de originalidade nacional.

Em 1878, o chefe de polícia do Rio de Janeiro, imbuído dos pressupostos evolucionistas de sua época, considerava a capoeira como uma "doença moral que prolifera em nossa civilizada cidade". Porém, algum tempo depois, por volta de princípios do século XX, alguns intelectuais, preocupados com a própria viabilidade da nação brasileira e informados pelos princípios da medicina higienista que propugnava a ginástica como meio profilático para a "regeneração" da raça (físic, portanto, aos mesmos paradigmas científicos do chefe de polícia acima citado), verão na capoeira uma "lucta nacional" e uma "excellente gymnástica", cujo ensino deveria ser ministrado "nos colégios, quartéis e navios" de todo país.

A partir dos dados fornecidos pela (infelizmente) parca bibliografia existente sobre o assunto, analisei as mudanças que se produziram nas representações sociais em relação à capoeira e aos capoeiras (seus praticantes), procurando inferir as diferentes leituras que se fez do lugar do negro no interior da sociedade brasileira daquela época, seja na perspectiva da intelectualidade do período, seja na percepção que a elite branca tinha de seu "outro".

1. A heterogeneidade étnica e social dos capoeiras:

Quem eram os capoeiras que povoavam as ruas de algumas das principais cidades brasileiras no século passado – dentre elas, Rio de Janeiro, Salvador e Recife – e, a se julgar pela intensidade da perseguição que lhes foi feita, tanto medo impingiam às elites brasileiras no século passado? Os dados estatísticos por mim utilizados, extraídos dos trabalhos de autores que se basearam em fontes policiais, referem-se apenas à cidade do Rio de Janeiro e, ainda assim, limitam-se a períodos determinados (1850; 1857-58; 1870-71; 1878; 1885; 1889-1890)².

2 O historiador norte-americano Thomas Holloway, ao investigar as relações entre o sistema policial do Rio de Janeiro e a sociedade urbana no período do Império, destaca a repressão aos capoeiras (1989a e 1989b). Por sua vez, o cientista político Marcos Luiz Bretas (1991) analisa a campanha de extermínio dos capoeiras, empreendida pelas autoridades republicanas, tão logo se instalam no poder. Infelizmente, até o momento, não temos conhecimento de estudos do mesmo tipo que possam nos fornecer elementos acerca da capoeira de outras regiões brasileiras.

No período compreendido entre as primeiras décadas e a metade do século XIX, a capoeira parece configurar-se como uma atividade eminentemente escrava. Se observarmos o conteúdo dos decretos que punem os capoeiras, publicados entre 1821 e 1834, veremos que três deles aludem explicitamente aos "escravos capoeiras" (6/10/1822; 13/09/1824; 9/10/1824); outros três referem-se ao castigo dos açoites, mormente aplicado aos escravos (31/10/1821; 5/11/1821; 30/08/1824); por fim, os outros quatro decretos pedem providências sobre "negros chamados capoeiras" (5/11/1821), "pretos capoeiras" (17/04/1834), "capoeiras e malfetores" (27/07/1831; há uma nota explicativa nesse decreto esclarecendo que "capoeiras" era a designação dada aos negros que "viviam no mato e assaltavam passageiros") e capoeiras "suspeitos de andar armados" (17/04/1834; esse decreto diz respeito a uma acusação de assassinato feita contra um negro) (*Documentação Jurídica sobre o Negro no Brasil*, 1988: pp. 89,90,93,94,95,101,108.). Além disso, conforme constata o historiador Thomas Holloway, dentre as causas das prisões de cativos, a capoeiragem era uma das mais expressivas (HOLLOWAY, 1989b: p. 659).

Pouco a pouco porém, a partir de meados do século, embora escravos continuassem envolvidos, o espectro de praticantes de capoeira parece ter se ampliado, abarcando também libertos e pessoas livres. Não obstante, a prática da capoeira continuava a figurar entre os principais motivos das prisões. A capoeira aparece como o quinto motivo de prisão na carceragem da polícia militar do Rio de Janeiro no ano de 1862 (138 capoeiras presos em 2.946 prisões) e é a oitava razão alegada na cadeia da polícia civil do Rio de Janeiro no mesmo ano (404 capoeiras presos num total de 7.290 prisões) (HOLLOWAY, 1989b: pp. 655,656). Embora aqui os dados não nos forneçam a distinção entre os capoeiras livres, libertos e escravos, é reveladora a alta incidência de detentos, cujo motivo de prisão é a prática da capoeira, encarcerados numa prisão que não é exclusiva para escravos.

No entanto, além dessa tendência ao incremento de capoeiras entre livres e libertos, verificada desde pelo menos as décadas de 50 e 60, os dados nos revelam algo no mínimo surpreendente: a forte presença de capoeiras brancos, dentre os quais muitos europeus. Os dados coletados por Marcos Luiz Bretas atestam um nítido "embranquecimento" da capoeira, a partir da década de 1880 (BRETAS, 1991: p. 242).

Dessa forma, ao contrário do que se poderia pensar, a capoeira, pelo menos a partir das últimas décadas do século passado, não estava mais restrita a negros e pobres, estendendo-se também aos brancos e até mesmo àqueles pertencentes a grupos mais influentes. Dentre os brancos praticantes

de capoeira, alguns eram provenientes das camadas mais abastadas da população carioca. O caso mais ilustrativo dessa ligação da elite da época com a capoeira é o de José Elísio dos Reis, conhecido como Juca Reis, filho do conde de Matosinhos – figura notória da colônia portuguesa de então – cuja prisão constitui um dos episódios mais famosos da repressão à capoeiragem, pois quase gerou uma crise ministerial na recém-proclamada República.

Aqui, como se vê, os dados nos colocam diante de uma aparente contradição posto que, ao mesmo tempo em que avançamos em direção à criminalização da capoeira, nos deparamos com um significativo aumento de pessoas livres e brancas envolvidas com sua prática. Ou seja, no momento em que o negro transforma-se, paulatinamente, de "problema social" em "problema nacional", conforme veremos, assistimos a um movimento de inversão na capoeira, que se expressa na forma de um "embranquecimento" simbólico. Como explicar esta disparidade que as evidências históricas nos apontam?

Por hora, é importante frisar que a criminalização da capoeira foi polêmica, conforme veremos adiante. Levada a efeito pelas autoridades republicanas, contra ela se insurgirão aqueles que, como Mello Moraes Filho, viam na capoeira um dos símbolos de "brasilidade", conforme publicado na edição de 14 de dezembro de 1890 da *Revista Ilustrada* (BRETAS, 1991: p. 244). Assim, interessa notar que a adesão crescente de brancos à capoeira ocorre no interior de um processo que oscila entre a repressão à capoeira, enquanto um instrumento de luta e resistência negra numa sociedade escravista, e a higienização da capoeira, através de sua apropriação como "esporte" e "expressão do nacional".

Nessa breve visão geral acerca dos capoeiras cariocas do século XIX, evidencia-se sua heterogeneidade étnica e social. Mais do que isso. A leitura de alguns cronistas da época nos revela a surpreendente organização dos capoeiras, divididos em diversos grupos, conhecidos vulgarmente como *maltas*. As *maltas* espalhavam-se pelo espaço urbano da cidade do Rio de Janeiro, apropriando-se simbolicamente do mesmo e impondo-lhe uma outra lógica de ocupação, o que conferia aos capoeiras um poder e uma autonomia que iam contra os pressupostos básicos da hierarquia escravista.

Infelizmente temos poucas informações acerca da constituição étnica e social de seus membros, bem como dos padrões de conduta que os regiam. O cronista francês Emille Allain, em visita ao Rio de Janeiro em 1886, após acusar os capoeiras de serem "uma mancha na civilização da grande cidade", assegurava que "*quase todas as pessoas de cor estão organizadas em maltas, e divididas em dois ou mais grupos rivais*" (HOLLOWAY, 1989b: p. 670).

Mello Moraes Filho, em seu artigo "Capoeiragem e capoeiras célebres", escrito em finais do século passado, nos fornece dados um pouco mais

precisos afirmando que as *maltas* eram compostas de "africanos, que tinham como distintivos as cores e o modo de botar a carapuça, ou de mestiços (alfaiates e charuteiros), que se davam a conhecer entre si pelos chapéus de palha ou de feltro, cujas abas reviravam, segundo convenção" (MORAES FILHO, s/d;1979: p. 258). Entretanto, além dos africanos, as *maltas* contavam também com a participação de pessoas brancas (inclusive algumas de origem européia).

Há indicações de que, provavelmente por volta de finais do século, as *maltas* do Rio de Janeiro se fundiram em duas: a dos Nagoas e a dos Guaiamuns. Os Nagoas usavam uma cinta de cor branca sobre o vermelho e seu chapéu tinha uma das abas batidas para a frente. Os Guaiamuns, por sua vez, tinham cinta de cor vermelha sobre a branca e chapéu com uma das abas levantadas para a frente (L.C. 1906). O romancista Plácido de Abreu, autor do romance *Os Capoeiras*, publicado por volta de 1870, nos dá uma descrição das hostilidades entre Nagoas e Guaiamuns:

"(...) Assim, quando em uma fortaleza (taverna) encontram-se capoeiras adversários, o guayamú pede vinho e aguardente, derrama esta no chão e saracoteia em cima, lançando por fim o vinho sobre a aguardente.

E' bastante isso para começar a luta, porque o capocira não consente que a sua cor seja pisada e muito menos que se coloque sobre ela a cor dos adversários" (ABREU, s/d: Introdução).

Certamente as cores, os cortes de cabelo, os tipos de chapéu e a maneira de usá-los, constituíam-se em sinais distintivos, os quais traduziam diferenças étnicas, de condição social ou outras. Esse tipo de oposição sob a forma de encaixe (os Nagoas usavam o branco sobre o vermelho e os Guaiamuns o vermelho sobre o branco; os Nagoas mantinham a aba do chapéu para a frente e para baixo e os Guaiamuns para a frente e para cima) nos faz lembrar as máscaras swaihwé e dzonokwa, analisadas por Lévi-Strauss (LÉVI-STRAUSS, 1979). Na verdade, nessa escolha de sinais opostos para se representar, os Nagoas e os Guaiamuns, nos revelam que se reconhecem como duas metades complementares de uma mesma totalidade. Embora não caiba nos limites desse trabalho, devemos registrar que o estudo mais acurado da organização das *maltas* de capoeiras, feito a partir do deslindamento dessa linguagem de distinção presente nas cores, cabelos e chapéus (e provavelmente em outros elementos) de seus componentes, nos traria um rico quadro da vida social do Rio de Janeiro do século passado, no que se refere ao relacionamento entre escravos africanos de diversas procedências, entre

esses e escravos nascidos no Brasil, entre libertos e escravos, entre negros e mestiços e quiçá entre negros e brancos.

Procurei mostrar até aqui que havia uma multiplicidade de sentidos e de práticas nos quais os capoeiras estavam envolvidos. Vejamos agora como o Estado procurou enquadrar essa heterogeneidade, pela transformação do capoeira em criminoso.

2. A repressão aos capoeiras: o enlace entre a ordem e a desordem

Ao longo de todo o século XIX, a capoeira foi constantemente perseguida. Não obstante, os documentos mostram que sua prática foi tolerada durante todo o período imperial, existindo como contravenção penal até 1890. Só então, sob o recém-instaurado regime republicano, seria criminalizada.

Por isso, ao abordarmos tal processo de criminalização progressiva da capoeira, uma questão imediatamente se coloca: a quem e por quê interessou a vigência de uma política de tolerância à capoeira durante o Império e, finalmente, qual a razão que levou a seu posterior enquadramento como um crime, no período republicano? Vejamos de que maneira os dados de que disponho me permitem responder a essas questões.

O castigo dos açoites, aplicado aos escravos capoeiras, era executado pelas patrulhas policiais no momento da prisão. Em relação aos capoeiras presos cuja condição jurídica era a de libertos ou de livres, a aplicação de sanções era dificultada pelo fato da prática da capoeira não ser considerada como um crime previsto por lei. Para puní-los, um dos recursos mais utilizados pelas autoridades policiais foi o recrutamento militar forçado.

Porém, com a publicação do novo Código Penal a 11 de outubro de 1890, a capoeira é finalmente criminalizada. O capítulo que tratava "Dos vadios e capoeiras" rezava em seu artigo 402:

"Fazer nas ruas e praças públicas exercícios de agilidade e destreza corporal conhecidos pela denominação capoeira-gem; andar em correrias, com armas ou instrumentos capazes de produzir uma lesão corporal, provocando tumulto ou desordens, ameaçando pessoa certa ou incerta, ou inculcando temor de algum mal. Pena - prisão celular de dois a seis meses. Parágrafo único: é considerada circunstância agravante pertencer o capoeira a algum bando ou malta. Aos chefes e cabeças se imporá a pena em dobro" (REGO, 1968: p. 292).

Entretanto, é importante ressaltar que a fase mais árdua da repressão aos capoeiras precedeu a própria publicação do Código Penal. Dessa forma, poucas semanas após a instalação do governo republicano, o jornal *Diário de Notícias* de 10 de dezembro de 1889, informava que o ministro da Justiça e o chefe do Corpo de Polícia, Sampaio Ferraz, haviam tomado medidas visando o extermínio da capoeiragem. Nos dias subsequentes a polícia inicia uma onda de prisões e, no espaço de apenas uma semana, 111 capoeiras são detidos:

*"dia 12 – vários capoeiras presos no 1º Distrito de Sacramento;
– 14 capoeiras presos no 2º Distrito de Sacramento;
– 3 capoeiras presos no 2º Distrito do Engenho Novo;*

*dia 13 – 25 chefes de malta e capoeiras presos;
– 7 capoeiras presos na Glória;*

dia 14 – 22 capoeiras presos;

dia 15 – 20 capoeiras presos

dia 18 – 20 capoeiras presos"

(extraído de BRETAS, 1991; p. 250)

Contudo, uma questão central aqui se coloca: considerando-se que o texto da lei que criminaliza a capoeira alude às mesmas práticas correntes durante todo o período do Império, por que só agora a capoeira torna-se um crime? Nesse processo de criminalização progressiva da capoeira, importa destacar que, a manutenção da capoeira no nível da contravenção penal, durante todo o período monárquico, interessou sobremaneira a determinados setores da classe dirigente.

Começamos apontando o enlace entre a ordem e a desordem, no que concerne à utilização de capoeiras como capangas eleitorais por parte de políticos do Império. Mello Moraes Filho, já antes mencionado, alude à importância da atuação dos capoeiras, em cujo "ombro tisonado escorou-se até há pouco o senado e a câmara para onde, à luz da navalha, muitos dos que nos governam, subiram" (MORAES FILHO, s/d;1979: p. 258). O autor destaca ainda a "poderosa influência" dos capoeiras nos pleitos eleitorais, quando "decidiam das votações, porque ninguém melhor do que eles arregimentava fósforos (isto é, maltas), emprenhava urnas, afugentava votantes" (MORAES FILHO, s/d;1979: p. 260).

Como se depreende da citação acima, a eficiência da organização das maltas de capoeiras, lhes possibilitava atuar como forças paramilitares no período das eleições. Tal foi o caso da malta chamada *Flor da Gente*, cujo nome, que evocava a capoeira como uma "criação nacional", havia sido dado por um parlamentar que a arregimentara como um "terrível exército eleitoral" (L.C., 1906).

O enlace entre a ordem e a desordem também está presente na incorporação dos capoeiras às forças regulares, seja devido às práticas de favor, seja, mais comumente, em função do recrutamento militar forçado. Também a polícia do Império foi alvo de críticas, que apontavam a cumplicidade entre os agentes da ordem e os capoeiras. As denúncias recaem sobre a admissão de capoeiras aos quadros da própria polícia, como resultado de práticas clientelistas.

No entanto, há ainda o aspecto político dessa omissão da polícia imperial no tocante aos capoeiras. Na documentação histórica do final do século XIX, existem referências à aproximação entre os capoeiras e a monarquia. Os capoeiras serão acusados de colaboracionismo com os monarquistas, sendo apontados como combatentes dos republicanos durante os comícios e manifestações públicas do Partido Republicano, antes do dia 15 de novembro de 1889. Não obstante essas críticas tenham sido escritas por adeptos da causa republicana, encontramos de fato evidências históricas de tal aproximação, particularmente quando atentamos para a participação de capoeiras nas fileiras da "Guarda Negra", sociedade secreta criada sob a inspiração de José do Patrocínio, logo após a abolição, com o intuito de defender a Princesa Isabel, "redentora dos escravos".

A "Guarda Negra" identificava-se com a causa monárquica e, mais especificamente, com o Gabinete Conservador (que estava no poder em 1888) e via nos republicanos seus principais inimigos (TROCHIM, 1988: p. 292). O auge de sua atuação parece ter sido entre meados de 1888 e os primeiros meses de 1889³.

A "Guarda Negra", que atuava, acobertada pelas autoridades policiais, como uma verdadeira força paramilitar, era composta essencialmente por negros, agora livres, dentre os quais muitos capoeiras, conforme nos informa Osvaldo Orico, biógrafo de José do Patrocínio: "(...) *Agindo sob os complacentes olhos da polícia, a Guarda Negra (...) incluta em seu corpo os melhores capoeiras locais (do Rio de Janeiro)*" (TROCHIM, 1988: p. 291).

Era principalmente nos comícios republicanos que a presença da "Guarda Negra" se fazia sentir. O ataque mais espetacular da organização

3 Para uma análise mais aprofundada sobre a Guarda Negra, consultar o excelente artigo de TROCHIM, Michael R. (January 88).

parece ter sido o que ocorreu no dia 30 de dezembro de 1888, quando os propagandistas republicanos Silva Jardim e Lopes Trovão discursavam no ginásio da Sociedade Francesa de Ginastas, na cidade do Rio de Janeiro. Os organizadores do ato, frente às ameaças recebidas por parte da Guarda Negra, recorreram ao chefe da polícia, que alegou não ter condições de garantir a segurança da manifestação. Do lado de fora do ginásio, perto de 500 negros estavam reunidos. De repente, ouviram-se tiros dentro do ginásio e a multidão forçou a entrada. A confusão reinou durante meia hora sem interferência da polícia, a qual, afinal, decidiu acalmar os ânimos. Várias pessoas ficaram feridas, muitas vitimadas por capoeiras. Na saída do comércio, ocorrem novos distúrbios quando um republicano inflamado agitou no ar a bandeira francesa, sendo imediatamente atacado por membros da Guarda Negra⁴.

O detalhamento desse enlace entre a ordem e a desordem, seja no tocante às relações entre capoeiras e políticos, capoeiras e instituições militares e, finalmente, capoeiras e defensores da Monarquia, talvez nos auxilie a responder por que serão precisamente os capoeiras um dos principais (senão o principal) alvos da repressão policial nos primeiros tempos da República, que culminaria com a criminalização da capoeira em outubro de 1890.

Com o advento da República, os capoeiras, assim como os monarquistas, serão tratados como inimigos políticos ou, melhor ainda, como "fora-da-lei". Dessa forma, a perseguição aos capoeiras, embora esteja inserida no projeto republicano "modernizador" mais amplo de disciplinarização das classes trabalhadoras, repressão às manifestações culturais populares e higienização do espaço urbano⁵, 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.

No entanto, devemos frisar que a fúria jacobina e a alegação positivista de "manutenção da ordem republicana para possibilitar o progresso", embora de suma importância, não são suficientes para explicar a criminaliza-

4 Jornal *O País*, 6/01/1889, *Novidades* 31/12/1888, citados por TROCHIM, 1988: pp. 292,293.

5 Alguns historiadores, trabalhando com a passagem da mão-de-obra escrava para a livre, têm trazido importante contribuição para a discussão acerca da disciplinarização das classes trabalhadoras no Brasil de finais do século XIX e começo do século XX (destacamos aqui CHALHOUB, S. *Trabalho, lar e botiquim*, 1986; RAGO, M. *Do cabaré ao lar*, 1985). Entretanto há ainda poucos estudos específicos sobre a questão da situação do trabalhador negro no período pós-escravista. Nesse sentido gostaríamos de citar o clássico *Integração Negra na Sociedade de Classes*, de Fernandes, Florestan (1965) e estudos mais recentes como *Capoeiras e Malandros: pedaços de uma sonora tradição popular (1890 - 1950)*, de Salvadori, Maria Angela (1990) e *A presença negra numa instituição modelar: o Hospício do Juquery*, de Barbosa, Rosane Machin (1992).

ção da capoeira. Como vimos, quase vinte anos antes desse fato, um chefe de polícia, ao requerer o enquadramento da capoeira como um crime, introduzira um argumento de ordem "científica", evidentemente dentro dos parâmetros da época: a capoeira era uma "doença moral" que assolava "nossa civilizada cidade".

Dessa maneira, há que se atentar também para o peso das teorias evolucionistas da época que viam o negro como obstáculo principal à própria viabilidade da nação. Procuraremos agora mostrar como essas teorias acabaram por produzir determinadas representações sobre os capoeiras, as quais, ao colocar lenha na fogueira do "medo branco da onda negra" (tomando aqui de empréstimo as palavras de Célia Azevedo em *Onda negra, medo branco*, 1987), contribuiriam para comprometer o lugar do negro na nova ordem republicana. Assim, como veremos, a "capoeira bárbara", para continuar existindo, terá que ser despida de seu conteúdo étnico e "civilizar-se", isto é, tornar-se nacional.

3. O Grande medo

a) Os capoeiras, "terror da população pacífica"

Como as elites brancas brasileiras do século XIX viam e representavam os capoeiras, ou seja, o seu "outro"? Nas representações sociais sobre os capoeiras, produzidas ao longo do século XIX, um elemento logo se destaca: o *medo*. Esse era o sentimento fundamental que os capoeiras despertavam nas elites, o qual aparece sob diversas denominações e sugere graus distintos de intensidade. Assim, os capoeiras são o "terror da população pacífica" ou constituem "perturbação contínua à tranquilidade e sossego públicos"; há "nuvens de capoeiras que *alarmam* a população" ou a "lançam em *pânico*" e, de acordo com o texto que os torna criminosos, os capoeiras serão presos quando estiverem "ameaçando pessoa certa ou incerta, ou incutindo *temor* de algum mal", o que é festejado por um trocista da época, o qual assegura que, a partir de então, "a navalha afiada a ninguém o *medo* aperta". Evidentemente, a variação da intensidade do medo branco corresponde a momentos históricos distintos.

Os lugares da rígida hierarquia social do Brasil escravista eram constantemente colocados em xeque pelos capoeiras, os quais serão então representados como "petulantes", "arrogantes", "audaciosos" e "atrevidos". Porém, o medo branco incrementava-se quando, aos indícios de desafio ao poder, somavam-se hipóteses de que os capoeiras possuísem algum tipo de

organização coletiva. Os brancos então fabulavam o medo, criavam ficções. Os cronistas europeus Kidder e Fletcher, em visita ao Rio de Janeiro durante a década de 1850, talvez baseando-se no modelo das sociedades maçônicas da época, asseguravam que os capoeiras formavam "*uma sociedade secreta de negros, cujo mais alto posto pertencia àquele que tivesse tirado mais vidas*" (HOLLOWAY, 1989b: pp. 662,663).

Quase três décadas depois, em 1878, o chefe de polícia do Rio de Janeiro, que considerava a capoeira uma "*doença moral*", a qual deveria ser criminalizada, supunha que os capoeiras constituíam uma "*sangrenta seita daqueles que veneram Siva, ou os homicidas Druses*" e caracterizava-os como "*uma associação regular organizada, subdividida em maltas com seus próprios sinais e gírias*" (HOLLOWAY, 1989b: p. 669). Aqui, a condenação aos capoeiras acontece no campo religioso, pois, ao compará-los aos "veneradores de Siva" (*sivã* é uma palavra de origem hebraica que designa o nono mês do calendário judaico; é também o nome de uma deusa hindu) e aos "homicidas Druses" (os *drusos* são membros de uma seita religiosa existente na Síria e no Líbano, adeptos do maometismo), o policial os representa como *infiéis*, aproximando-os dos judeus, hindus e muçulmanos. Vale lembrar que o mesmo argumento foi utilizado pela Igreja Católica para justificar a escravização do negro no Brasil colonial. Talvez um certo fervor católico exacerbado do chefe de polícia possa explicar porque ele pensa os capoeiras como integrantes de uma suposta seita (que parece ter algo de demoníaca), cujos ídolos, curiosamente, são originários do Oriente e não da África.

Tanto o cronista quanto o policial, como se vê, sugerem a existência de organizações coletivas de capoeiras, hierarquizadas e centralizadas, seja na forma de "sociedades secretas" ou de "associações regulares". Ressalte-mos ainda que, no imaginário de ambos, avulta-se a representação dos capoeiras como "assassinos" e "sanguinários", movidos por sentimentos religiosos ou não. Tais representações provocavam um aguçamento da sensação de insegurança entre os "pacíficos cidadãos", possíveis vítimas dos capoeiras. Aliás, a aparente futilidade dos ataques dos capoeiras e a difusão de suas vítimas também contribuíam para alarmar os brancos. Além disso deve-se acrescentar que, muitas vezes, as vítimas dos "fortuitos ataques" dos capoeiras eram feridas com armas (são citadas predominantemente a navalha e a faca mas também havia os limalões, porretes, sovelões, etc.).

Todavia, se o desafio ao poder, a sua organização coletiva, a aparente futilidade de seus ataques e a ausência de definição das vítimas desses ataques provocavam a agudização do medo que os capoeiras infundiam aos brancos, é preciso frisar também que a **qualidade** do medo muda conforme nos aproximamos do final do século.

O medo, que até então era predominantemente físico, isto é, os brancos pareciam se importar sobretudo com a possível agressão que poderiam vir a sofrer por parte dos capoeiras, torna-se eminentemente moral; neste momento é a própria existência dos capoeiras que importa. Lembremos que o chefe da polícia da Corte, em 1878, já se referia explicitamente à capoeira como uma "*doença moral dessa grande e civilizada cidade*".

Tais representações sobre os capoeiras estão condicionadas a uma visão evolucionista do mundo, a qual informa grande parte da intelectualidade brasileira da época. A preocupação central nesse momento histórico será quanto à própria **viabilidade da nação**. Procurava-se aferir os limites que a raça negra, em virtude de sua inferioridade biológica e conseqüente incapacidade de adaptação à civilização, impunha ao desenvolvimento do país.

Tomando por base o que foi dito até agora, podemos dizer que, a construção de um Brasil "moderno" e "civilizado", implicava, principalmente, a eliminação do "peso" secular da herança Africana. Podemos flagrar este debate intelectual acerca da viabilização ou não da nação brasileira através da polémica que se instaura sobre a capoeira, a partir do momento de sua criminalização. Vozes discordantes serão ouvidas, surgindo aqui uma nova representação social para a capoeira que será vista agora como "*herança da mestiçagem*" e, portanto, "*nacional*". Nessa ocasião é publicado o já citado artigo de Mello Moraes Filho onde, dialogando com aqueles que vêem na capoeira apenas o que ela tem de "*mau e bárbaro*", o autor busca reabilitar a imagem do que denomina "*o jogo nacional da capoeiragem*", salientando que a capoeira constitui uma "*herança da mestiçagem no conflito das raças*" (MORAES FILHO, s/d; 1979: p. 257).

Há um aspecto fundamental contido nesse artigo: a representação da capoeira como um "**jogo**". Essa representação é produzida no interior de um processo de "embranquecimento" simbólico da capoeira, o qual é feito ressemantizando-se os elementos pré-existentes. Dessa forma, este e outros autores, pertencentes às elites brancas de fins do século passado e princípios deste, se apropriarão simbolicamente da capoeira, representando-a como "o esporte nacional". Inicia-se então a "obra de civilização" da capoeira – entendendo aqui por "obra de civilização", a lenta operação de transformação da capoeira de um símbolo étnico em um símbolo nacional – que culminaria com a sua institucionalização como esporte em 1972.

b) A capoeira como *gymnástica* brasileira:

Em meio ao período repressivo da capoeira, iniciam-se gestões no sentido de higienizar, isto é, minimizar ou destituir de sua origem Africana,

aquela que era a "gymnástica nacional" por excelência. Entretanto, deve-se atentar para o fato de que esta nova representação social da capoeira como um "esporte" – a qual vai, pouco a pouco, se tornar hegemônica – tem origem nos mesmos pressupostos teóricos do determinismo racial posto que, nesse momento histórico, o discurso médico higienista, impregnado de uma visão eugênica, propugnará pela ginástica como fator de regeneração e purificação da "raça" (SOARES, 1990).

Em seu artigo, Mello Moraes usa basicamente três argumentos, que seriam depois largamente empregados por outros que escreveram sobre a capoeira em princípios do século XX: a capoeira era um esporte (como jogo, ginástica, luta), era uma herança mestiça e era nacional, constituindo-se em um dos elementos da identidade brasileira.

As três representações da capoeira como "nacional", "esporte" e "mestiça" aparecem também no artigo "A Capoeira", publicado em 1906 (*Revista Kosmos*, III: 3 março), cujo autor assina apenas com as iniciais L.C. Ali há uma ênfase na capoeira como "lucta nacional", cujo mérito básico estaria no privilégio da defesa sobre o ataque. Mas, para L.C., a capoeira era "nacional" devido ao fato de ser "mestiça":

"(...) Creou-a (à capoeira) o espírito inventivo do mestiço porque a capoeira não é portuguesa, nem é negra, é mulata, é cafuza e é mameluca, isto é – é cruzada; é mestiça, tendo-lhe o mestiço annexado, por princípios atávicos e com adaptação inteligente, a navalha do fadista da mouraria lisbôeta, 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 trás, dando sempre a frente ao inimigo" (grifos meus) (L.C., 1906).

Vemos aqui presente, com grande clareza, um dos principais temas dos debates da intelectualidade do período, acerca do lugar do negro na sociedade brasileira: o tema da mestiçagem racial. Observemos que aqui L.C., ao representar a origem da capoeira como "mestiça", o que faria dela uma "lucta nacional", atribui uma positividade ao elemento mestiço, aproximando-se assim do que advogavam na época os "teóricos do branqueamento". No entanto, vale lembrar, estamos ainda no mesmo terreno dos paradigmas científicos do determinismo racial, pois, como vemos, o argumento da "capoeira mestiça" de L.C. é atravessado por um marcado viés evolucionista que aproxima o negro e o índio da condição animal (os símios e os felinos, respectivamente) e pressupõe a transmissão hereditária da cultura, no caso os movimentos corporais da capoeira, os quais o mestiço teria "annexado por princípios atávicos".

Por fim, cumpre ressaltar que a "capoeira mestiça" supõe uma relação harmônica entre as três "raças" brasileiras, cada uma das quais "contribuindo" com sua parte para a constituição da "luta nacional". A representação idílica das relações raciais do "Brasil-cadinho", a qual ganharia força, particularmente a partir da década de 30, aparece aqui com nitidez.

Com o propósito de tornar a capoeira um método nacional, Aníbal Burlamaqui edita em 1928 o livro *Ginástica Nacional (Capoeiragem) Metodizada e Regrada* (RJ), onde estabelece regras para o "jogo desportivo da capoeira". Observamos que aqui a capoeira é apropriada como uma luta esportiva, com um local de exibição definido e trajés adequados à sua prática, sendo que os lutadores deverão observar as regras durante as lutas mediadas por um árbitro.

Ao longo do século XIX, a prática da capoeira, ao proporcionar um outro lugar social para o negro que não o de escravo (refiro-me aqui aos capoeiras que se alistavam na polícia, voluntária ou involuntariamente, ou àqueles que se tornavam capangas de políticos) e ao permitir ao negro diferenciar-se culturalmente do branco (por exemplo, quando por ocasião dos desfiles militares e patrióticos, os capoeiras imiscuíam-se e produziam um outro desfile com seus próprios movimentos corporais), enfim, ao tornar possível um certo grau de autonomia do indivíduo em relação à elite proprietária de escravos, introduz um elemento de **desordem**, constituindo-se então como mais uma das contestações à **ordem** escravista (ao lado dos quilombos, das fugas, dos suicídios, etc).

Porém, na sociedade republicana e pretensamente igualitária daquele começo de século, a "capoeira bárbara" (a capoeira-luta do século XIX), para existir, deveria "civilizar-se", isto é, renunciar às suas origens étnicas negras e a seu aspecto combativo e tornar-se "mestiça" e "gymnástica nacional" (a capoeira-esporte do século XX). Dessa forma, a capoeira seria dotada de uma previsibilidade que diluiria o medo branco pois, com a capoeira "regrada e metodizada", todos, "brancos" e "negros", conheceriam as regras do "jogo" e, ao praticarem o esporte, deveriam respeitá-las. Assim, essa capoeira "regrada" possibilitaria o "convívio harmônico" entre brancos e negros na nova ordem política republicana, agora que ambos eram considerados igualmente cidadãos brasileiros perante a lei.

Bibliografia

- ABREU, Plácido. *s/d. Os capociras*. Rio de Janeiro: Tipografia da Escola de Serafim José Alves.
- AZEVEDO, Célia Maria Marinho. *Onda negra, medo branco*. Brasiliense, 1987.
- BARBOSA, Rosana M. *A presença negra numa instituição modelar: o hospício de Juquery*, dissertação de mestrado, Sociologia, USP, 1992.

- BRETAS, Marcos Luiz. "A queda do império da navalha e da rasteira (a República e os capoeiras) IN: *Caderno de Estudos Afro-Asiáticos*, no.20. Rio de Janeiro: Cândido Mendes, junho, 1991.
- BURLAMAQUI, Aníbal. *Ginástica nacional: capoeiragem metodizada e regrada. Rio de Janeiro, 1928.*
- SILVA, V.L. "Regulamento de capoeiragem" IN: *Defesa pessoal: método eclético.* Rio de Janeiro: Briguiet, 1951.
- CHALHOUB, Sidney. *Trabalho, lar e botequim.* São Paulo: Brasiliense, 1986.
- FERNANDES, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes.* São Paulo: Ática, 1985.
- HOLLOWAY, Thomas.(a) "O saudável terror: a repressão policial aos capoeiras e a resistência dos escravos no Rio de Janeiro no século XIX" IN: *Caderno de Estudos Afro-Asiáticos*, no.16. Rio de Janeiro: Cândido Mendes, 1989.
- _____ (b) "A healthy terror: police repression of capoeiras in nineteenth-century Rio de Janeiro", *The Hispanic American Historical Review*, 69: 4. North Caroline: Duke University Press, 1989.
- L.C. "A Capoeira" IN: *Revista Kosmos*, III: 3, março, Rio de Janeiro, 1906.
- LEVI-STRAUSS, C. *Via das Máscaras.* Lisboa: Editorial Presença, 1979.
- MORAES FILHO, Mello. "Capoeiragem e capoeiras célebres" IN: *Festas e tradições populares.* São Paulo: EDUSP/ITATIAIA, 1979.
- REGO, Waldeloir. *Capoeira angola: ensaio sócio-etnográfico.* Salvador: Editora Itapuã, Coleção Baiana, 1968.
- RAGO, Margareth. *Do cabaré ao lar: a utopia da cidade disciplinar.* Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.
- SALVADORI, Maria Angela Borges. *Capoeiras e malandros: pedaços de uma sonora tradição popular (1890-1950)*, dissertação de mestrado, História, UNICAMP, 1990.
- THOMPSON, Robert Farris. "Black Martial Arts of The Caribbean" IN: *Review Latin Literature and Arts* no.37, pp. 44-47, 1987.
- TROCHIM, Michael R. "The Brazilian Black Guard" IN: *The Americas*, Academy of American Franciscan History, West Bethesda Maryland, vol. XLIV, number 3, january, 1988.
- 1988 *Documentação jurídica sobre o negro no Brasil* (índice analítico). Secretaria da Cultura, Salvador: Empresa Gráfica da Bahia.

ABSTRACT: In this article, the author traces the changes in the social meanings of the *capoeira*, a Brazilian black fight, between the last decades of the nineteenth and beginning of the twentieth century. These changes are, in fact, closely related to the different approaches of the Brazilian society toward the black people's social position. Since the first decades of this century, the cultural manifestations of blacks have become Brazilian symbols and signs of national identity, even though these same black people were considered a serious obstacle to the development and civilization of the country during the end of the past century because of a so-called "biological inferiority".

KEY-WORDS: Anthropology and History, *capoeira*, Ethnic identity, blacks, citizenship.