

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA
DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA

DOUTORADO EM PSICOLOGIA

A ARTE-LUTA DA CAPOEIRA ANGOLA
E PRÁTICAS LIBERTÁRIAS

JOÃO DA MATA ROSA CESSÉ NETO

ORIENTADORA: Prof^ª Doutora MÁRCIA OLIVEIRA MORAES

Niterói, Agosto de 2014.

Ficha Catalográfica elaborada pela Biblioteca Central do Gragoatá

C422 Cesse Neto, João da Mata Rosa.

A arte-luta da capoeira angola e práticas libertárias / João da Mata Rosa Cesse Neto. – 2014.

252 f. ; il.

Orientador: Márcia Oliveira Moraes.

Tese (Doutorado) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de Psicologia, 2014.

Bibliografia: f. 243-252.

1. Capoeira. 2. Anarquismo. 3. Corpo humano. 4. Reich, Wilhelm, 1897-1957. I. Moraes, Márcia Oliveira. II. Universidade Federal Fluminense. Instituto de Ciências Humanas e Filosofia. III. Título.

CDD 796.81

A ARTE-LUTA DA CAPOEIRA ANGOLA E PRÁTICAS LIBERTÁRIAS

JOÃO DA MATA ROSA CESSÉ NETO

Orientadora: Prof^ª Doutora Márcia Oliveira Moraes

Tese apresentada como exigência parcial para obtenção do título de Doutor em Psicologia no Departamento de Psicologia da Universidade Federal Fluminense, sob a orientação da Prof^ª Doutora Márcia Oliveira Moraes.

Niterói, Agosto de 2014.

A ARTE-LUTA DA CAPOEIRA ANGOLA E
PRÁTICAS LIBERTÁRIAS

JOÃO DA MATA ROSA CÉSSE NETO

Tese de Doutorado em Psicologia apresentado ao
Programa de Pós-Graduação em Psicologia do
Departamento de Psicologia da Universidade Federal
Fluminense. Niterói, agosto de 2014.

Prof^a Dr^a Márcia Oliveira Moraes (Orientadora)

Prof^o Dr^o Edson Passetti (PUC SP)

Prof^a Dr^a Heliana de Barros Conde Rodrigues (UERJ)

Prof^o Dr^o Jorge Luiz Rocha Vasconcellos (UFF)

Prof^o Dr^o Johnny Menezes Alvarez (UFF)

"Trouxe comigo para a luta um ódio profundo, dia a dia mais intenso devido ao espetáculo revoltante dessa sociedade em que tudo é reles, ambíguo, feio, em que tudo é um entrave à expansão das paixões humanas, às tendências generosas do coração, ao livre desenvolvimento do pensamento."

Palavras proferidas pelo anarquista *Émile Henry* (levado à guilhotina em 1894 aos 22 anos de idade) em seu julgamento. Sua demolidora crítica se dirige ao direito, ao tribunal e à sociedade.

"A capoeira é amorosa, não é perversa. É um hábito cortês que criamos dentro de nós, uma coisa vagabunda."

Mestre Pastinha

"Se não puder dançar esta não é a minha revolução"

Emma Goldman

Ao Roberto Freire (o Bigode), *in memoriam*

AGRADECIMENTOS

Para além de qualquer formalismo que possam representar estes agradecimentos, praxe comum nas conclusões de teses de doutoramentos, pretendo deixar aqui o registo afetivo de algumas parcerias que surgiram, se fortaleceram e se redimensionaram ao longo destes quatro anos de investigação.

Inicialmente, gostaria de referir-me ao carinho e a confiança da querida Márcia Moraes. Nas conversas, encontros e ocasiões de orientação, sempre que necessário, apontou suas críticas de maneira precisa e fundamental nesta investigação. Esta associação com a Márcia demonstra que a pesquisa é bem mais que a sisudez de um percurso, mas a relação tomada como acontecimento. A você, meu muito obrigado por tudo!

Agradeço ao Edson Passeti, amigo de longa data e cúmplice das lutas e ações anarquistas. Já foram muitas as oportunidades em que pude compartilhar de sua generosidade. Foi em 1992, por ocasião do Encontro Libertário Internacional “Outros 500”, realizado na PUC-SP que esta amizade começou; e lá se vão muitos anos. E que venham mais desdobramentos e invenções.

Agradeço ao Jorge Vasconcellos, outro amigo e parceiro de estudos e vida. Mais uma vez, estamos juntos aqui. Agradeço também à Heliana Conte, por quem nutro profunda admiração e respeito. E ao Johnny Alvarez, amigo novo e parceiro da capoeiragem. Agradeço ao Ronald Arendt e a Abrahão Santos por também fazerem parte da banca como suplentes. Enfim, uma banca de amigos. Mas não menos crítica, porque entre amigos como estes, a fala franca é sinônima de amor.

Um agradecimento especial ao Mestre Carlão do Kabula Capoeira Angola, pelas trocas, conversas, treinos e rodas; e ainda por apresentar a capoeiragem na defesa deste trabalho. Agradeço à fotógrafa Maria Puppim Buzanovsky por ceder as belas imagens da capoeira que ilustram bem a estética nas expressões corporais do jogo de angola. Agradeço ainda ao Willy Figueiredo Rangel pela revisão ortográfica do texto.

À Rita, secretária da Pós-Graduação em Psicologia da UFF pela sua disposição e generosidade sempre que precisei. E um agradecimento especial pelo prazer em conviver com professores e alunos do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da UFF, seja nas reuniões de colegiado, nas aulas, nos corredores e almoços juntos. Meu sincero agradecimento ao apoio financeiro através da bolsa de estudos fornecida pela CAPES – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior.

Aos membros dos grupos de Soma que construíram juntos parte desta experiência. E a todos aqueles que fazem parte do mundo da capoeira angola e com quem, ao longo desses mais de vinte anos, pude trocar experiências e vadiagens mundo afora.

A todos, saúde e liberdade!

RESUMO

O propósito desta tese de doutoramento é apresentar a arte-luta da capoeira angola a partir de uma análise libertária de sua trajetória histórica, seu estilo e sua prática no presente. A capoeira angola será pensada como elemento indutor de rebeldias diante das práticas de dominação na atualidade. Mostraremos também como, a partir da obra de Wilhelm Reich e sua relação entre corpo e emoção, a capoeira angola faz parte do processo terapêutico-pedagógico da Somaterapia como exercício bioenergético de original valor. Seus golpes de ataque e defesa agem sobre o corpo, produzindo uma melhor distribuição da energia vital. Em nosso estudo, exporemos como a capoeira angola é constituída como um jogo, no qual a dança, a brincadeira e a luta estão implicadas junto com outros elementos, compondo uma extraordinária expressão cultural. Formada a partir de um vasto mosaico de povos da diáspora africana, o negro escravizado utilizou seu corpo como veículo de resistência diante de realidades duras e desfavoráveis, típicas da escravidão. Agora, junto às análises e às práticas anarquistas, nos interessa pensar seu uso no presente, capaz de auxiliar nos processos de enfrentamento e disposição de luta para a construção de vidas livres.

Palavras-chave: capoeira angola, anarquismo, corpo, Wilhelm Reich, Somaterapia.

ABSTRACT

The purpose of this PhD thesis is to present the art-combat of Capoeira Angola from a libertarian analysis of its historical trajectory, its style and its practice at the present time. Capoeira Angola is designed here as an inductive element of rebellion against the practices of domination today. We also show how, from the work of Wilhelm Reich and his relationship between body and emotion, Capoeira Angola is part of the therapeutic-pedagogical process of Somaterapia as bioenergetic exercise with original value. Capoeira's attack hits and defense moves act on the body, producing a better distribution of vital energy. In our study, we will expose how Capoeira Angola is constituted as a game, in which dance, play and combat are implicated along with other elements, composing an extraordinary cultural expression. Formed from a mosaic of tribes from the African diaspora, the enslaved blackmen used his body as a vehicle of resistance facing the harsh and unfavorable typical realities of slavery. Now, together with the analysis and the anarchist practices, our interest is in Capoeira's use in the present days, being able to help in the processes of battle and willingness to fight with the propose of building free ways of living.

Key words: capoeira angola, anarchism, body, Wilhelm Reich, Somaterapia.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
CAPÍTULO UM: Escravidão e revolta.....	24
1.1 – O africano tornado escravo.....	25
1.2 - De homem livre a vida no cativo.....	28
1.3 - Outros espaços: a fuga como possibilidade de liberdade.....	42
1.4 - O abolicionismo e o fim da escravidão	51
1.5 - Por uma genealogia possível da capoeira.....	58
1.6 - Capoeira no Século XIX: maltas e perseguição policial.....	67
1.6.1 - A legalização da capoeira e sua captura no Estado Novo.....	75
1.7 - Reflexos das transformações.....	81
CAPÍTULO DOIS: É luta, é dança, é capoeira.....	86
2.1 - Fundamentos da capoeira angola.....	87
2.2 – Capoeira-esporte.....	97
2.3 – O universo cultural da capoeira angola.....	104
2.3.1 - Formação musical.....	105
A - Os instrumentos musicais adotados.....	105
B - O canto na capoeira angola.....	109
2.3.2 - O jogo de angola: comunicação e criatividade.....	119
CAPÍTULO TRÊS: A capoeira angola na perspectiva da psicologia somática de Wilhelm Reich.....	132
3.1 – A psicologia somática de Wilhelm Reich.....	133
3.2 – Neurose e servidão.....	135
3.3 – Corpo e neurose.....	151
3.4 – A mobilização da energia vital.....	154
3.5 – A capoeira angola como exercício bioenergético.....	160

3.6 – Corpo e luta: a afirmação de si.....	165
3.7 – Roberto Freire e a presença reichiana no Brasil.....	175
3.8 - A Soma como terapia libertária.....	184
3.9 – A capoeira angola na Somaterapia.....	190
CAPÍTULO QUARTO – A vida como incessante luta.....	200
4.1 – Práticas de poder e de dominação.....	205
4.2– Cada um é cada um: o <i>Único</i>	217
CONSIDERAÇÕES	
FINAIS.....	239
Referências	
Bibliográficas.....	243

INTRODUÇÃO

O mesmo pé que dança o samba, se preciso, vai à luta: capoeira!

Mestre Nestor Capoeira

Apresentamos nesta investigação a arte-luta da capoeira angola a partir de uma análise anarquista para pensar sua trajetória rebelde e sua prática no presente como elemento indutor de enfrentamentos e afirmação de vida. Para tanto, abordaremos diferentes aspectos que incidem nesta direção: sua história, a estilística de seu jogo, seu atravessamento com a “psicologia somática” de Wilhelm Reich e uma leitura ético-política de sua potência insurgente.

Fruto da luta dos cativos diante da escravidão no Brasil, a capoeira emergiu como uma resposta encontrada pelo africano contra o colonizador europeu. Utilizando seus corpos como instrumento de luta e insurgência, a capoeira traz o registro de uma história forjada ao longo de séculos por indivíduos que reagiram às práticas intoleráveis da escravidão e da repressão policial. Os capoeiras também faziam emergir, em disputas de territórios nas comunidades negras do século XIX, a busca por laços de companheirismos, diversão e lazer.

A trajetória da capoeira está repleta de personagens que se rebelaram diante da violência que lhes roubavam o sentido da existência, sempre pela covardia e pelo autoritarismo. Propomos aqui, portanto, valorizar estes instantes insurgentes da capoeira, para lidar com as práticas de poder no presente, caracterizadas por mecanismos menos explícitos que o escravismo, mas por eficientes formas de controle e domínio.

Os “escravos” da atualidade não precisam ser caçados, transportados e negociados em complexas redes de negócios de corpos humanos como foi feito por quase quatro séculos no Brasil. Hoje, existem aos montes formando filas ou implorando por alguma forma de oportunidade em empregos que exploram sua força e conhecimento. Outros vivem ainda mais humilhados, quando são excluídos pela lógica do capital, negociando ou competindo para ocupar o lugar daqueles que encontraram “alguma oportunidade”. Enfraquecidos em sua potência de vida e luta, acabam sendo, desgraçadamente, a maioria.

Optamos por eleger a capoeira angola neste estudo, também conhecida como “capoeira-mãe”, por representar uma modalidade da capoeira mais ligada ao seu passado. Concebida como um jogo, no qual a luta, a dança, a mímica e outros elementos se conjugam, a capoeira angola privilegia a “malícia” e a “malandragem” como estratégias de enfrentamento.

A virtude do corpo no jogo da capoeira angola vem de uma peculiar performatividade: sua capacidade de mover-se de maneira inusitada e surpreendente. Este jeito do corpo em instaurar-se no mundo de modo inteligente – na elegância do gesto ou na tensão do golpe – baliza sua existência na interface entre a arte e a luta.

Além do mais, outro fator determina nossa opção pela capoeira angola. Nossa escolha está amparada no que faz dela algo facilmente identificado enquanto particularidade de seu jogo: a capoeira angola é prioritariamente um “jogo de chão”, ou seja, seus movimentos utilizam simultaneamente diferentes partes do corpo. Boa parte dos golpes de ataque e defesa são realizados com o apoio das pernas e das mãos no chão, favorecendo com isso, uma eficiente mobilização corporal.

Diferentemente da capoeira regional ou da capoeira contemporânea – nomenclaturas que designam modalidades mais recentes e mescladas com outras lutas –, a capoeira angola está mais próxima aos princípios ritualísticos do passado, marcada por um jogo menos competitivo, com movimentos mais rasteiros e lentos. Ao privilegiar o “diálogo corporal” entre os jogadores em detrimento da competição, a capoeira angola distingue-se por uma permanente conversação de perguntas-respostas corporais. Bem menos conhecida hoje em dia, a capoeira angola é uma prática de resistência dentro do próprio universo da capoeira.

Como veremos, parte de nossa investigação se volta justamente ao entendimento da capoeira angola como trabalho corporal eminentemente bioenergético. Os diferentes movimentos presentes em sua prática, tais como a ginga, os golpes de ataque e defesa, o canto e os demais elementos ritualísticos envolvidos são tratados aqui como expedientes capazes de atuar sobre o comportamento, seguindo as indicações do ex-psicanalista Wilhelm Reich (2001) sobre a relação entre corpo e emoção.

Reich (1984) salientou a importância do trabalho corporal na análise dos conflitos emocionais, do reconhecimento do próprio corpo e da percepção corporal. A ação motora dos movimentos da capoeira angola age em diferentes músculos, produzindo uma eficiente massagem corporal, que atua simultaneamente em todo o corpo, ativando inclusive vários músculos antes inativos.

Wilhelm Reich (1988) foi preciso ao sugerir que a neurose é um fenômeno social, criada por mecanismos e objetivos políticos, frutos da ação disciplinadora e do controle exercidos sobre os indivíduos. A partir desta noção, Reich lança mão de um dos seus principais conceitos: *a couraça neuromuscular do caráter*. Segundo ele, nosso corpo cria posturas, gestos e atitudes que tendem a materializar nossos traços de comportamentos inconscientes. É uma espécie de materialização do inconsciente freudiano, conceito este levado além do que a Psicanálise propõe, pois localiza nos fenômenos sociais e políticos as causas do seu surgimento. Para Reich (1984), o conflito emocional se instala no corpo, materializando um conjunto de atitudes emocionais que correspondem a uma forma padronizada que criamos ao longo de nossa existência.

Sua psicologia somática aponta para sete regiões do corpo onde normalmente se criam tensões musculares, os chamados *anéis* ou *segmentos* de couraça. Segundo Reich, estas regiões espalhadas em diferentes pontos do corpo concentram grande quantidade de energia vital, produzida por uma tensão crônica na musculatura voluntária. Os distintos movimentos da capoeira atuam sobre todas estas regiões simultaneamente. Eles permitem trabalhar sobre a couraça muscular, auxiliando em seu processo de dissolução da tensão crônica, liberando a energia vital antes bloqueada e seu consequente efeito sobre emoções e posturas.

Além de servir como exercício bioenergético na perspectiva reichiana, a capoeira angola também traz uma preparação para a luta, um estado de atenção e alerta. Isso é visto, por exemplo, durante uma roda de capoeira, onde os jogadores estão atentos aos limites físicos da roda, ao som do berimbau, à música que está sendo cantada e, sobretudo, ao outro.

Na relação direta com o outro durante o jogo, os movimentos corporais dos capoeiristas buscam criar uma espécie de manto de ilusão para poder realizar o ataque. No entanto, isto não é feito de modo óbvio. Ao contrário, a brincadeira e a

teatralidade dão espaço à criação de uma relação de comunicação entre os corpos, a partir da qual o aspecto da luta está mesclado com a ginga e a malandragem. A capoeira angola é uma luta dançada, que se estabelece como relação agonística entre os jogadores. Não há vencidos nem vencedores, mas um encontro capaz de promover um diálogo entre corpos.

Para a psicologia somática de Wilhelm Reich (1984), qualquer forma de insurgência passa pelo reconhecimento do corpo. Para ele, a reserva energética resultante do trabalho sobre as couraças é fundamental para o processo de luta e enfrentamento de vida das pessoas. Dessa forma, mais que apenas uma prática corporal, buscamos destacar a capacidade que a capoeira angola pode trazer em estimular o enfrentamento e a ação diante dos mecanismos de poder na atualidade. Procuramos articular sua história, seu aprendizado e sua prática às análises elaboradas por Reich ao implicar o corpo na Psicologia. Acreditamos que estas possibilidades são fundamentais para instaurar rebeldias capazes de confrontar os mecanismos atuais de poder, sob a perspectiva anarquista.

A capoeira angola emerge como uma das formas de resistência ao regime escravista, seja como diversão e luta, seja como atitude rebelde nos centros urbanos do século XIX. Para lidar com a violência de um regime de segregação e domínio, o africano tornado escravo resgatou os rituais de sua cultura, que aqui foram miscigenados com costumes locais, e valeu-se de uma realidade sociopolítica intolerável, para criar uma luta que foi fermento de liberdade.

Nas diversas formas de resistência no contexto da escravidão, as fugas dos cativos, as lutas dos quilombos e a própria capoeira, representam para nós possibilidades encontradas pelos negros para forjar uma certa liberdade, conquistada no enfrentamento ao autoritarismo, como resultado de combates mais ou menos calculados e, em certa medida, bem-sucedidos.

Composto sob um rico e complexo conjunto de elementos ritualísticos, brincadeiras, picardias e movimentos variados, a capoeira angola constitui-se como um jogo no qual seu potencial de luta está diretamente implicado com o lúdico e com a dança. No passado, esta característica conferiu à capoeira uma condição

fundamental em seu processo de resistência: a estratégia necessária ao negro escravizado e desarmado para enfrentar o feitor e a polícia.

Na capoeira, esta estratégia normalmente é chamada de “mandinga” e se refere às táticas de luta constituídas por um conjunto de meios que buscam disfarçar e enganar o outro para depois atacá-lo. Esta “mandinga” ainda hoje é cantada e valorizada nas rodas de capoeira angola, mostrando quando o capoeira demonstra a capacidade em surpreender o outro, quase sempre pela brincadeira, teatralidade e picardia.

Todo o movimento de insurgência produzido pela capoeira diante da escravidão e após ela nos mostra a potência libertária que ela representou no passado. Apesar de haver divergências quanto ao seu surgimento, se num contexto urbano ou rural, parece certo que as condições vividas no Brasil colonial foram decisivas para que esta manifestação afrodescendente surgisse. Não há nenhuma prática idêntica à capoeira em qualquer outra parte do mundo, o que nos faz crer que seu aparecimento está intimamente ligado à luta antiescravista.

Durante séculos, a capoeira criou uma cultura própria, fez história e transformou-se em um dos principais representantes do imaginário popular brasileiro. Esta mistura de expressão artística, potência de luta e ação política nos faz pensar em sua atualização e sentido no presente, onde não existe mais a cultura escrava como regime de produção, mas mecanismos de disciplina e controle disseminados por diferentes e difusos espaços sociais.

Hoje, dezenas de academias se espalham por diversas cidades do Brasil e do mundo, difundindo sua prática. Nas escolas, nas universidades e diferentes espaços de ensino, a capoeira tem sido utilizada como prática corporal original, auxiliando o processo de aprendizagem, socialização, psicomotricidade, etc. Mas e seu sentido libertário? É possível pensar a capoeira como uma prática que, assim como no passado, está ligada a um processo de libertação e de liberdade? Ou sua prática no presente tornou-se também capturada como atividade recreativa?

Pensar o uso da capoeira no presente é também estarmos atentos a estas possíveis capturas de sua prática, inclusive de sua própria história e tradição. Assim, não buscamos a capoeira como espaço de ocupação e/ou recreação, mas

como dispositivo de reconhecimento corporal, instrumento de luta e afirmação de vida no cotidiano. O que estamos propondo neste estudo é justamente não perder de vista esta potência cravada em sua história. Sem deixar de lado seu valor como cultura popular, nos interessa pensar a capoeira como uma arte de resistir, sob uma perspectiva libertária.

Ao propormos a prática da capoeira angola sob esta ótica, buscamos a criação de estratégias que favoreçam nossas práticas libertárias, para incrementar o exercício de vidas livres. Neste sentido, vale nos interrogar sobre qual noção de liberdade que estamos defendendo. Partindo de uma análise presentes nos anarquismos, investigamos na ideia da liberdade como um movimento contínuo, sem um ponto a ser atingindo e sempre articulado com a noção de autoridade.

Nesta perspectiva, acreditamos na atualidade do pensamento de Joseph Proudhon (1809-1865), aquele que primeiro passou a autodenominar-se de anarquista. Em sua análise serial, Proudhon defende um método dialético empírico, no qual a liberdade é pensada a partir de uma série em direção a mais liberdade ou em direção a mais autoridade. Segundo Carvalho Ferreira, “para demonstrar a pertinência de sua dialética serial, que se opunha a qualquer síntese, todos os fenômenos, inclusive individuais, grupais e organizacionais, deveriam ser vistos como algo que muda, que se transforma, mas nos quais prevalece simultaneamente a oposição, o equilíbrio, o antagonismo, a solidariedade.” (CARVALHO FERREIRA, 2001. p. 220).

A partir da análise serial proudhoniana, as práticas libertárias são tomadas aqui como acontecimentos que criam possibilidades concretas em promover a série de mais liberdade, em oposição às práticas heterogestoras, que se direcionam à série de mais autoridade. Como a série não tem fim, esta é uma construção que não se esgota. A própria noção de liberdade é vista assim como algo que também jamais se exaure e nunca será alcançada por completo. A liberdade absoluta é uma abstração, como também o fim completo da autoridade.

A construção de vidas livres ocorre em experimentações e encontros entre únicos que buscam interações que combatam as práticas de dominação. Os anarquistas buscam na vida associativa – sem obedecer a manuais ou cartilhas, e

sem antagonismos entre coletivo e indivíduo – instantes que fujam da ilusão de um paraíso desprovido de conflitos. As práticas de vidas livres estão assim, implicadas na permanente relação junto ao outro, no incessante combate que faz coexistirem diferenças entre pessoas que exercitam subjetividades libertárias.

Empenhado em tomar o presente como aliado, o exercício da vida livre se afirma, em maior ou menor grau, nas associações pautadas na crítica à autoridade centralizada do poder pastoral ao poder de Estado, e todas as demais redes de poderes, deveres e assujeitamentos típicas das relações de dominação. O jogo de capoeira angola nos parece ser uma boa metáfora desta agonística libertária: na permanente aposta de conexão junto ao outro e na comunicação entre corpos – que atentos aos limites da roda, à música e ao toque do berimbau – o capoeira busca criar a partir desta relação, a de afirmação de si.

Mesmo diante de todas as contradições que a história da capoeira nos mostra, quando ela esteve ao lado das forças repressoras, por exemplo, seus atores quase sempre estiveram empenhados em atitudes rebeldes diante dos mandos e desmandos. Suas lutas diante de uma conjuntura de forte dominação estiveram implicadas com processos de libertação. Libertar-se, no contexto que estamos falando, não significa eliminar ou situar-se fora do poder, neste caso, da própria política da escravidão, mas em criar vias possíveis para reconfigurar relações estáticas de domínio.

Ao articular o *capoeira* como o *Único* de Max Stirner (2004), buscamos radicalizar sua inscrição no mundo na elaboração de caminhos singulares e rebeldes. Seja nas rotas solitárias, na presença de outros capoeiras ou até na relação como Mestres, mesmo quando estes queiram tomar o lugar do pastor, o capoeira como *Único* estará voltado para criar suas próprias cartografias. Romper o pacto com as relações de dominação é antes de tudo sair do lugar da servidão e do autoritarismo.

Problema presente nas trajetórias dos anarquismos, a ética como modo de vida sempre foi uma preocupação cotidiana dos libertários. Fazer agora, mudar agora, inventar agora. Não interessa ao anarquista a revolução como caminho de

salvação ou construção de uma sociedade pacificada. Não se trata também de aperfeiçoar o Estado, em busca de um melhor Estado. Pelo contrário: a anarquia se constitui como experimentação de vida que vai além da lei e do Estado. Significa ainda conceber a liberdade como elaboração de si, que acontece a todo o momento, em acontecimentos que envolvem sempre um *outro* na relação.

Distante das estratégias corriqueiras realizadas pela política tradicional, a antipolítica libertária não luta pela conquista do poder de Estado. Também não está interessada no sistema representativo com seus partidos e políticos profissionais. Os anarquismos estão voltados em criar práticas que invistam na intensificação da vida cotidiana, através da auto-organização, da valorização radical do singular e nas práticas livres de viver. Todas estas estratégias, que não são atingidas pelas vias parlamentares, ancoram-se nas formulações entre as práticas de poder e as práticas de liberdade, sempre de forma imanente e em fluxo contínuo.

Neste sentido, vale mencionar Michel Foucault (2003) quando afirma que a utopia como algo promissor não mobiliza nossas vidas no presente porque está distante de nós. Qualquer processo de resistência e luta não pode ser pensado num futuro esperançoso, num lugar a ser atingido e fora dos espaços reais da sociedade. Ao contrário, Foucault propõe a resistência como um problema cotidiano e constante. Lança mão do conceito de *heterotopia*, como algo que se constrói em distintos espaços e apenas tem sentido no presente, não no amanhã incerto e distante.

Esta heterotopia foucaultiana, dentro da sociedade de controle, é justamente a possibilidade de fugir das capturas das individualidades, criando para isso espaços e arranjos novos de sociabilidades libertárias, sempre de maneira guerreira, em um permanente embate. Ou seja, ou nós construímos nossos espaços e pactos de liberdade no aqui e agora ou não haverá sentido na questão luta/resistência. Este empreendimento, num primeiro momento pessoal e solitário, articula-se ao outro, para então estabelecer uma espécie de aritmética de liberdades. Assim, pensamos a noção de resistência, a partir da criação e produção de singulares formas de viver. Para além de uma força reativa, a resistência é a afirmação e invenção na construção de sociabilidades.

Michel Foucault (2004), ao formular as proposições de sociedades disciplinares e de biopoder para forjar uma explicação sobre o desenvolvimento do modo de vida moderno, operou sobre a noção do corpo como objeto de sua eleição. Mostrou o que podemos chamar de uma genealogia do corpo e da população, e evidenciou o entendimento sobre a modulação dos corpos como economia produtiva.

Na disciplina, evidencia a composição e a colocação destes corpos dentro de regimes de espaço, tempo, ritmo e cadência que buscavam tanto sua docilidade política quanto sua eficiência produtiva como substrato para o funcionamento do sistema social. A disciplina, operando permanentemente sobre o modo de vida, promove sobre os corpos os mais variados e detalhados efeitos: a forma de andar, de sentar, de falar, de expressar, enfim, uma gama de atitudes que passam a definir o jeito desta pessoa de estar no mundo. O que Foucault (2004) chama, portanto, de “disciplinas” são estas técnicas que permitem o controle detalhado das operações do corpo, que realizam a sujeição permanente de suas forças e lhes impõe uma relação de docilidade-utilidade.

Adiante, nos conceitos de biopoder e de governamentalidade, evidencia a formulação de estratégias voltadas para o coletivo dos corpos – as populações –, estratégias essas que produziram o entendimento e o gerenciamento do coletivo dos corpos a partir de um investimento em instâncias reguladoras, sejam elas doutrinárias, estatísticas ou institucionais. Para Foucault (2004), é o corpo que produz, no contato com um disperso e difuso jogo das forças, uma interpretação de si no mundo, interpretação essa que busca fornecer as condições para a produção de uma sociabilidade na qual ele poderá inscrever-se.

Na analítica do poder proposta por Foucault, encontramos também as práticas de resistências ou de contrapoder, bem próxima às análises anarquistas no presente. O poder é visto por Foucault como uma prática social, construída historicamente, e que ocupa e percorre os diferentes espaços. Do interior de suas práticas, emergem possibilidades de ação e de luta. Segundo Roberto Machado (2010), “qualquer luta é sempre resistência dentro da própria rede de poder, teia que se alastra por toda a sociedade e a que ninguém pode escapar. E como onde há poder há resistência, não existe propriamente o lugar da resistência, mas pontos

móveis e transitórios que também se distribuem por toda a estrutura social” (p. 14). Assim, todo exercício de poder implica necessariamente possíveis formas de resistência e luta por mais liberdade nas relações sociais, até o limite da dominação. Elas não podem ser pensadas apenas como práticas reativas, mas como táticas afirmativas de vida.

Acreditamos que investir em práticas como a capoeira angola significa criar condições de enfrentamento: momentos de insurgências, de criação e invenção de si. Acontecimentos que inscrevam no corpo a marca de uma vida afirmativa: no gesto e no movimento, assim como na atitude e postura diante das malhas de poder. Michel Onfray (2001) chama este incessante movimento de “um devir revolucionário dos indivíduos” e lança uma luz sobre a anarquia no presente que privilegia a ação de modo local, produzida no aqui e agora. Investigar a capoeira angola como instrumento libertário é investir nesta construção do devir revolucionário, onde seu praticante descubra no reconhecimento de seu corpo, sua potência e seu enfrentamento na vida cotidiana.

Sabemos que não há receituários, fórmulas prontas ou guias a serem seguidos quando falamos sobre práticas libertárias. Não se trata, assim, de entender a capoeira angola como um dispositivo que possa forjar tal conquista. Mas de pensá-la como ferramenta que, associada a outras, seja combustível de liberdade. Esta noção de ferramenta, por si só, não produz efeitos. Vai depender de quem a manuseia, qual a ética envolvida e seus objetivos para saber a direção e a intensidade que esta ferramenta pode produzir.

É na afirmação desta postura política libertária que inscrevemos a capoeira angola como campo possível de resistência, para pensar a lógica capitalista no presente, que transforma a existência em capital. A alienação do corpo é também a alienação da vida, vestida como fantoche do capitalismo moderno. As reflexões que apresentamos aqui buscam, portanto, pensar a capoeira angola como uma linha de fuga libertária, um movimento de resistência: resgate da liberdade, enfrentamento e luta corporal no cotidiano. Buscamos também “andar juntos” com pensadores que defendem formas de resistências que passem pela valorização da diferença e por um modo de vida afirmativo. A capoeira angola será o fio condutor desta jornada.

Sua prática tem nos mostrado um espaço de legitimação da singularidade: os movimentos de ataque e defesa, a ginga e o canto são a expressão singular do Único. No jogo da capoeira, literalmente cada um é cada um. Não se joga igual ao outro, assim como as estratégias de luta, tanto na roda da capoeira como na vida, também são próprias e únicas. O que se passa simbolizado durante o jogo, nos fornece um retrato de nossas existências e, como dizem os velhos mestres: “a roda da capoeira é a roda da vida”.

Problematizar o corpo na psicologia, refletir sobre as práticas de poder e formas de resistência no presente e a experimentação da capoeira angola como instrumento de luta são alguns dos temas presentes no trabalho que desenvolvemos há cerca de vinte anos na Somaterapia. A Soma, como também é conhecida, é uma técnica psicológica e pedagógica com um posicionamento político libertário, que utiliza em sua metodologia os princípios de produção coletiva inspirados na autogestão como ferramenta para desenvolvimento de seu processo.

Criada no Brasil pelo instaurador Roberto Freire, a Soma funciona em grupo, com tempo determinado e realiza-se em sessões compostas por exercícios corporais e dinâmicas de grupo autogestionadas. Neste conjunto metodológico – inclusive com a prática da capoeira – os membros dos grupos de Soma são estimulados a produzir suas próprias práticas de liberdade dentro destes laboratórios sociais, desenvolvendo um olhar e uma compreensão maior a partir do corpo, sobre as atitudes e comportamentos políticos no cotidiano. Os objetivos da Soma estão ligados a questões como se pensar uma subjetividade libertária; que ética é possível para pensar a liberdade; como estabelecer as bases de uma sociabilidade apoiada na defesa das diferenças individuais; e como situar o corpo no centro da intersubjetividade.

No desenvolvimento desta pesquisa, junto ao mergulho na fundamentação teórica e revisão bibliográfica que darão sustentação ao presente estudo, não podemos deixar de contar com esta trajetória que nos acompanha por todos estes anos. Neste período, fomos vivendo as vicissitudes da prática da capoeira angola em nossos corpos. Acompanhamos também, junto ao trabalho da Soma, a influência da capoeira angola na vida daqueles que viveram o processo de um

grupo. Apesar deste trabalho realizar-se há cerca vinte anos, ele nunca foi tema de estudo acadêmico, justificando assim sua originalidade, relevância e caráter inaugural.

Seguindo as indicações de Wilhelm Reich sobre a importância de implicar o corpo na Psicologia, a Somaterapia encontra na prática da capoeira angola um poderoso exercício corporal que amplia o sentido bioenergético de seu processo. Para a Soma, a energia vital disponibilizada pela mobilização das couraças musculares através do jogo da capoeira angola será fator imprescindível a elaboração de vidas afirmativas dentro nos coletivos terapêuticos.

Esta “experiência direta” não busca criar um sentido autobiográfico a este estudo, ou mesmo uma espécie de relato pessoal, mas aponta para a noção de experimentações como *transformação de si*. Assim, mais que uma reprodução de experiências vividas, histórias contadas ou algo “autêntico”, esta trajetória nos auxilia como um registro vital, histórico e afetivo.

Para esta jornada, dividimos nosso trabalho em quatro capítulos. Cada um destes capítulos funciona como eixo temático diferente, buscando uma articulação entre si, mas situando-se cada um numa perspectiva mais específica de campo de saber. Assim, temos respectivamente, uma abordagem mais histórica, estética, psicológica e ético-política, nos quatro capítulos.

No primeiro capítulo, intitulado “Escravidão e Revolta”, buscamos fazer um percurso sobre o período escravista no Brasil. Chegaram aqui quase cinco milhões de africanos que foram tornados escravos, no que é considerada a maior transferência forçada de pessoas na história da humanidade. Acreditamos ser fundamental ao entendimento da trajetória da capoeira, assim como em sua estética e sentido insurgente, nos remeter, mesmo que resumidamente, a este período, que durante mais de três séculos escravizou, torturou, mutilou e matou milhares de pessoas.

Em “É luta, é dança, é capoeira”, o segundo capítulo de nosso trabalho, mergulhamos no universo estético e artístico da capoeira, mostrando como esta arte-luta é resultado de um amplo conjunto de elementos. Não se luta capoeira, mas joga-se capoeira, pois é na conjugação de diferentes ingredientes, que navegam

entre a dança, a teatralidade, a música e a luta, que esta potente expressão corporal afirma-se. Discutiremos também o processo que atingiu a capoeira, especialmente, a partir da década de 1930 com o surgimento da chamada capoeira regional que a aproximou de esporte de defesa pessoal, rompendo parte de seus elementos. Por outro lado, mostraremos como a capoeira angola, conhecida também como capoeira-mãe, manteve seus fundamentos de malícia, malandragem e mandinga como importantes estratégias de seu estatuto de arte-luta.

No terceiro capítulo, “A capoeira angola na perspectiva da psicologia somática de Wilhelm Reich”, entramos no eixo em que buscamos um atravessamento entre a capoeira e a psicologia. A partir da obra de Wilhelm Reich, considerado um dos instauradores das psicoterapias corporais – nas quais o corpo é tomado como objeto privilegiado para a psicologia – apresentamos a capoeira angola como trabalho corporal de extremo valor. Veremos como ela pode servir como um poderoso exercício com propriedades bioenergéticas, capaz de mobilizar tensões corporais, definidas por Reich como *couraças neuromusculares*. Seguindo esta perspectiva, traremos à tona a obra de Roberto Freire, um dos responsáveis pela introdução do pensamento reichiano no Brasil e a sua Somaterapia. Mostraremos ainda como ocorreu a incorporação da prática da capoeira angola no processo da Soma.

Por fim, no quarto e último capítulo chamado “A vida como incessante luta” trabalharemos especialmente no eixo ético-político. Para tanto, buscamos criar diálogos possíveis com pensadores que tratam da questão do poder e formas de resistência no presente, sempre a partir de uma perspectiva anárquica. No atravessamento com as análises libertárias, nos interessa pensar como a capoeira angola pode ser utilizada como um instrumento instaurador de rebeldias no cotidiano. Conceber a capoeira angola como enfrentamento nos possibilita compreender a vida como incessante combate. Apostamos na agonística de seu jogo, dentro e fora da roda da capoeira, para nos auxiliar na confecção de resistências libertárias como invenção de vida.

Estabelecendo uma espécie de passeio musical ao longo do texto, apresentamos em cada novo tópico deste trabalho músicas ou fragmentos de canções da capoeira ou de autores que citam em seus versos temas da capoeiragem. A escolha destes

fragmentos musicais é ordem absolutamente afetiva, não representando uma preferência estilística ou histórica. É apenas uma forma de tornar este trabalho um pouco mais próximo da experiência que abrange o universo desta bela expressão afrodescendente e que fica difícil de traduzir por completo através na narrativa de um texto.

Então, vamos entrar nesta roda?

CAPÍTULO UM

Escravidão e revolta

Vem jogar mais eu
Vem jogar mais eu mano meu

Vem jogar mais eu
Vem jogar mais eu mano meu

Vem jogar mais eu mano meu
Vem jogar mais eu meu irmão

Faremos aqui um percurso sobre o período escravocrata no Brasil, mesmo que relativamente breve, já que o propósito deste trabalho não é prioritariamente historiográfico. Esta opção ancora-se no fato de que, para nós, os acontecimentos que marcaram este período estão intimamente presentes nas características políticas, estéticas e culturais da capoeira angola. Se, por meio desta incursão, buscamos “registros” presentes em sua prática, nos interessa também promover uma genealogia possível da capoeira que não esteja fundada na busca por “origens”, mas na compreensão de suas características. A escravidão no Brasil, que durante mais de três séculos era vista como algo absolutamente natural ao cotidiano das pessoas e instituída¹ por lei, imprimiu fortes cicatrizes na capoeira.

Optamos por abordar o tema da escravidão no início deste trabalho para nos auxiliar a entender o papel que a capoeira representou no passado, e pensá-la como instrumento de luta e insurgência no presente. O que vamos mostrar diz respeito a uma síntese da situação social, política e econômica que perdurou no Brasil por séculos. E é justamente, ao nos aproximarmos minimamente deste período, que

¹ É comum entre os estudos dos historiadores sobre a escravidão, haver referências de como possuir escravos era visto como algo normal, que fazia parte do dia a dia da população. Por muitos anos, uma grande dificuldade enfrentada por abolicionistas residia no espanto e preocupação de agricultores, usineiros e comerciantes sobre como seria o destino da economia sem os escravos. Em função disso, criavam-se leis e procedimentos legais que regiam o comércio de compra e venda de escravos. Pensar hoje em dia esta questão acerca da escravidão é algo que parece difícil de entender. Mas cito como exemplo na atualidade a Luta do Abolicionismo Penal, na qual a possibilidade de uma sociedade sem prisões parece ser vista por muitos como algo tão absurdo quanto o fim da escravidão no Brasil colonial.

pretendemos mostrar como a capoeira encontrou no contexto da escravidão seu sentido de luta e rebeldia.

Se hoje a capoeira ocupa o questionável papel de “esporte brasileiro” ou “luta marcial brasileira”, ela representa uma herança de uma longa trajetória de resistência e enfrentamento. Sua riqueza como expressão artística vem da fusão de elementos da cultura afrodescendente que misturam dança, teatralidade, música, etc., e que tem a luta como elemento intrínseco.

A escravidão brasileira, considerada a maior entre todas as formas de escravidão na história da humanidade, com a transferência de mais de quatro milhões de pessoas de um continente a outro, foi responsável por muitos aspectos de nossa formação cultural. A capoeira foi um importante legado dessa herança africana em solo brasileiro. Os mais de três séculos em que o africano foi tornado escravo deixam marcas cravadas na sociedade que até hoje não foram solucionadas. Apesar de o Brasil ter a segunda maior população de negros e mestiços do mundo – perdendo somente para a Nigéria –, a condição do negro brasileiro traz os registros no corpo e na vida destes séculos de escravidão. Se a capoeira representou uma das formas de luta no passado, defendemos aqui que ela continua sendo um possível instrumento de luta no presente.

O legado africano é resultado de vários povos de diferentes pontos da África Ocidental que foram trazidos para o Brasil e aqui transmitiram um vasto conjunto de valores e crenças. Sua presença está em nossa linguagem, na culinária, na música, na religião e nas manifestações artísticas como a capoeira, que foram espalhadas e disseminadas oralmente de geração em geração. Movimentos periféricos como a capoeira, o maracatu, os blocos afros, ou o candomblé, fortaleceram-se e consolidaram-se como parte da cultura nacional. Todos eles tiveram um percurso semelhante: o surgimento na marginalidade, na exclusão e nos guetos, para mais tarde terem a aceitação e respeito por parte da sociedade.

1.1 – O africano tornado escravo

Dá dá dá no nego

Ô no nego você não dá

Dá dá dá no nego

Mas se der, vai apanhar

A dificuldade em tratar do período escravocrata é relativa à falta de documentação sobre o tema. As pesquisas esbarram na escassez de registros sobre essa fase de nossa historiografia. Como boa parte do que conhecemos sobre a história da capoeira vem de uma tradição oral e mesmo marginal, os registros que buscamos aqui pretendem formar uma base suficiente de informações, que articule possíveis passagens de luta e resistência na procura por afirmações de vida, contra desmandos praticados pelos colonizadores e senhores de escravos.

Parte considerável da documentação relativa ao período da escravidão negra no Brasil foi destruída, deixando uma lacuna aberta sobre este período histórico. Isto se deveu à ação do então ministro da Fazenda no governo do general Deodoro da Fonseca, que em 1890 determinou que fossem queimados praticamente todos os documentos relacionados com a escravidão no Brasil. O conselheiro Rui Barbosa mandou queimar quase todos os registros, alegando, segundo suas palavras, ser a escravidão uma “página negra” de nossa história e que tais documentos seriam um retrato da vergonha nacional. A resolução tem o seguinte teor:

Considerando que a nação brasileira, pelo mais sublime lance de sua evolução histórica, eliminou do solo da pátria a escravidão – a instituição funestíssima que por tantos anos paralisou o desenvolvimento da sociedade, inficionou-lhe a atmosfera moral;

Considerando que a República está obrigada a destruir esses vestígios por honra da pátria, e em homenagem aos nossos deveres de fraternidade e solidariedade para com a grande massa de cidadãos que pela abolição do elemento servil entraram na comunhão brasileira;

Resolve:

1º – Serão requisitados de todas as tesourarias da Fazenda todos os papéis, livros e documentos existentes nas repartições do Ministério da Fazenda, relativos ao elemento servil, matrícula de escravos, dos ingênuos, filhos livres de mulher escrava e libertos sexagenários, que deverão ser sem demora remetidos a esta capital e reunidos em lugar apropriado na recebedoria.

2º – Uma comissão composta dos Srs. João Fernandes Clapp, presidente da confederação abolicionista, e do administrador da recebedoria desta capital, dirigirá a arrecadação dos referidos livros e papéis e procederá à queima e destruição imediata deles, o que se fará na casa de máquina da alfândega desta capital, pelo modo que mais conveniente parecer à comissão.

Capital Federal, 15 de dezembro de 1890 – Rui Barbosa²

A estratégia utilizada por Rui Barbosa foi fundamentada em um certo cunho moral, procurando “apagar” da historiografia brasileira o tal e lamentável período como dizia pretender. Porém, havia aí uma manobra econômica para evitar que expropriários de escravos reivindicassem alguma forma de indenização em virtude da abolição da escravidão. Sabe-se, por exemplo, que alguns senhores possuíam algumas centenas de escravos, o que representava uma verdadeira fortuna patrimonial. Certamente, sua atitude produziu enorme prejuízo histórico ao entendimento e a dimensão mais exata das atrocidades cometidas por aqui³.

² Marfa Barbosa Vianna, O Negro no Museu Histórico Nacional, in *Anais do Museu Histórico Nacional*, vol. VIII, 1957, págs. 84-85.

³ Para ilustrar a vastidão dos episódios e falta de informação sobre a escravidão brasileira, foi recentemente descoberto no Rio de Janeiro o “cemitério dos pretos novos”. Entre o final do século XVIII e início do século XIX, o Rio de Janeiro se tornou o maior porto de recebimento de negros do mundo. Sobre isso, nos fala José Murilo de Carvalho, no prefácio do livro *À Flora da Pele: cemitério dos pretos novos no Rio de Janeiro* de Júlio César Medeiros da Silva Pereira: “O cemitério destinava-se ao sepultamento dos pretos novos, isto é, dos escravos que morriam após a entrada dos navios na Baía de Guanabara ou imediatamente depois do desembarque, antes de serem vendidos. Ele funcionou de 1772 a 1830 no Valongo, faixa do litoral carioca que ia da Prainha à Gamboa. Funcionara antes no Largo de Santa Rita, em plena cidade, próximo de onde também se localizava o mercado de escravos recém-chegados. O vice-rei, marquês do Lavradio, diante dos enormes inconvenientes da localização inicial, ordenou que mercado e cemitério fossem transferidos para o Valongo, área então localizada fora dos limites da cidade. O Valongo entrou, então, para a história da cidade como um local de horrores. Nele, os escravos que sobreviviam à viagem transatlântica

Dessa forma, restam apenas registros isolados, graças ao trabalho de historiadores, antropólogos e sociólogos que tentam remontar o vazio histórico. Com esses dados tentaremos mostrar o panorama social e político do Brasil colonial, quando acreditamos ser o período em que a capoeira já figurava no cotidiano das fazendas, das senzalas e, sobretudo, nos incipientes centros urbanos.

Optamos também por destacar, como as práticas intoleráveis da escravidão, puderam influenciar o surgimento e desenvolvimento da capoeira e suas inúmeras transformações até os dias de hoje. Trazer à luz uma síntese do panorama dessas relações de dominação nos possibilita entender a luta dos afrodescendentes por práticas de liberdade.

1.2 – De homem livre à vida no cativo

Navio Negroiro – *Mestre Camisa*

Que navio é esse que chegou agora
é o navio negroiro com os escravos de angola
Que navio é esse que chegou agora
é o navio negroiro com os escravos de angola...

Ainda na Idade Média, os portugueses, assim como outros povos, adotaram o tráfico de escravos, sobretudo negros, como base econômica de ascensão e exploração das recentes terras descobertas. Não que a escravidão tenha começado a partir de então, mas o que ocorreu com a descoberta das Américas foi algo completamente diferente de tudo o que já havia existido em termos de dominação de pessoas e povos. Para João Carlos Rodrigues,

recebiam o passaporte para a senzala. Os que não sobreviviam tinham seus corpos submetidos a enterro degradante. Para todos, era o cenário tétrico do comércio de carne humana.” Ed. GARAMOND. Rio de Janeiro, 2007.

“A escravidão sempre existiu desde a antiguidade, onde os vencidos na guerra ou infratores de certas leis perdiam a liberdade. (...) Entre os gregos, romanos e posteriormente, bizantinos e muçulmanos, os escravos adquiriram alguns direitos, como possuir dinheiro e propriedades, assim como herdar e transmitir herança; casar legalmente; comprar a própria liberdade ou a de terceiros, desde que possuíssem a quantia necessária; e não raras vezes ocuparam altos cargos administrativos e políticos, ou alcançaram destaque no meio cultural.” (RODRIGUES, 1990, p.86).

O que se deu nas Américas e, especialmente no Brasil, foi uma situação jamais vista na história da humanidade. Um sistema absolutamente perverso na sua dimensão e duração. Durante séculos, essa prática foi comum e teve um impulso espantoso, tornando-se a maior forma de escravidão na cultura moderna. Segundo Joseph Miller (2006), há uma importante mudança nas características da escravidão colonial daquela praticada por outros povos no mundo clássico. A escravidão moderna é produto do desenvolvimento comercial no Atlântico e composta, sobretudo, por homens para o trabalho na agricultura e fábricas. Já no mundo clássico, eram as mulheres e crianças os principais escravizados, para viver especialmente no complexo familiar.

No caso da escravidão no Brasil, a Igreja Católica⁴, que dotava de forte poder sobre o Estado português, tornou-se peça fundamental ao desenvolvimento desse tipo de comércio, pois estimulou e financiou maciçamente o mercado de escravos, alegando que os portugueses converteriam os povos ditos bárbaros em cristãos. Esta alegação tornou possível o financiamento econômico para criar as condições propícias de crédito com aparato público legal.

⁴ Segundo Fábio Konder Comparato (2012): “Em meados do século XV, duas bulas papais concederam ao Rei de Portugal, plena e livre permissão de invadir, buscar, capturar e subjugar os sarracenos e pagãos e quaisquer outros incrédulos e inimigos de Cristo, onde quer que estejam. Entenda-se: livre permissão para capturar, reduzir à escravidão e vender os africanos, com os quais os portugueses acabavam de entrar em contato. No Brasil, (...) a escravidão de africanos e afrodescendentes foi praticada sem descontinuar, de 1500 a 1888. Várias ordens religiosas envolveram-se no agronegócio, formando grandes fazendas, onde acumulavam milhares de cativos. Em 1759, quando de sua expulsão do Brasil, revelou-se que a Companhia de Jesus possuía 17 fazendas de açúcar e 7 fazendas de gado com mais de 100 mil cabeças na Ilha de Marajó, todas elas operadas com base no trabalho escravo.” (*O Último Apóstolo*. In Revista Carta Capital, 2012).

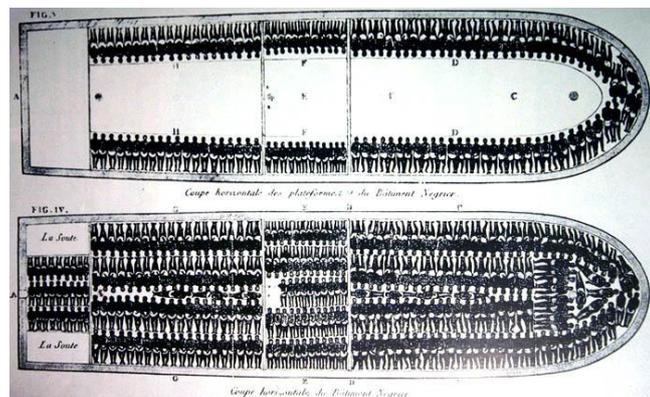
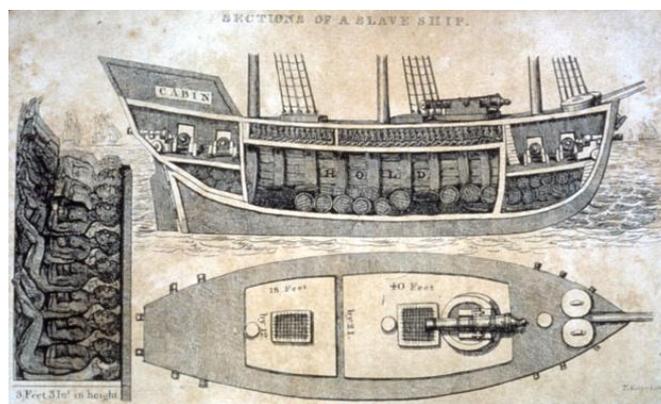
A Coroa portuguesa se beneficiou assim da aliança entre Igreja e Estado para ampliar sua ganância, agindo livremente em nome de Cristo. O argumento utilizado pelo Estado em comunhão com a Igreja Católica de que haveria uma “vantagem” na escravidão, sustentava-se na lógica que esta prática traria aos africanos a mensagem divina. Obviamente este argumento tornava-se um álibi perfeito para que os proprietários de escravos agissem sem qualquer culpa ou remorso, afinal, agiam em nome de Deus. É o início do capitalismo comercial do Atlântico: os escravos financiaram com seu trabalho o rico e promissor mercado agrícola nas terras descobertas.

Logo após a descoberta da América, o Brasil se tornou local de desembarque de escravos, que trabalhavam, sobretudo no plantio de cana-de-açúcar e algodão, e depois nas lavouras de café e fumo. Boa parte dos escravos, neste período, concentrava-se nos atuais estados de Pernambuco, Alagoas e Bahia. O Nordeste como um todo era a principal porta de entrada, representando mais da metade dos escravos vindos para o Brasil. O restante trabalhava na mineração e nos recém-criados centros urbanos.

Aos poucos, e mais acentuadamente a partir do século XIX, com a transferência da importância política e econômica do Nordeste para o Sudeste, os escravos foram sendo deslocados de seus locais. O Rio de Janeiro, com a chegada da Família Real Portuguesa, no chamado Período Joanino (1808-1821) passou a concentrar um grande número de escravos, e juntos com os demais estados da região chegou a representar mais de 80% deles, que ocupavam desde funções na agricultura, como também nos lares e no comércio. Em *A Abolição* (2008), Emília Viotti da Costa afirma que:

“Os viajantes que percorreram o Brasil na época são unânimes em afirmar que o mais humilde dos homens, assim que dispunha de algum capital, comprava um escravo e passava a viver à custa do trabalho dele. Possuir escravos era o ideal da grande maioria da população que, com raras exceções, não podia ver outras alternativas para o problema da mão-de-obra.” (COSTA, 2008. p. 23-24)

Estima-se que de onze a doze milhões de africanos tenham sido escravizados e que cerca de 10% a 15% tenham perdido suas vidas antes de chegar ao destino final. O Brasil foi considerado o maior comprador de escravos entre todos os países das Américas e o responsável pela maior operação internacional de transferência forçada de pessoas de um continente para outro – 40% das importações totais da América, num total estimado entre quatro e cinco milhões de negros africanos. Foi também a economia escravocrata que mais tempo durou – três séculos e meio. Basta lembrar que somos um país com quinhentos anos de história, carregando praticamente quatrocentos anos de escravidão, contra apenas pouco mais de cem de trabalho livre.



Exemplos dos desenhos empregados na arquitetura de uma nau para transporte de escravos. Nestes desenhos de Rugendas, pode-se observar que havia centenas de pessoas amontoadas e espremidas, para caber o máximo em cada navio.

Grav. Anon. Negres a fond de calle. Des. Rugendas, Del. Deroi, Lit. de Engelmann. In.: RUGENDAS, Johann Moritz. Voyage pittoresque dans le Brésil. Paris: Engelmann, 1835. Tradução de: Das merkwürdigste aus der malerischen reise in Brasilien. Division 4e.

A prática de escravidão desenvolvida pelos portugueses no Brasil começa com a chegada e desembarque dos primeiros navios às terras recém descobertas. Os colonos que logo se instalaram por aqui passaram a submeter os povos nativos – tupi e tapuia – ao regime de trabalho forçado. Também era comum a estes colonos se beneficiarem das constantes guerras intertribais entre os índios, que recebiam escravos em troca de mercadorias.

A “utilidade” que os portugueses viam na escravidão dos índios e, posteriormente, em acordos e mesmo em rudimentares formas de contratação, estavam associadas a diferentes funções. Os índios não só agiam como guardas fronteiriços como também controlavam as fugas os escravos africanos, propensos a se insurgir ou fugir e se juntarem aos europeus inimigos dos portugueses. Com muita habilidade em seguir pistas nas matas, os índios agiam também como auxiliares na perseguição e captura de fugitivos. No ano de 1566, foi criada a lei que regulamentou pela primeira vez a escravidão voluntária dos índios. Segundo essa lei, baixada por uma junta convocada pelo fidalgo português Mem de Sá, os índios só poderiam vender-se a si mesmos em caso de extrema necessidade, sendo que todos os casos deveriam ser obrigatoriamente submetidos à autoridade para exame.

No entanto, o êxito desejado e a produção com base no trabalho indígena não foram compensadores. Assim, os portugueses foram encontrar outra forma de obter mão-de-obra barata, eficiente e lucrativa, especialmente para o trabalho na lavoura de açúcar. Sem abandonar outras formas de escravidão, inclusive a indígena, a solução que pareceu mais fácil e viável acabou sendo a escravidão dos povos africanos.

Apesar de a escravidão estar presente no continente africano muito antes do início do comércio de escravos com europeus na costa atlântica, este comércio deu um salto estrondoso com a descoberta da América. Sabe-se que desde muito antes da chegada dos portugueses à África, a escravidão era praticada no Antigo Império Gana e articulada com a expansão do Islã, calcada em interesses sexuais. Neste período, os árabes vendiam os homens e ficavam com as mulheres, que eram

absorvidas pelas comunidades e, conforme incorporavam valores das sociedades de seus senhores, ganhavam maior liberdade. Os filhos eram assimilados pela sociedade muçulmana. Além disso, as mulheres faziam quase todo o trabalho agrícola.

A preferência dos traficantes africanos por cativos do sexo feminino foi um fator decisivo para que, mais tarde, no início de seus negócios nessa área, os europeus comprassem muito mais homens do que mulheres. Outro fator importante foi a constatação de que os homens eram mais resistentes às precárias condições de salubridade a que eram submetidos nas longas viagens de travessia do Oceano Atlântico nos navios negreiros. Esta lógica de exploração produzia ainda a necessidade de constante substituição dos escravos por novas levas e girava a máquina dos negócios dos traficantes, tanto entre africanos, como entre estes e os europeus. Assim, o trabalho escravo estava diretamente relacionado à consolidação da infraestrutura comercial que era necessária para a exportação de novos escravos.

Este rico negócio estabeleceu-se através do comércio entre produtos, tais como tecido, tabaco, armas de fogo e peles em troca da principal fonte de riqueza obtida pelos europeus na África: os povos que serviriam de mão-de-obra para as colônias. Apesar do tráfico de escravos por parte dos portugueses já existir em meados da década de 1470, a demandada nas colônias foi uma boa justificativa para os investimentos em explorações marítimas aumentarem substancialmente.

É praticamente impossível precisar quando os primeiros escravos africanos chegaram ao Brasil. Historiadores acreditam que os primeiros navios desembarcaram na costa da Bahia por volta de 1530. Nessa época, o Brasil era administrado por meio de capitânicas hereditárias e seus governantes exigiam da Coroa portuguesa, sob o reinado de D. João III, o envio sistemático de mão-de-obra para a colonização das novas terras.

Sabe-se pouco também sobre os locais de onde partiram os primeiros escravos que chegaram ao Brasil, mas é quase certo terem vindos de Angola. Essa região da África representava o maior centro de tráfico negreiro da época, seguido

por Benguela. Dizia-se que Angola era o “nervo das fábricas” (REGO, 1968) do Brasil. É curioso notar a importância conquistada pelos negros vindos de Angola em relação a outros povos africanos: esta “qualidade” estaria atrelada ao fato dos angolanos apresentarem características de submissão. Os nagôs, ao contrário, propensos à rebeldia, não gozavam do mesmo privilégio entre os exploradores.

Se os locais de compra e troca dessas “mercadorias” não eram muito precisos, suas culturas são ainda mais indefinidas. Em *A Capoeira Escrava*, Soares (2004) afirma que,

“(…) devemos voltar a deixar claro que ao falarmos de ‘nações’, no contexto da escravidão africana nas Américas, pouco nos referimos a identidades étnicas forjadas pela milenar experiência cultural africana. As nações do tráfico foram ‘inventadas’ pelo comércio negreiro, em intercâmbio com seus parceiros africanos do mercado de almas. Denominações como Benguela, Angola, Congo não se referiam a grupos étnicos, ou mesmo a federações de povos, mas tinham significado primordialmente geográfico, indicando regiões específicas do Continente Negro.” (SOARES, 2004, p. 124).

O negro, capturado na África por caçadores especializados ou, muitas vezes, prisioneiros de disputas de tribos locais, tornava-se mercadoria nos portos da África Ocidental, ao norte, próximo ao Golfo de Benin, ou na África Centro-Sul, na região de Angola e do Congo. Depois de negociado e trocado por especiarias, era transportado para a costa brasileira em condições subumanas – levava-se em torno de quatrocentos negros por navio. Os principais locais de desembarque eram Recife, Salvador e Rio de Janeiro.

Ao chegar ao Brasil, o negro escravo ganhava nomenclatura ditada pelo comércio. Segundo Roberto Pompeu de Toledo (1996), haviam os chamados escravos boçais e os ladinos. Os escravos ditos “boçais” eram os que, mal chegados da África, não conheciam a língua nem o costume da nova terra, portanto, mais arredios aos hábitos locais. Os que eram denominados de “ladinos” eram os negros já acostumados à língua e aos hábitos locais.

Desde sua captura até o destino final, o africano escravo era uma mercadoria. E como tal, poderia ser negociado enquanto objeto de compra e venda, empréstimo, doação, penhor, sequestro, transmissão por herança, embargo ou depósito – como um artigo qualquer. Os negros eram tratados como animais, e utilizados até se esgotarem, quando eram substituídos por outros. Na qualidade de escravo – condição limítrofe das práticas de dominação, sempre pela força e pela humilhação –, o africano tinha limitada suas possibilidades de resistências.

Antes do embarque, o negro era submetido pelos traficantes a uma espécie de “batismo de fogo”, no qual era marcado com ferro em brasa no ombro, no peito ou na coxa, para ser humilhado e reconhecido na condição de escravo. Curiosamente, um dos momentos em que deixava de ser objeto, era quando cometia algum delito. Nesse momento, sofria severa represália, sendo punido com os rigores de um Código Penal específico para eles. Nesta ocasião, o ato de “humanização” do escravo era o crime: um delito e sua consequente penalidade eram formas capazes de transformar o escravo em ser humano, em uma perversa lógica de crime e castigo.

Ao escravo fugido, por exemplo, eram aplicadas duras penas, para mostrar a outros negros, o que lhes poderia ocorrer se também tentassem fugir. O historiador João José Reis (2007) nos mostra um desses casos:

“Em Minas Gerais, durante a primeira metade do século XVIII, autoridades locais e os próprios governadores, atormentados com a proliferação dos mocambos, conceberam punições bárbaras, como cortar uma das pernas ou o tendão de Aquiles dos negros fugidos. (...) A lei também previa o corte de um braço do quilombola que cometesse ‘delito capital’, e a pena de morte se reincidisse. Na Bahia, cinco quilombolas que atuavam perto da capital foram capturados, julgados sumariamente e esquartejados no início do século XVIII.” (REIS, 2007. p. 22)

O percurso dos chamados navios negreiros – a viagem para o terror, uma das etapas da degradação da vida dos capturados para escravos – mostrava o que os aguardava no Brasil. Logo que embarcavam, eram depositados no porão, muitos

deles presos por ferros. Essas embarcações vinham abarrotadas com centenas de “peças” no limite da capacidade: homens, mulheres, crianças, todos juntos. O martírio podia demorar um mínimo de trinta dias ou se prolongar por até seis meses, dependendo das correntes, das calmarias e das condições do tempo. Os prisioneiros recebiam a bordo uma ração mínima de comida e água três vezes por dia. Como afirmamos, dos mais de 11 milhões de africanos embarcados da África para o Novo Mundo, cerca de 1,5 milhão perdeu suas vidas sem chegar a seu destino.

As estimativas sobre o número de habitantes no Brasil colonial são bastante precárias, mas é possível calcular a partir de uma população de cerca de 3,2 milhões de habitantes na virada do século XVII para o século XVIII do que representou a escravidão no Brasil: deste total de habitantes, em torno da metade eram escravos. Isso representa 1,6 milhão de pessoas que viviam em uma situação extremamente humilhante, sofrendo ameaças permanentes à sobrevivência física e emocional. Segundo Emília Viotti da Costa afirma:

“Durante três séculos (do século XVI ao século XVIII) a escravidão foi praticada e aceita sem que as classes dominantes questionassem a legitimidade do cativo. Muitos chegaram a justificar a escravidão, argumentando que graças a ela os negros eram retirados da ignorância em que viviam e convertidos ao cristianismo. A conversão libertava os negros do pecado e lhes abria a porta da salvação eterna. Dessa forma, a escravidão podia até ser considerada um benefício para o negro.” (COSTA, 2008. p. 13)

Os castigos eram considerados um espetáculo e muitas vezes aplicados em locais públicos, nos engenhos ou na cidade, onde havia os chamados *pelourinhos*, nos quais o escravo era amarrado e açoitado. Dependendo da imaginação e da crueldade, utilizavam-se as mais terríveis formas de tortura. Além dos pelourinhos, havia muitos outros instrumentos de tortura, como o *açoite* – chicote feito de cinco tiras de couro retorcido com nós –, utilizado para punir pequenas faltas ou acelerar o ritmo de trabalho; o *tronco*, nos quais os escravos permaneciam presos aos ataques de insetos e ratos, com contato com sua urina e fezes isolado num barracão até o seu senhor resolver soltá-lo; o *cepo*, tronco grosso de madeira que o escravo

carrega à cabeça preso por uma longa corrente e uma argola que trazia no tornozelo; os *anjinhos*, instrumentos de suplício que prendia os dedos dos polegares em dois anéis que comprimiam gradualmente por intermédio de uma pequena chave ou parafuso; e as *máscaras de flandres*, que podiam cobrir todo o rosto ou só a boca e utilizadas usadas para punição de furto de alimentos.

A vida doméstica também era palco de severas punições. Muitas vezes as *sinhas* podiam ser tão cruéis quanto os senhores e seus feitores, diga-se de passagem, no tratamento com seus escravos, especialmente com as mulheres. O ciúme, nestes casos, eram os grandes propulsores das barbáries domésticas, motivados pelos dotes físicos de algumas negras e o “feitiço” que lhes causavam nos maridos das *sinhas*. Nestes casos, o despeito amoroso provocado nas senhoras casadas motivava mutilações no rosto, nos dentes, faces, etc. de muitas mulheres negras. José Alípio Goulart, em *Da Palmatória ao Patíbulo* (1971), refere-se ao caso de uma *sinhá*,

“(…) que, tendo o esposo elogiado os olhos de sua escrava, mandou-os arrancá-los à ponta de uma faca para, ao jantar, oferecê-los ao marido, em uma bandeja de prata, dizendo, com o mais cândido sorriso nos lábios: ‘como elogiaste-os, mandei arrancá-los para presentear-te’.” (GOULART, 1971. p. 52).

O historiador Goulard (1971) destaca ainda a presença, nos versos populares da época colonial, da noção das mulheres negras serem vistas como objeto sexual, o que só aumentava a possibilidade de ver a escrava como merecedora de castigo:

Preta bonita é veneno
Mata tudo que é vivente
Embriaga a criatura
Tira a vergonha da gente.

Um laço de fita verde
Com três dedos de largura
Na cintura de mulata,
Mata qualquer criatura

Mulata é doce de coco
Não se come sem canela
Camarada de bom gosto
Não pode passar sem ela.

Para Paulo Sérgio do Carmo (2011), a escravidão como elemento constituindo a sociedade brasileira, criou durante séculos a imagem da escrava como uma mulher sem honra e com a qual, qualquer homem branco poderia exercer seus “direitos” de realizar seu prazer sem levar em consideração qualquer regra ou conduta social. Era outra peculiaridade da escravidão, desta vez pelo uso do corpo da escrava para a obtenção do prazer sexual dos colonizadores.

Nas famílias ricas, era frequente um senhor de escravos possuir algumas centenas de “peças”, algo em torno de 800 a 1000 pessoas vivendo sob sua tutela. A quantidade de escravos determinava uma certa posição na pirâmide social da época. Durante o período do Império brasileiro, esta expressão de riqueza serviria também para os grandes proprietários escravocratas almejavam de algum prestígio ou mesmo titulação de nobreza junto ao Estado. Segundo Sidney Chalhoub, em *Visões da Liberdade* (1990), “para os negros, o significado da liberdade foi forjado na experiência do cativo; e, sem dúvida, um dos aspectos mais traumáticos da escravidão era a constante compra e venda de seres humanos.” (p. 27).



Cena que poderia causar espanto e repulsa hoje em dia, simboliza a presença do negro nos lares senhoriais da cultura escravista, nos quais a “utilidade” dos cativos abrangia diferentes tarefas. Segundo Ermakokk (2004), “Um dos traços marcantes da presença dos escravos negros no Brasil foi a lenta mas constante proximidade com as famílias dos senhores, provavelmente o embrião de uma futura assimilação. Coube às babás e amas de leite, cuidadosamente escolhidas entre as famílias negras, promover essa proximidade, ao serem

encarregadas de cuidar dos filhos dos senhores.” (ERMAKOFF, 2004. p. 98). Foto: P. H. Papf.

Especialmente durante o século XIX, a aristocracia cafeeira acumulou fortunas graças ao trabalho escravo. O tráfico negreiro e a exploração da mão-de-obra africana produziram as maiores riquezas na nova elite brasileira. Para se ter uma ideia, apenas nas funções domésticas, uma residência da fidalguia chegava a ter em média 50 escravos, que ocupavam funções tão variadas que passavam desde cozinheiros até sapateiros, barbeiros ou costureiros.

Até a abolição definitiva da escravidão, em 1888, sair desta condição e adquirir a liberdade era um sonho quase sempre inatingível. A maneira mais usual era conquistada através das cartas de alforria, uma forma de liberação de propriedade adquirida pelo escravo. Mesmo liberto, as marcas da escravidão criavam um registro difícil de apagar, como afirma Sandra Sofia Machado Koutsoukos:

“O corpo de um ex-escravo podia conter uma série de sinais do tempo em que era cativo. Alguns traziam no corpo verdadeiros mapas de sua experiência de vida: marcas de sua etnia africana (cicatrizes que formavam desenhos, principalmente no rosto), marcas da posse do antigo dono, de castigos, de açoites, de ferros, de tentativas de suicídio. Até certa altura, escravos fujões, quando capturados, podiam ser marcados a ferro em brasa, que imprimia um ‘F’ no ombro. Vários tinham deformidades nas pernas, na coluna e nos dedos das mãos, causados por determinados tipos de trabalhos repetidos. Outros haviam sofrido mutilações de dedos ou membros inteiros no trabalho ou devido a castigos.” (KOUTSOUKOS, 2008. p. 80)

Tanto sofrimento contribuía de forma decisiva para desenraizar e desestruturar a vida do negro africano no Brasil. Isso interessava aos proprietários, pois lhes dava segurança, uma vez que impossibilitava o entendimento entre os cativos, a reação coletiva, a revolta organizada. Muitos não se adaptaram ao cativeiro nem ao Brasil. Desesperados, matavam-se ou reagiam e fugiam. Para Jackson Ferreira (2007),

“O suicídio era um ato de resistência individual, que pode ser compreendido tanto como expressão de um conflito quanto de uma negociação entre senhores e escravos. (...) Dentre as explicações mais conhecidas para o suicídio de escravos estão o banzo e a do retorno à África. O banzo seria a profunda tristeza que se abatia sobre os escravos recém-chegados ao Brasil, fazendo-os perder o apetite e a vontade de viver, e provocando-lhes a morte. Já a teoria do retorno afirmava que a intenção dos escravos ao cometer suicídio era voltar à sua terra natal através da *Kalunga*, o mar-oceano.” (FERREIRA, 2007. p. 14)

Além das cartas de alforria⁵, a fuga tornou-se outra possibilidade de sair da condição de escravo do senhor branco. O cativo era a manutenção da relação de domínio; a fuga, a possibilidade de alguma forma de resistência. Nesta relação de sujeição e reação, a escapada era uma maneira possível de enfrentamento.

O açoite, a impossibilidade de acesso às armas, o cativo e os olhos dos feitores diminuía muito as chances de reação dos escravos. Estes, praticamente dispunham apenas de seus próprios corpos para lutar, com os quais forjaram a busca por alguma liberdade junto com o reconhecimento de sua corporeidade.

A fuga aponta para os limites entre a acomodação e a resistência escrava, e chama a atenção para os agenciamentos do cativo sob o escravismo. Se aqui, em algumas passagens, apontamos para a noção de coisificação que passou a vigorar sobre o escravo, ela não nega a esse sujeito qualquer possibilidade de ação dentro do sistema escravista. Esta ideia, amparada no ponto de vista do castigo e da sujeição, amplia a hipótese de que a violência e a brutalidade são as principais marcas do regime escravocrata. Em parte sim, no entanto, e ao longo dos anos do escravismo no Brasil, a violência não reduziu os negros estritamente condição de “coisas”, retirando-lhes todos os traços de humanidade, inclusive os mais básicos

⁵ Segundo Sheila do Castro Faria, em *Cotidiano dos Negros no Brasil Escravista* esta não era uma condição necessariamente de liberdade. Segundo a autora: “Sendo uma propriedade, o escravo, como qualquer outra mercadoria, só poderia ser alienado caso o proprietário assim o quisesse. Dessa forma, mesmo tendo o equivalente ao seu preço, o senhor não era obrigado a alforriá-lo. Só o faria se fosse de sua vontade, o que se interpretava como uma doação, mesmo paga. Somente em 1871 estabeleceu-se, em lei, que o senhor estaria obrigado a alforriar o escravo que lhe desse o equivalente ao seu preço. Conseguir a liberdade, portanto, dependia dos argumentos que o escravo teria de usar para, onerosa ou gratuitamente, convencer o senhor a concedê-la.” (FARIA, 2005. p. 106)

como a constituição de famílias e laços culturais que foram sendo desenvolvidos e mesmo ampliados.

Paralelamente à brutalidade das punições, estrategicamente, as concessões de pequenos direitos aos escravos eram essenciais para a preservação do regime. O consentimento de ter folgas semanais, o descanso em dias santos e um pedaço de terra para cultivo próprio foram exemplos reconhecidos pelos senhores como práticas relativamente comuns para manutenção da condição escravocrata. Dessa forma, ao lado da violência intrínseca à ordem escravista, havia um espaço de barganhas, recompensas e conflitos. Segundo Chalhoub (1990), “a constatação da violência na escravidão é um ponto de partida importante, mas a crença de que essa constatação é tudo o que importa saber e comprovar sobre o assunto acabou gerando seus próprios mitos e imobilismos da produção historiográfica.” (CHALHOUB, 1990. p. 36).

Chalhoub (1990) é um crítico da simplificação do escravo-coisa, e aponta para o fato de que o sentido de humanidade e liberdade do escravo não aflorou apenas em momentos de revolta, mas surgiu em muitas histórias de suas vidas, assim como contribuíram de alguma forma para o desmantelamento do regime escravista nas décadas finais do XIX. Para ele (1990), muitos cativos tentaram mudar aquela situação e buscar alguma liberdade dentro do campo de possibilidades existente na própria instituição da escravidão. Longe de serem passivos ou conformados, procuraram mudar sua condição através de estratégias mais ou menos previstas na sociedade na qual viviam. Segundo ainda Chalhoub (1990):

“A violência da escravidão não transformava os negros em seres ‘incapazes de ação autônoma’, nem em passivos receptores de valores senhoriais, e nem tampouco em rebeldes e indomáveis. (...) simplesmente desancar a barbárie social de um outro tempo traz implícita a sugestão de que somos menos bárbaros hoje em dia, de que fizemos realmente algum ‘progresso’ dos tempos da escravidão até hoje. A ideia de que ‘progredimos’ de cem anos para cá é, no mínimo, angelical e sádica.” (CHALHOUB, 1990. p. 42).

Dessa forma, o autor afirma que o escravo não era visto estritamente como um objeto de uso, mas um ser humano que deveria ser convencido a trabalhar até seu limite. Na relação senhor/escravo havia a elaboração de diferentes papéis entre um certo paternalismo por parte de “dono” e uma resignação por parte do servo. Para o senhor, era uma obrigação sustentar seus escravos. No entanto, qualquer concessão além da atenção a suas necessidades básicas era encarada como generosidade, numa tentativa de tornar menos árduo o trabalho no cativeiro. Já os cativos, compreendiam tais “generosidades” como direitos conquistados e transformaram o paternalismo numa de suas principais armas de defesa. Quando algum desses direitos era negado ou o castigo aplicado era demasiadamente cruel, uma das estratégias era a fuga.

A motivação da fuga e seu significado dentro do sistema escravista, no entanto, são problemas historiográficos amplos e não completamente não resolvidos. A deserção do cativo poderia ser motivada por diversos fatores: o não cumprimento pelo senhor de direitos do escravo, como folgas semanais e um pedaço de terra para cultivo próprio, ou ainda, pelo rompimento de relações afetivas por causa de venda. Mas existem ainda as fugas como estratégia de constituir outras formas de associação. A resistência dos escravos desencadeada pelas fugas – sejam elas individuais ou coletivas –, assim como os quilombos, tornaram-se parte constituinte do próprio sistema escravista.

1.3 – Outros espaços: a fuga como possibilidade de liberdade

Rei Zumbi Dos Palmares - *Mestre Moraes*

A história nos engana

Dizendo pelo contrário

Até diz a abolição aconteceu no mês de maio

A prova dessa mentira

É que da miséria eu não saio

Viva 20 de novembro

Momento pra se lembrar
Não vejo em 13 de maio
Nada pra comemorar
Muitos tempos se passaram e o negro sempre a lutar

Zumbi é nosso herói, Zumbi é nosso herói, colega velho
De Palmares foi Senhor
Pela causa do homem negro
Foi ele quem mais lutou apesar de toda luta, colega velho
O negro não se libertou, camarada !

As práticas de insurgência entre os cativos começaram ainda nas primeiras décadas da escravidão. Eram reações desencontradas, estabelecidas de maneira não organizada e difusa, principalmente em função das condições impostas aos negros na condição de cativo. Para ter o africano como escravo, foi preciso limitar brutalmente sua capacidade de reação, seja através de mecanismos de controle (açoites, torturas, confinamentos, etc.), seja por esvaziamento de sua cultura. Os senhores de escravo comumente tiravam-lhe o nome tribal, impondo-lhe outro, português; também lhe proibiam a religião ancestral, forçando que aceitasse a católica; além da separação de membros da mesma tribo e de mesma língua.

Um exemplo das limitações que o escravo sofria surge aqui, no Código de Postura da Câmara Municipal de Campinas do ano 1864, onde se estabeleciam o tempo, o espaço e o modo como os escravos deviam circular na cidade:

Capítulo 7

Art. 60 É proibido aos escravos jogarem quaisquer jogos nas ruas, praças, estradas ou em casas alheias sob a pena de 15\$rs. de multa ou 10 açoites a escolha dos Senhores: as pessoas livres que jogarem com escravos ou prestarem suas casas para isso terão a pena de 30\$rs. e 8 dias de prisão.

Capítulo 9

Disposições Geraes

Art. 67 Todo o escravo que for encontrado na rua depois do toque de recolhida, sem bilhete de seu senhor, será preso, e no dia seguinte entregue a quem pertencer.

Art. 68 Todos os donos de tabernas, botequins e armazéns que concentrem ajuntamentos de escravos demorados mais tempo do que necessário para comprarem ou venderem serão multados em 4\$rs. E dois dias de prisão: os escravos sofrerão 10 açoites e poderão ser isentos pelos senhores, pagando uma multa de 2\$rs

Art 69 O escravo fugido que for preso sem ordem de seo Senhor, este pagará a quem capturar 8\$rs. Se for preso em quilombo sem resistência 6\$rs. E com resistência 20\$rs.

Como nos alerta Chalhoub (1990), a ideia de “liberdade pode ter representado para os escravos, em primeiro lugar, a esperança de autonomia de movimento e de maior segurança na constituição das relações afetivas.” (p. 80). Ou ainda, como afirma o autor, a liberdade de “escolher” a quem servir ou não servir a ninguém. No entanto, as torturas e limitações do regime escravocrata impediam que os negros pudessem viver e existir além das obrigações de produzir dentro de determinadas condições. E neste sentido, qualquer definição de liberdade fica comprometida.

É possível encontrarmos um viés libertário nas fugas e na formação dos quilombos? Talvez sim. E é o que procuramos destacar aqui: a possível prática de insurgência desencadeada pelas fugas com o propósito de formação destes espaços, destinados, entre outras coisas, a servirem de refúgio a escravos fugidos. Não que o sentido de liberdade esteja intrínseco à condição de não pertencimento ao cativeiro ou que nos quilombos não houvesse práticas de dominação. Apesar dos quilombos serem vistos como centros de resistência negra à escravidão, parece certo que em muitos experimentos deste tipo havia reproduções das relações de hierarquia e dominação semelhantes ao do regime escravocrata.

Os quilombos, como os que existiram no Brasil, também ocorreram de forma semelhante em outras partes do Novo Mundo onde houve escravidão. Alguns destes quilombos, conhecidos também como mocambos, chegaram a abrigar centenas de pessoas, desde negros fugidos, como também índios e brancos. Eles não estavam ali para criar uma espécie de sociedade alternativa ou para fazer um

contraponto ao regime escravocrata, mas representaram, muitas vezes, uma tentativa de forjar um outro cotidiano, amparado, em certa medida, na mistura de tradições africanas, portuguesas e indígenas. Os quilombos constituíram-se como uma questão relevante desde os primeiros focos de resistência dos africanos ao escravismo colonial. Portanto, falar dos quilombos e dos quilombolas é falar de uma luta política.

O Brasil colonial possuía uma sociedade bastante hierarquizada e autoritária, baseada na relação na exploração do trabalho escravos e na dependência à Coroa Portuguesa. Devido à monocultura de cana, se produziu aqui, durante mais de dois séculos, basicamente o açúcar. Com produção especialmente voltada para o mercado externo, era inevitável a escassez de alimentos, refletida na enorme desigualdade social.

Entre os quilombolas, por mais autoritárias que fossem algumas de suas práticas de organização, buscava-se a variedade de culturas agrícolas, a produção para consumo interno, a valorização da terra por sua utilidade. Nos espaços abertos na mata, as terras recebiam plantações de milho, feijão, mandioca, batata, cana-de-açúcar, legumes, uma grande variedade de árvores frutíferas. Nas aldeias dos quilombos, também se criavam porcos e galinhas. Os distintos quilombos e a integração entre eles proporcionaram muitos levantes de rebeldia escrava, que funcionavam tanto para saquear propriedades, como para libertar cativos.

Fundaram-se centenas de quilombos, dos quais alguns existem até hoje. Possivelmente, o maior e mais famoso tenha sido o Quilombo dos Palmares, que na verdade representou uma federação de vários agrupamentos da região. Localizado na serra da Barriga, onde hoje fica a cidade de União dos Palmares, em Alagoas, contou com uma população de alguns milhares de habitantes e completou quase um século de existência.

Palmares teve início após um levante de escravos, por ocasião da invasão dos holandeses a Pernambuco, quando o controle sobre a população escrava ficara prejudicado. Segundo Reis (2007), as experiências dos quilombos, como a que ocorreu em Palmares, representavam um alto risco “para senhores e governantes

coloniais e imperiais. Os amocambados também assaltavam viajantes nas estradas, às vezes tornando-as intransitáveis, atacavam povoados e fazendas, onde roubavam dinheiro e outros bens. (...). Mas, além de assaltar, roubar e sequestrar, eles também plantavam, colhiam, caçavam, constituíam família.” (REIS, 2007. p. 23).

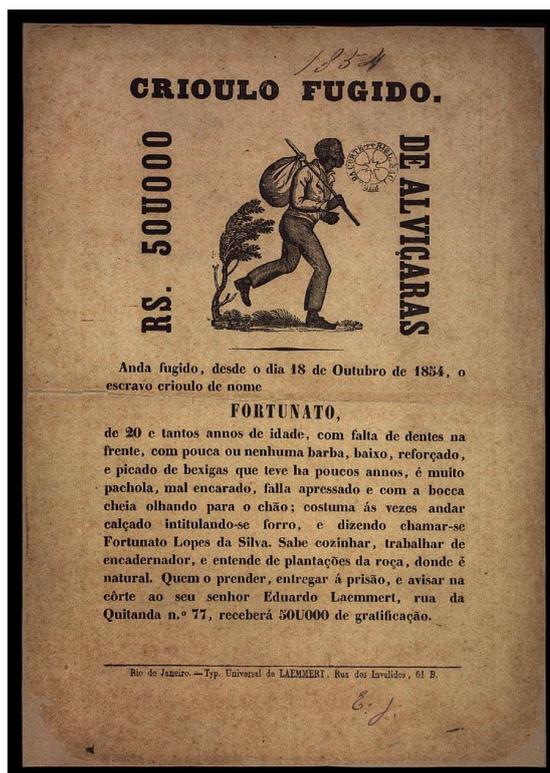
Zumbi do Palmares, o mais conhecido líder desse quilombo, tornou-se o mais importante personagem da rebeldia dos escravos no Brasil colonial. Junto a esta imagem, associa-se a Zumbi a ideia de um líder idealizado, que lutou pela causa da libertação negra. No entanto, o que realmente se sabe dele, como personagem histórico, é muito pouco. O retrato mais recente que emerge de Zumbi é o de um rei guerreiro que, como muitos líderes africanos do século XVII, tinha uma comitiva de escravos para uso próprio.

A despeito das mistificações em torno da igualdade existente ou não em Palmares, este e outros quilombos representaram um entrave na cultura escravista. Por esse motivo, vários governos que controlaram a região de Palmares organizaram expedições que tinham por objetivo estabelecer a destruição definitiva do quilombo. O Quilombo dos Palmares e seus habitantes lutaram contra várias dessas expedições ao longo de anos. No dia 20 de novembro de 1695, no entanto, Zumbi foi assassinado; sua cabeça foi cortada, salgada e levada, com o pênis dentro da boca para Recife como símbolo da vitória sobre os rebeldes. Ironicamente ou não, hoje, o aniversário de sua morte é considerado Dia Nacional da Consciência Negra, através do qual, muitos grupos da causa negra reivindicam seus “direitos” dentro da sociedade e do Estado.

Diante de toda ameaça à sustentação da escravidão que os quilombos causaram após a experiência de Palmares, os governantes e senhores de escravos criaram uma figura simbólica da repressão da época: o capitão do mato, conhecido também como capitão de entrada e assalto. O capitão do mato e suas milícias tornaram-se especialistas na perseguição, captura e morte dos escravos rebeldes, agindo livremente com o apoio do Estado, para a manutenção do poder escravocrata.

Outra manobra encontrada pela Coroa Portuguesa, foi definir como quilombo qualquer ajuntamento de escravos fugidos e reunidos em local despovoado. Em um dispositivo governamental de 6 de março de 1741, por exemplo, é considerado quilombo o lugar onde encontram-se reunidos ao menos cinco escravos. Em outro dispositivo, promulgado em 20 de agosto de 1847, a Assembleia Provincial do Maranhão aprova a Lei N.º 236 que, no artigo 12 diz: “Reputar-se a escravo quilombado, logo que esteja no interior das matas, vizinho ou distante de qualquer estabelecimento, aquele que estiver em reunião de dois ou mais com casa ou rancho.”

As estratégias utilizadas pelos senhores e governos na perseguição e captura de cativos fugitivos quase sempre incluíam punições que iam desde torturas até mutilações ou morte. Imprimir com ferro em brasa a letra “F” de fujão em alguma parte do corpo ou o corte da orelha em caso de reincidência eram maneiras de “marcar” o negro com o rótulo de sua opção de fuga. Segundo Reis (2007), “a lei também previa o corte de um braço de um quilombola que cometesse “delito capital”, e a pena de morte se reincidisse. Na Bahia, cinco quilombolas que atuavam perto da capital foram capturados, julgados sumariamente, enforcados e esquartejados no início do século XVIII.” (REIS, 2007. p. 26)



Os anúncios oferecendo recompensas pela captura de escravos fugidos eram comuns, como este publicado no *Almanak Laemmert*, 1854. Fundação Biblioteca Nacional.

Segundo ainda Reis (2007), outro problema enfrentado pelos senhores e governos, residia no fato de os quilombos e quilombolas terem, quase sempre, criado redes de apoio e interesse que atingiam outros escravos, ex-escravos, homens brancos e índios, que auxiliavam na manutenção e estratégia de defesa. Estas redes davam um certo apoio logístico para a continuidade dos quilombos, através de fornecimento de armas, alimentos, trocas de informações sobre milícias, etc. Alguns desses quilombos se estabeleciam em locais completamente isolados, refugiados em matas ou no alto de montanhas, como estratégia de defesa. Outros mantinham suas bases próximas a fazendas e centros urbanos, o que favorecia nestes casos, constantes invasões e resgates de escravos.

Sobre o papel que desempenharam no período da escravidão do Brasil colônia, o historiador João José Reis (2007) afirma, em relação às práticas de resistências quilombolas que:

“Isolados ou integrados, dados à predação ou à produção, o objetivos da maioria dos quilombos não era demolir o edifício da escravidão, mas sobreviver em suas fronteiras e, se possível, viver bem. A maioria dos quilombos abolicionistas existiu nos últimos anos da escravidão. (...) Abolicionistas e outros homens livres estiveram envolvidos na mobilização e organização desses quilombos, o que confirma uma história de aliança, que vinha de longe, entre quilombolas e outros grupos.” (REIS, 2007. p. 19)

Segundo Carneiro (1966), mesmo que tenham representado um contraponto à escravidão, muitos quilombos contavam com alguma forma de escravidão internamente, mantendo certo conservadorismo, semelhantes às castas africanas, com reis e generais. Porém, as práticas hierárquicas nos quilombos em nada se assemelhavam à escravidão dos brancos sobre os negros, pautadas na violência, cárcere e exploração do trabalho até seu limite.

É comum se creditar aos quilombos como os primeiros e mais importantes mecanismos de rebeldia dos africanos escravizados contra os senhores e o governo. Apesar de estarem inseridas no contexto escravista, em certa medida, também representaram uma negação ao cativo. Os negros buscavam no refúgio das matas e montanhas algum sentido da liberdade e de dignidade; em alguns momentos resgatando a cultura e a forma de viver que deixaram na África ou contribuindo para a formação da cultura afro-brasileira.

Esta questão, comumente considerada por historiadores, se refere à permanência de costumes e práticas africanas vivificadas nos quilombos e impregnação deste legado cultural na sociedade brasileira. Além de fermento de revoltas, os quilombos foram importantes na preservação destes hábitos, suas tradições e rituais. A vida cotidiana e as suas formas de adaptação ou resistência ao cativo criaram comunidades escravas com características e solidariedades próprias, apesar da multiplicidade étnica existente.

A vida nas senzalas⁶ era a manutenção da exploração do corpo e da força de trabalho do negro, além da compressão de sua cultura. Nos quilombos estavam a

⁶ O termo *senzala* ou *sanzala*, algumas vezes grafado como *senzala*, no século XVIII, tem sua raiz no *banto*, tronco linguístico de várias línguas da África centro-ocidental. Moraes Silva, dicionarista

possibilidade de ressignificar e inventar outras possibilidades de vida. Segundo Reis (2007): “essa disponibilidade de mesclar culturas era um imperativo de sobrevivência, exercício de sabedoria. Refletia a habilidade dos quilombolas em compor alianças sociais.” (REIS, 2007. p. 25-26). A integração entre os quilombos e a articulação e levantes de escravos desencadearam as primeiras e decisivas formas de reação.

No contexto das fugas e rebeliões, Soares (2004) levanta a questão da *sedução* de escravos: “o aliciamento voluntário de cativos para as fugas acompanhadas, geralmente para longínquos sertões fora da cidade, onde estes escravos encontravam liberdade, outros senhores ou camaradas de quilombos.” (SOARES, 2004. p. 337). Especialmente durante o século XIX, formou-se uma rede de *sedução* entre os cativos, a fim de proporcionar fugas em massa, através de um sofisticado esquema que envolvia negros libertos e fugidos.

Parte desta rede de apoio mútuo ocorreu por meios dos *zungus*: espaços urbanos onde se desenvolviam laços de solidariedade e companheirismo entre cativos e ex-cativos. Ali, fugidos da repressão policial e senhorial, ou mesmo de outros escravos, capoeiras encontravam algum apoio capaz de fortalecer suas lutas e implementar suas fugas. Os *zungus* serviram mesmo para recriar algum sentido de família, para aqueles que privados de parentescos consanguíneos, poderiam forjar novas relações de amizade, fraternidade e vínculo como forma de fortalecer o embate diante da escravidão.

As fontes policiais e a imprensa da época tratavam os *zungus* como antros de prostituição, desordem e caos, apesar de muitos deles funcionarem como quitandas e moradias ao mesmo tempo. As ruas estreitas dos centros urbanos de Salvador e Rio de Janeiro criavam verdadeiros labirintos e becos escondidos, nos quais os *zungus* eram ótimos esconderijos para negros receberem apoio e refúgio.

de final do século XVIII, define o termo no Brasil, como “a casa de morada dos pretos escravos”. Em *kimbundo*, idioma banto e língua franca de uma extensa área de Angola, na época do tráfico de escravos, a palavra possui três significados. O primeiro deles é “povoado”, provavelmente anterior aos outros dois; o segundo, “residência de serviços em propriedade agrícola” e, por fim, “moradia de gente separada da casa principal”. As duas últimas acepções foram muito usadas no Brasil, mas é o significado de “povoado” que chama a atenção, pois, nas condições históricas da África centro-ocidental, um novo povoado era geralmente formado por migrantes aparentados entre si, que fugiam das guerras de captura de cativos. (Sheila de Castro Faria, *Cotidiano dos Negros no Brasil Escravista*, s/d.)

Segundo Soares (2004), o termo *zungu* tem raízes no tronco banto. Esta expressão vem do somatório *nzo* (casa em quimbundo) com *angu* (casa de angu). Dessa forma, *nzo* e *angu* referem-se a “casa dos que não querem”, “dos que não aceitam”. As casas de angu funcionavam como verdadeiros quilombos dentro das cidades, nos quais os negros faziam seus batuques, suas danças e reverenciavam seus orixás.

No século XIX, o principal alimento dos escravos era o angu, uma comida barata à base de milho. Era servido em panelas nas ruas, preparado por mulheres negras, principalmente na região portuária e de comércio. Com o passar do tempo, essas mulheres foram adquirindo algum dinheiro até se mudam para casas no centro, que se transformaram em verdadeiros centros de resistência negra. Além de vender comida, os *zungus*, como passaram a ser conhecidos, também serviam de alojamento ou residência temporária.

Há uma conexão entre os quilombos rurais e os *zungus*, na medida em que estes eram locais de concentração de fugidos, uma espécie de pouso transitório do escravo em fuga. Dali, eles partiam para a fuga definitiva, sozinho ou em bandos. Os capoeiras representavam uma parcela desta grande comunidade negra e escrava, como nos diz Soares (2004): “Se a capoeira foi capaz de suportar a pressão tremenda da violência do Estado durante longas décadas, é porque ela contou com aliados subterrâneos, apoios ocultos, que se escondiam por baixo da cidade oficial que aparece nos documentos.” (p.217)

A rede de *sedução* para fuga de cativos e as casa de *zungus* não chegaram a produzir uma revolta generalizada, para alívio das elites. Mas, no século XIX, as constantes ações de negros fugidos e as maltas de capoeira, como veremos mais adiante, criavam cada vez mais uma forte pressão sobre o regime escravista. Diante da cultura da dominação, escravos, libertos e livres pobres buscavam elaborar suas próprias estratégias que produziam microfissuras na política de escravidão. Mais adiante, estas ações funcionaram como combustível na formulação das leis abolicionistas.

1.4 – O abolicionismo e o fim da escravidão

Dia 13 de Maio – *Caetano Veloso*

Dia 13 de maio em Santo Amaro

Na Praça do Mercado

Os pretos celebravam

(Talvez hoje inda o façam)

O fim da escravidão

Da escravidão

O fim da escravidão

Tanta pindoba!

Lembro do aluá

Lembro da maniçoba

Foguetes no ar

Pra saudar Isabel

Ô Isabé

Pra saudar Isabé

O processo que levou ao fim da escravidão no Brasil ocorreu durante décadas de lutas e contou com várias ações. As constantes fugas e formação de quilombos em diversos pontos do país desempenharam um papel decisivo nos movimentos que levaram ao fim do sistema escravista instalado na Brasil. A resistência negra, que fez emergir uma série de revoltas sangrentas – com a queima de plantações e engenhos, na destruição de fazendas inteiras, e em saques aos centros urbanos – se multiplicou nas últimas décadas do século XIX, tornando alto o custo na manutenção do sistema escravista.

Paralelamente a isto, a Coroa portuguesa e mais tarde o Império Brasileiro passou a sofrer influência internacional, exercida especialmente pela Inglaterra para que a escravidão fosse extinta. A partir do início do século XIX, é crescente a importância que a Inglaterra passou a ter nos negócios locais, agindo diretamente no tráfico e comércio de negros. Neste período e logo após a Independência, o

Brasil tornou-se quase uma colônia britânica, em função da dependência econômica dos ingleses.

Segundo Costa (2008), esta dependência havia começado em função da ajuda logística que os ingleses deram à Corte Portuguesa, por ocasião da fuga da Família Real de Portugal ao Brasil Colônia, fugidos da expansão napoleônica. Como recompensa, Portugal concedeu vários privilégios comerciais aos ingleses em sua colônia. Estes privilégios teriam sido fundamentais nos anos que se seguiram à Independência, fazendo com que a Inglaterra exercesse intensa pressão econômica no recém-criado Império Brasileiro. Na ocasião, a Inglaterra chegou a ser o principal investidor financeiro do Brasil.

Seguiram-se, junto a esta presença no comércio local, pressões por parte dos ingleses para que a escravidão fosse abolida por aqui. O Parlamento inglês já havia abolido a escravidão em suas colônias em 1807, e logo em seguida passou a considerar ilegal o tráfico negreiro por outros países, perseguindo navios em alto-mar que insistissem nesta prática. Segundo Emília Viotti da Costa,

“Em 1826, por ocasião da renovação dos tratados comerciais, a Inglaterra conseguiu impor ao governo brasileiro uma cláusula pela qual este se comprometeria a decretar a abolição do tráfico dentro de três anos a partir da ratificação do tratado. Pela lei de 7 de novembro de 1831, o governo brasileiro cumpriu a promessa, considerando livre todos os africanos introduzidos no Brasil daquela data em diante. Ao mesmo tempo, severas penas foram estipuladas contra os infratores da lei.” (COSTA, 2008. p. 26)

No entanto, esta lei foi quase que absolutamente ignorada. Havia, neste período, uma crescente expansão comercial no Brasil, o que levou o país a tornar-se um importante produtor e exportador mundial de café. Naturalmente, os “barões do café” não recusariam os enormes lucros de seus negócios vindos, sobretudo, da mão-de-obra barata dos escravos. Entre 1831 e 1850, data da nova lei contra o tráfico e o comércio de escravos nas terras brasileiras, nada menos que meio milhão de escravos entrou no Brasil. O tráfico de negros, embora ilegal oficialmente, era

completamente ignorado pelas elites e pelo governo, ampliando a ganância e a riqueza dos senhores de escravos.

Mesmo depois de 1845, quando a Inglaterra declarava que passava a considerar ilegal o tráfico internacional de escravos, e declarando-se com poderes para libertar negros transportados por navios de quaisquer bandeiras, a prática corria solta nos trópicos. Para burlar a lei, era comum que os navios que contrabandeavam escravos desembarcassem em praias remotas⁷ para enganar a frágil fiscalização. As práticas de subornos eram correntes entre autoridades e comerciantes. Mesmo a população em geral acabava sendo conivente, seja por comodismo ou por sujeição às famílias ricas que exerciam forte influência no governo. Dessa forma, o contrabando continuava impune e generalizado.

Toda pressão internacional, especialmente inglesa, forçou o Parlamento brasileiro a aprovar em 4 de setembro de 1850 a Lei Eusébio de Queiroz. Segundo esta lei, o tráfico de escravos passava a ser considerado ato de pirataria, e como tal sujeito a severas penalidades. Mais uma vez, esta lei não produziu resultados efetivos na estrutura do sistema escravocrata brasileiro. Na verdade, o tráfico continuou forte, e a entrada de escravos continuava a abastecer as fazendas e engenhos, lares e centros urbanos, concentrando-se especialmente no Rio de Janeiro e em São Paulo, estados produtores de café.

Se o contrabando continuava a acontecer, as pressões internacionais aumentavam nas mesmas proporções. As autoridades brasileiras foram aos poucos sendo forçadas a tomar atitudes mais severas, o que provocou impacto direto na economia: o preço dos escravos tornava-se cada vez maior. Segundo Costa (2008),

“A Alta se fez sentir mais agudamente nas zonas pioneiras, onde a demanda era maior. Em curto prazo, os preços dobraram e daí por diante, até a década

⁷ A Praia de Porto de Galinhas – PE, por exemplo, recebeu esse nome devido aos constantes desembarques de navios negreiros. No auge da escravidão no Brasil, era o principal ponto de comércio de escravos ilegais no Nordeste brasileiro. Muitas vezes, as naus traziam os escravos escondidos embaixo de engradados de galinhas-d'angola. A chegada dos escravos ilegais ao porto costumava ser anunciada pela frase *tem galinha nova no porto!* Desta forma, o antigo nome da praia de Porto Rico ficou conhecido como *Porto de Galinhas*.

de oitenta, continuavam a subir. Em 1850, pagava-se de quinhentos a seiscentos mil-réis por um escravo do sexo masculino entre quinze e trinta anos de idade. Dez anos mais tarde, o preço subira a um conto e quinhentos e, no fim da década de 1870, chegou até a dois e meio. Um escravo conhecedor de um ofício, isto é, um marceneiro, um ferreiro, um barbeiro, etc., podia valer ainda mais, chegando por vezes, a 2.700 e até três mil contos.” (COSTA, 2008. p. 33)

Com a alta nos preços, para um senhor comprar e manter escravos, seus negócios tornaram-se menos lucrativos. Por conta das ações contra o tráfico negreiro e o conseqüente aumento dos preços, a mão-de-obra era aos poucos substituída pelo assalariado, tanto nacional quanto estrangeiro. Esta política de Estado durou décadas e trouxe para o Brasil milhões de imigrantes alemães, italianos, mais tarde japoneses. Inicialmente houve certa dificuldade, a principal das quais era o fato de os fazendeiros estarem acostumados ao sistema escravista, que resultava em problemas para os imigrantes, que na prática eram submetidos a uma semiescravidão. Em função disto, alguns países como a Alemanha, por exemplo, determinaram a proibição da emigração para o Brasil. Para contornar essa dificuldade, o Império brasileiro adotou um sistema de imigração subvencionada, passando a financiar a vinda e as despesas iniciais dos imigrantes.

No chamado período Abolicionista, no qual a ação e luta de intelectuais e pensadores contra a escravidão tornou-se mais abrangente, surgiram duas leis que buscavam atenuar os limites da opressão: a Lei do Ventre Livre e a Lei dos Sexagenários. A primeira, também conhecida como “Lei Rio Branco” e promulgada em 28 de setembro de 1871, considerava livre todos os filhos de mulher escravas nascidos a partir da data da lei. A segunda, a Lei dos Sexagenários, também conhecida como A Lei Saraiva-Cotegipe, determinava que todos os escravos com mais de 60 anos estariam livres.

Além da ação exercida pela Inglaterra, como temos falado, que passou a pressionar as autoridades brasileiras, forçando-as a eliminar a escravidão no Brasil, as revoltas se avolumavam por todas as partes. Fugas, resistências e novos

quilombos passaram a desempenhar um papel político importantíssimo na luta antiescravocrata. Negros escravizados passaram a participar ativamente da luta por liberdade, especialmente depois de 1885, quando foram proibidos os castigos corporais aos escravos fugidos quando fossem recapturados.

A partir de 1880, o movimento abolicionista teve um crescimento significativo, com a adesão de diferentes segmentos da sociedade, especialmente com a presença de intelectuais e negros livres, que, nessa época, já eram uma parcela significativa da população. Alguns desses abolicionistas eram negros, como José do Patrocínio, Luís Gama e André Rebouças e mesmo o escritor Machado de Assis.

Finalmente, em 13 de maio de 1888, foi assinada a Lei Áurea pelas mãos da Princesa Isabel, determinando o fim da escravidão no Brasil, último país do mundo a abandonar esse sistema. Correram-se a partir daí, uma série de pedidos de indenização por parte de fazendeiros e senhores de escravos que exigiam recompensas pelas perdas de “seus bens”. Não sendo atendidos, aderiram ao movimento republicano, deixando o Império sem uma importante base de apoio política e econômica, o que desencadeou posteriormente a Proclamação da República.

A situação social e política no Brasil vivida ao longo do século XIX havia se tornado insustentável, em vários aspectos, para a continuidade do regime escravocrata. Internamente, a presença de vários quilombos e suas lutas, assim como o papel de intelectuais, de artistas e de gente comum, que proporcionaram o surgimento de práticas de resistências⁸, pressionou ainda mais o governo para extinção da escravidão.

⁸ Recentemente a Unesco publicou o documento *Inventário dos lugares de memória do tráfico atlântico de escravos e da história de africanos escravizados no Brasil*. Este documento faz parte do estudo mundial da Unesco que vai compor o trabalho *Rota de Escravos, resistência, herança e liberdade*, iniciado em 1993. Neste inventário, foram trazidas à tona histórias de personagens menos conhecidos das lutas dos africanos aqui escravizados. Dentre eles, há o caso de Manoel Congo, líder da maior rebelião escrava do Vale da Paraíba, ocorrida entre 1838 e 1839 na Região de Paty de Alferes. Há também a história de Maria Conga, de Magé: uma escrava alforriada responsável pela criação de um refúgio para escravos.

Todas estas ações e denúncias dos absurdos de uma cultura escravista tornada normal e instituída foram colocadas à prova, e a escravidão pôde ser abolida. Entre estas ações envolvidas na luta abolicionista, destacamos também a capoeira e suas maltas, que como veremos, contribuiu para os movimentos de rebeldia nos centros urbanos e em levantes que aceleraram o fim da escravatura.

A celebração do fim da escravidão é comemorada como uma data de referência nacional. É ensinado nas escolas, em disciplinas sobre a história do Brasil, que a escravidão foi extinta quase por uma questão humanitária. Mas na verdade, como temos visto, um conjunto de fatores, especialmente econômicos e sociais, determinaram o fim desta prática intolerável, considerada a maior e mais extensa escravidão entre todas nas Américas.

No entanto, após a abolição da escravatura, as condições enfrentadas por ex-cativos continuaram precárias por muitos anos. Uma grande massa de desempregados era proibida por lei de comprar terras. Negros libertos disputavam alguma oportunidade com os imigrantes, em uma cultura que ainda era escravocrata e racista. Apesar de sempre ter havido a coexistência entre o trabalho de negros escravos e não escravos, com a abolição oficial e a chegada dos europeus ao Brasil, as desigualdades só aumentavam.

Se a escravidão foi oficialmente extinta em maio de 1888, o Brasil traz, até hoje, marcas indeléveis da discriminação, do racismo e do preconceito contra negros e pardos, enraizados na sociedade. Vemos isso na população carcerária brasileira, compostas em sua grande maioria de afrodescendentes; nas disparidades salariais entre brancos e negros; nos subempregos, etc., só para ficar nestes exemplos. Segundo o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro (2014), “o Brasil é um país escravocrata, continua sendo. O imaginário profundo é escravocrata”. E continua sua análise, ao afirmar que “a escravidão venceu no Brasil, ela nunca foi abolida. (...) Em relação ao passado e ao futuro. Em relação ao passado no sentido de que é um país que jamais se libertou do *ethos*, do imaginário profundo da escravidão, em que o sonho de todo o escravo é ser senhor de escravos, o sonho de

todo o oprimido é ser o opressor.” (VIVEIRO DE CASTRO, 2014. Entrevista para o site do jornal *O Público*).

Neste contexto discriminatório, a capoeira forjou práticas rebeldes. Talvez hoje ainda façam. Trataremos agora de mostrar como a capoeira veio a ser influenciada por este cenário escravista e como suas características e manifestação de arte-luta estão intimamente relacionadas às práticas de resistências.

Dos acontecimentos relacionados à libertação do negro escravizado, veremos como até que ponto a capoeira contribuiu com os movimentos de insurgência ao controle e a repressão. Ao dispor seu corpo numa dança-luta-brincadeira, o negro criava, através da capoeira, um poderoso instrumento de ataque e defesa.

Boa parte da história da capoeira vem até hoje de forma desconstruída e há uma série de versões, muitas delas contrárias entre si. As informações e registros mais precisos datam do início do século XIX em diante, por ocasião da chegada da Família Real Portuguesa ao Rio de Janeiro. No entanto, na tradição oral dos capoeiristas, esta arte-luta sempre foi cantada como elemento de revolta, nos diferentes pontos do país por onde a escravidão se deu.

1.5 – Por uma genealogia possível da capoeira

Camarada o que ele é meu, camarada?

É meu irmão

Irmãozinho de coração, camarada

É meu irmão

Utilizaremos como estratégia de investigação a noção de genealogia proposta por Michel Foucault, na tentativa de dar conta dos fenômenos envolvidos na elaboração da capoeira. Na perspectiva genealógica, não existe um elemento disparador, a partir do qual tudo começa e tudo se inicia. Dessa forma, a busca por encontrar uma essência da capoeira, assim como um segredo ou uma data para sua

fundação, perde completamente o sentido. Também não buscamos, a partir desta abordagem, a formulação de uma verdade sobre a história da capoeira, mas possíveis contornos que consideramos significativos em sua criação. Sobre a noção de origem, Michel Foucault (2010) nos diz que:

“Procurar uma tal origem é tentar reencontrar ‘o que era imediatamente’, o ‘aquilo mesmo’ de uma imagem exatamente adequada a si; é tomar por acidental todas as peripécias que puderam ter acontecido, todas as astúcias, todos os disfarces; é querer tirar todas as máscaras para desvendar enfim uma identidade primeira.” (FOUCAULT, 2010. p. 17)

Em *Microfísica do Poder* (2010), Foucault analisa, seguindo as pistas sugeridas por Nietzsche (2004) a recusa, ao menos em certas ocasiões, da pesquisa da origem. O projeto nietzschiano surge com mais clareza em *Genealogia da Moral* (2004), no qual o filósofo desempenha o papel de um genealogista, numa radical crítica dos valores morais, tarefa que segundo ele jamais fora realizada antes por alguém. Segundo Machado (2002), “O projeto genealógico – daí toda sua relevância e ambição – é uma tentativa de superação da metafísica através de uma história descontínua dos valores morais que investiga tanto a origem – compreendida como nascimento, como invenção – quanto o valor desses valores” (p.59).

A partir da perspectiva genealógica, Foucault (2010) opõe a noção de origem pela ideia dos *acazos de começo* para tentar compreender os acontecimentos históricos envolvidos em determinadas circunstâncias. Tais acazos, que se encontram no começo histórico das coisas, diz ele, não são da ordem das identidades, mas a discórdia entre as coisas, o disparate. Michel Foucault (2010) nos diz que fazer a genealogia dos processos não significa “partir em busca de sua “origem”, negligenciando como inacessíveis todos os episódios da história; será, ao contrário, se demorar nas meticolosidades e nos acazos dos começos.” (p. 19).

Assim, para traçar uma genealogia possível da capoeira, buscamos compreender as complexas relações envolvidas no período da escravidão no Brasil e após ela, as influências culturais dos africanos e seus descendentes, como também

as características culturais de índios e europeus, etc. Todo este caldeirão de influências inscreveu-se nos corpos daqueles que forjaram suas rebeldias mescladas com diversão e arte.

Desta forma, interessa-nos ainda nesta abordagem as inscrições marcadas no corpo: a capoeira como dispositivo eminentemente corporal, marcado por registros ontem e hoje pautados na luta, na dança, no lúdico. Sobre isto, nos diz Foucault (2010): “a genealogia, como análise da proveniência está, portanto, no ponto de articulação do corpo com a história. Ela deve mostrar o corpo inteiramente marcado de história e a história arruinando o corpo.” (p. 22).

Ainda sobre a noção de genealogia, Salete (2002) afirma que “alheia à sisudez da busca obstinada da origem que conjura o conflito em uma identidade pacificada, a genealogia se efetiva como análise da providência interessada na exterioridade do acidente, que longe de perseguir a conciliação em torno da identidade, trabalha no recôndito do disparador, na articulação dos estilhaços onde a história marca o corpo como superfície de inscrição do acontecimento.” (SALETE, 2002. p. 216). Não nos interessa, portanto, demarcar um território de origem, mas fazer emergir situações nas quais o capoeirista esteve implicado em acontecimentos insurgentes. Tais estilhaços que a autora fala, na trajetória da capoeira, estão relacionados aos caminhos descontínuos e contraditórios, que geraram ruídos e conexões possíveis.

A história da capoeira que buscamos é eminentemente descontínua e carente de registros. Como já afirmamos, os apontamentos sobre os negros escravos e a capoeira ganham destaque especialmente com a chegada da Família Real ao Brasil. O “período joanino” foi marcado pela intensa vinda de negros ao Rio de Janeiro, numa proporção nunca vista antes. Este fato fez aumentar muito os níveis de criminalidade e a prisão de muitos capoeiristas, o que por sua vez, fez aumentar o número de registros de uma polícia recém-criada com principal objetivo de perseguir e controlar a população negra.

Outra parte significativa do que conhecemos sobre a história da capoeira é trazida até nossos dias através da memória oral, seja nas músicas ou nos “causos”

contados entre capoeiristas. Sua trajetória, suas práticas e seus rituais são transmitidos de geração a geração, incorporando e abandonando elementos ao longo do tempo, mas conservando boa parte das memórias africanas e do registro escravocrata.

Afirmado isto, não temos a pretensão de criar uma “história derradeira” sobre a capoeira, mas apresentar algumas hipóteses que venham a reforçar sua característica de luta e resistência diante da escravidão. Compreender o período escravocrata e suas particularidades nos parece ser uma importante estratégia para estabelecer uma relação entre poder e contra poder na atualidade. Se na escravidão as práticas de dominação deixavam pouco espaço para a revolta, a capoeira surgia a partir do drama da guerra entre escravos, senhores e polícia.

O pesquisador Carlos Eugênio Líbano Soares, em *A Capoeira Escrava* (2004) concentra parte de sua pesquisa em mostrar a relação entre capoeiristas e escravos. O autor se deteve ao período compreendido entre os anos de 1808 e 1850, no qual, como mencionamos, começam a aparecer registros mais frequentes sobre a presença da capoeira. Para Soares (2004), a capoeira é um fenômeno eminentemente fruto da cultura escravista. A diáspora africana - composta por diferentes matizes - viveu em solo brasileiro sob o manto da escravidão, e fez surgir uma luta em meio à dor e ao castigo. Segundo Soares:

“A proporção de escravos e livres entre capoeiristas presos em 1849, a partir de outra fonte importante da época, o jornal *Diário do Rio de Janeiro*, ainda é imensamente desigual em favor dos escravos: 88% de cativos para 2% de libertos, 6% de livres e 4% de indeterminados. (...) é legítimo conjecturarmos que escravos eram mais vulneráveis à repressão que homens livres e, por isso, mais numerosos nas prisões? É uma possibilidade, mas a maioria de cativos capoeiristas em 1849 é tão esmagadoramente superior que não podemos contestar a supremacia destes.” (SOARES, 2004. p. 132)

Alguns historiadores e capoeiristas acreditam que a capoeira no Brasil pode remontar até ao século XVI. Não se sabe exatamente se nas senzalas, nos quilombos ou mesmo nos incipientes centros urbanos. O que se diz e é fortemente

defendido entre capoeiristas é que, em meio à escravidão, o negro utilizou suas influências culturais africanas no desenvolvimento de uma luta capaz de tornar-se suporte de reação.

Acreditamos que foi neste contexto de despotismo, portanto, que começou a desenvolver-se a capoeira. Mais do que uma técnica de combate, ela surgiu como uma miscelânea de brincadeira, diversão e luta. Mas também serviu como uma ferramenta para que o negro foragido, sem acesso a armas de fogo, pudesse sobreviver ao ambiente hostil e enfrentar os capitães do mato, que armados e financiados por senhores e governos, trabalhavam para perseguir, reprimir e torturar quem desejasse rebelar-se.

Segundo o Mestre Cobra Mansa e o historiador Mathias Röhrig Assunção, em artigo intitulado *A dança das zebras* (2008):

“A memória oral não registrava nenhuma prática ancestral específica. Muitos afirmavam, e continuam afirmando, que a capoeira teria sido inventada pelos escravos nas senzalas. Outros, que teria sido criada pelos quilombolas em sertões distantes. Estudiosos têm ressaltado o caráter urbano da capoeira, pois as fontes do século XIX só documentam sua prática por escravos africanos e crioulos (negros nascido no Brasil) em cidades portuárias, como Rio de Janeiro e Salvador.” (COBRA MANSA e ASSUNÇÃO, 2008. p. 14)

Debater a aparição da capoeira entre nós continua sendo um tema bastante polêmico. As divergências opõem capoeiristas entre si, e entre historiadores. Waldeloir Rego (1968) indaga se os africanos trouxeram a capoeira da África ou a inventaram no Brasil, no contexto da escravidão. O autor diz ainda que ela possa ter recebido influências indígenas e portuguesas. As divergências abrangem também os possíveis ambientes mais propícios que faziam emergir os capoeiras, se no contexto rural e/ou urbano. Apesar dessas desavenças, Rego (1968) afirma que “tudo leva a crer que seja uma invenção dos africanos no Brasil, desenvolvida por seus descendentes afro-brasileiros, tendo em vista uma série de fatores colhidos em documentos escritos e, sobretudo, no convívio e diálogo constante com os capoeiras

atuais e antigos que ainda vivem na Bahia, embora, em sua maioria, não pratiquem mais a capoeira, devido à idade avançada.” (p. 31)

Uma hipótese que ganhou força entre pesquisadores da capoeira, especialmente na segunda metade do século XX, defende que ela seria uma espécie de “herança” do ritual de iniciação Bantu, conhecido como N’Golo ou “dança das zebras”. Este ritual teria se desenvolvido aqui até atingir a forma atual de capoeira. O N’Golo era um ritual realizado uma vez por ano, numa festa denominada Efunda. Nesta ocasião, os guerreiros que tivessem as melhores performances na prática do N’Golo, casavam-se com as jovens que atingiam a puberdade. No Brasil colonial, os africanos observaram que os movimentos N’Golo podiam ser utilizados como luta dentro do regime escravocrata.

Esta é a hipótese mais aceita hoje em dia, especialmente entre os capoeiristas de Angola. Segundo ainda Cobra Mansa e Assunção (2008),

“O n’golo seria típico entre povos pastores do sul de Angola. O ritual precedido por uma luta de mãos abertas, a liveta. O jovem que ganhasse no n’golo teria o direito de escolher sua noiva entre as meninas recém-iniciadas, sem ter que pagar o dote. (...) Algumas imagens evidenciam semelhanças surpreendentes entre a capoeira e o n’golo, como o uso de golpes com os pés, enquanto as mãos se apoiam no chão (chamado na capoeira de “meia-lua de compasso” ou de “rabo de arraia”), muito raro em outras lutas marciais.” (COBRA MANSA e ASSUNÇÃO, 2008. p. 18-19)

Porém, mesmo com algumas semelhanças com o ritual N’Golo, não se tem notícia de qualquer prática corporal idêntica à capoeira em outra parte do mundo. Os rituais e manifestações africanas – mesmo quando se parecem com ela – variam em forma, hábito e utilidade. Isso nos faz acreditar que as condições impostas aos africanos pela escravidão foi um “ingrediente” de especial importância para desencadear um processo de resistência entre os cativos e, assim, os negros transformassem seus corpos em instrumentos de luta.

A musicalidade, teatralidade, dança, picardia e luta misturam-se entre si, criando uma arte-luta na qual todos estes elementos são parte de sua própria

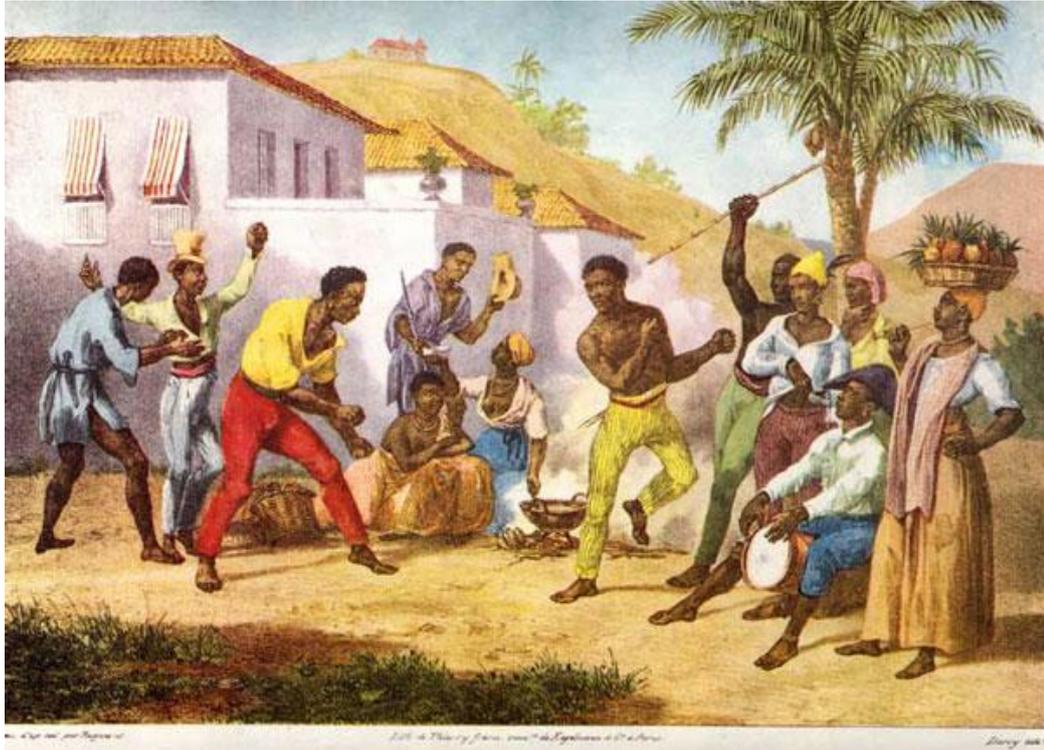
imanência. As influências da matriz africana foram aqui mescladas com diversos outros elementos e realidades. Eles estão fortemente presentes até hoje no jogo da capoeira. Todos estes elementos que a constituem serviram de disfarce e estratégias de enfrentamento, ampliando assim seu potencial de resistência.

Utilizando movimentos semelhantes aos de animais, brincadeiras, jogos, danças e fragmentos de rituais africanos, a capoeira foi uma poderosa expressão física da reação negra aos senhores de escravos e seus feitores. Portanto, defendemos aqui a ideia da capoeira como uma invenção dos africanos no Brasil, desenvolvida por seus descendentes afro-brasileiros e adequada às características sociais, econômicas e culturais da época. No artigo *Na Roda da Capoeira*, o historiador Maurício Barros de Castro nos mostra que:

“As tradições corporais africanas se desenvolveram no Brasil marcadas pelo contexto local. A capoeira, portanto, surgiu a partir de rupturas e continuidades que se deram no novo continente. Uma memória do corpo, perceptível na seleção e atualização das práticas rituais, cuja complexidade se manifesta na roda de capoeira, uma forma de expressão que se articula às muitas identidades de brasileiros e estrangeiros nos cinco continentes.”
(CASTRO, s/d. p. 04)

É possível afirmar também que a capoeira tanto servia como dispositivo de luta e enfrentamento, como para proporcionar divertimento e lazer nas horas vagas e nos festejos. Segundo Nestor Capoeira, “além disto, (e talvez mais que isto), a capoeira era a ferramenta usada para um determinado grupo de escravos ‘dominar’ uma certa área (em oposição a outros grupos de escravos); e era também a ‘arma’ usada pelos escravos para resolverem suas divergências pessoais, e estabelecer uma hierarquia dentro do grupo.”⁹.

⁹ Segundo consta no sítio <http://www.nestorcapoeira.net/hfp.htm>, acessado em 10 de julho de 2012.



Este é um dos primeiros registros que mostra a presença da capoeira praticada no Brasil. Segundo Deiner e Costa (2012): “O artista reuniu um grupo com seus já conhecidos personagens e os colocou em volta de dois capoeiristas (...). Acreditamos que esta é uma cena totalmente inventada pelo próprio artista, à qual Deroy foi fiel ao elaborar a gravura.” (p. 572).

Datada em 1834, encontramos a descrição "Jogar Capüera ou dance de la guerre" (RUGENDAS, J.M. Voyage pittoresque et historique dans le Brésil. Paris: Engelmann et Cie, Paris, 1834) – do artista alemão Rugendas e Deroy como gravador.

A palavra *capoeira* também apresenta muitas significações. Entre os vários sentidos atribuídos ao termo, destacamos alguns que são usados com mais frequência. Dentre as etimologias encontradas, a mais usual diz que o termo *capoeira* tem sua raiz no tupi-guarani, e significa “o que foi mata”, através da junção dos termos *ka'a* (“mata”) e *pûer* (“que foi”): mato baixo, que foi cortado. Acredita-se que nestas matas baixas, os escravos se escondiam para praticar seus rituais e aperfeiçoar suas práticas de luta. A palavra *capoeira* pode também designar cestas, nas quais guardavam-se galinhas e outras aves. Ou ainda uma ave

chamada de *capoeira*, ainda conhecida por *uru*, etc. Hoje em dia, o termo *capoeira* refere-se ao jogo em si e ao jogador – o capoeira ou capoeirista.

Como temos visto, o negro produziu diferentes formas de lidar com a escravidão: através das fugas, na formação dos quilombos, nos saques e roubos, nas manifestações ritualísticas e lúdicas, e na capoeira. Parte substancial de suas práticas de resistências ocorreu quando o negro transformou seu corpo duramente submetido ao peso da escravidão, que passou a ser usado como arma e como instrumento de luta pela liberdade.

A brutalidade contida na repressão dos colonizadores portugueses e nos senhores de escravos, alimentou a revolta no seio das comunidades dos cativos. O surgimento da capoeira representa para nós um pedaço desta história de gente comum que disse não à violência de suas vidas serem arrancadas de sentido e que buscaram uma possibilidade de reação. Para Soares (2004):

“Em conclusão, podemos afirmar com segurança que, por toda a primeira metade do século XIX, a capoeira foi uma instituição cultural criada e mantida por escravos. É bom lembrarmos que em todo o período estudado a presença escrava no conjunto da população total nunca ultrapassou os 50%, e os dados policiais falam por si da supremacia cativa no mundo do crime de antanho.”
(SOARES, 2004. p. 142)

Se a capoeira emergiu como reação diante da escravidão, compreendemo-la como disparadora de enfrentamentos e implicada com processos de libertação. Libertar-se, no contexto que estamos falando, não significa eliminar ou situar-se fora do poder, neste caso, da própria política da escravidão, mas promover resistências contra as práticas de dominação, típicas desta mesma política. Querer destacar este potencial libertário da capoeira não significa ignorar as contradições de sua trajetória, menos ainda de seus praticantes. A capoeira não é um *ente* fechado em si mesmo, mas uma prática desenvolvida em diferentes contextos e por diferentes atores. O que buscamos é perceber até que ponto ela foi e continua sendo um instrumento de luta libertária.

1.6 - Capoeira no Século XIX: maltas e perseguição policial

Outro dia numa roda
Me chamaram prá jogar
Eu que sou muito desconfiado
Pude logo areparar
O que estava escrito na camisa
Era um tal de Besouro Mangangá
Ê ê, ê á
Era um tal de Besouro Mangangá

Se é controverso afirmar que a capoeira já existia no ambiente rural dos quilombos e senzalas, foi no contexto urbano do século XIX que ela se desenvolveu mais próximo ao que conhecemos hoje. Foi em diversas cidades portuárias como Salvador, Recife e, especialmente, Rio de Janeiro – por terem recebido grande contingente de africanos escravizados – que ocorreu a presença maciça de capoeiristas. Na capital do Império, o jogo da capoeira adquiriu características mais específicas, onde foi usado pelos escravos que trabalhavam nas ruas da cidade, como instrumento tanto de resistência ao sistema de servidão quanto de controle de determinados territórios.

Os registros alusivos à história da capoeira referem-se mais precisamente a este período, compreendido a partir do século XIX em diante. No período do Brasil colônia, durante o Império e mesmo depois dele, não havia os espaços destinados à prática da capoeira como existem atualmente. A capoeira era praticada de maneira informal nos becos, nas ruas e praças públicas, em cais de portos, etc.

Foram nestes ambientes urbanos que a capoeira forjou suas principais características e suas muitas faces: a brincadeira, o lúdico, a luta que se misturavam com as brigas e o domínio de territórios. No interior da comunidade negra e escravizada, capoeiristas disputavam o controle dos pontos de encontros da cidade, nos quais se reuniam em horários que muitas vezes eram acompanhados apenas pela polícia.

Era frequente encontrar tanto na capoeira, quanto nos capoeiristas a noção de algo que deveria ser coibido. A imagem do capoeirista como marginal, vagabundo, desordeiro e delinquente estava amparada na necessidade de perseguição, controle e punição. Leis fortemente repressivas foram aplicadas aos que praticavam a “capoeiragem”, num momento de forte mobilização popular, que abrangia homens de diferentes condições – livres, libertos e escravos – e que ameaçavam a ordem estabelecida. Segundo aponta Soares (2004), “a repressão que se desencadeou sobre a capoeira foi muito violenta, mesmo para os padrões de uma sociedade escravista – normalmente já regulada pela violência. Podemos afirmar (...) que os escravos sobre os quais o braço repressivo caiu de forma mais selvagem foram exatamente os capoeiras.” (p. 575)

A criminalização da “capoeiragem” e o aumento da perseguição de sua prática neste período veio com a Proclamação da República, em 1889. No ano seguinte, a capoeira foi inserida no Código Penal Brasileiro, por meio do decreto de 11 de outubro de 1890, que qualificou como crime a capoeira e outras manifestações afrodescendentes, como o samba e o candomblé. Como consta no decreto, que dizia:

Decreto nº 847

Capítulo XIII -- Dos vadios e capoeiras

Art. 402. Fazer nas ruas e praças públicas exercício de agilidade e destreza corporal conhecida pela denominação *Capoeiragem*; andar em carreiras, com armas ou instrumentos capazes de produzir lesão corporal, provocando tumulto ou desordens, ameaçando pessoa certa ou incerta, ou incutindo temor de algum mal;

Pena - de prisão celular por dois a seis meses.

A penalidade é a do art. 96.

Parágrafo único. É considerada circunstância agravante pertencer o capoeira a alguma banda ou malta. Aos chefes ou cabeças, se imporá a pena em dobro.

Art. 403. No caso de reincidência será aplicada ao capoeira, no grau máximo, a pena do art. 400.

Parágrafo único. Se for estrangeiro, será deportado depois de cumprida a pena.

Art. 404. Se nesses exercícios de *capoeiragem* perpetrar homicídio, praticar alguma lesão corporal, ultrajar o pudor público e particular, perturbar a ordem, a tranquilidade ou segurança pública ou for encontrado com armas, incorrerá cumulativamente nas penas cominadas para tais crimes.

Por ser objeto de perseguição e repressão policial a capoeira esteve, especialmente na passagem do século XIX para o século XX, segregada a círculos marginalizados da sociedade. Sua prática estava associada à figura do malandro¹⁰, que organizavam-se em *maltas*, em frequentes conflitos com as forças repressoras. Estas *maltas* eram vistas como grupos que funcionavam como espécies de gangues e controlavam áreas específicas da cidade.

Tidos como perigosos e temidos pela população, os capoeiras figuravam com certa frequência nos documentos policiais. Associados com a ameaça à ordem pública, a capoeira e o capoeirista sofreram uma perseguição devastadora no Rio de Janeiro no início da República. O entendimento das autoridades policiais era de que as *maltas* de capoeiristas, ao criar terror na população e produzir conflitos pela cidade, teriam que ser duramente reprimidas.

Esta leitura, próxima ao que temos hoje como uma espécie de organização criminosa da época, serviu de justificativa para ampliar a brutalidade do Estado contra escravos e homens livres, praticantes da capoeira. A tutela sobre os capoeiristas e suas *maltas*, exercida pelas forças repressoras a serviço do controle e

¹⁰ Exemplo conhecido dessa figura de malandro é a história da transformista Madame Satã (1900-1976) visto como personagem emblemático da vida noturna e marginal carioca na primeira metade do século XX. Madame Satã foi preso várias vezes, ficando confinado alguns anos no Presídio de Ilha Grande. Eram frequentes seus enfrentamentos com a polícia, sendo detido por desacato à autoridade. Considerado exímio capoeirista, lutou por diversas vezes contra mais de um policial, geralmente em resposta a insultos que tivessem como alvo mendigos, prostitutas, travestis e negros.

da ordem pública, encontrava justificativa de ação a partir das brigas e disputas de regiões entre os escravos e não escravos.

Porém, é justamente no sentido de associação que representaram as maltas, que alguns historiadores apontam para uma importante característica da capoeira neste momento. Mary Karasch foi responsável, no final dos anos de 1960, por um extenso trabalho sobre a escravidão urbana no Rio de Janeiro no século XIX. Seu trabalho serviu e continua servindo de referência sobre a escravidão na capital do Império e a capoeira neste contexto urbano. Segundo Soares (2004), Karasch “entende os capoeiras como grupos de apoio mútuo, tal como as confrarias de negros, que estavam voltadas para os conflitos de rua, não para a vida devocional e de assistência. A Polícia desconhecia este caráter agregativo e via os capoeiras como pouco mais do que desordeiros de rua. A ‘malta’ seria o termo da época que se referia a estes grupos de escravos e negros livres.” (p. 57).

Este entendimento sobre a capoeira visa valorizar mais sua prática como espaço de sociabilidade escrava e de elaboração de laços de companheirismo do que uma mera atividade de delinquentes. As modalidades de resistências estariam, dessa maneira, na própria articulação entre a recriação de uma sociabilidade escrava e as lutas contra as condições degradantes da maioria dos capoeiristas-escravos e seus cativos.

As maltas e os capoeiras produziram uma atitude permanente de rebelião, apesar de não se dirigirem diretamente ou exclusivamente à instituição escravista. Representavam uma contínua insurgência contra os beneficiários e mantenedores da escravidão, sejam os senhores de escravos ou a polícia. Se não os enfrentavam diretamente, por uma questão de derrota inevitável, produziam uma espécie de luta de guerrilha, que só fazia aumentar a repressão sobre sua prática. Para Soares (2004), a “detenção por *capoeiragem* foi uma das mais frequentes razões de Estado para a prisão de escravos anotadas nos registros de velha Intendência da Polícia da Corte, para o período de 1810-1820. Durante este período, pelo menos 411 escravos foram presos e remetidos ao Calabouço como *capoeiras*, onde eles eram condenados a sofrer entre 50 e 300 chibatadas.” (p.65)

Para Karasch (2000), as maltas de capoeiras eram bem mais que grupos de rua, em busca de briga a arruaça: representavam uma espécie de organicidade que aproximavam escravos, homens livres e libertos em torno de pactos de proteção e solidariedade. Portanto, segundo ela, associar, numa aproximação rápida, as maltas exclusivamente a grupos que deveriam ser combatidos e exterminados, seria uma leitura que interessava mais ao Estado e sua lógica higienista de limpar das ruas os indesejáveis.

As maltas foram responsáveis também por criar uma cartografia própria dentro das cidades. Era comum haver grupos de capoeiristas ocupando partes da cidade como forma de autodefesa e controle de espaços. Um lugar-chave para os encontros entre os capoeiras eram os chafarizes. Principalmente na cidade do Rio de Janeiro, distribuídos em alguns pontos da capital, os chafarizes eram locais de disputa e integração dos escravos capoeiras que iam buscar água para as casas de seus senhores. Ali, muitas das disputas entre maltas rivais ocorriam a despeito da repressão policial.

Pela cidade, em territórios delimitados pelas freguesias – como se chamavam os bairros demarcados a partir das igrejas católicas –, o escravo capoeirista convivia com uma vida dupla: nas casas e nos comércios dos senhores e na rua, onde trabalhava carregando água e dejetos, vendendo produtos, entre outros afazeres. Era na rua que aconteciam os encontros entre outros cativos, onde se criavam alguma forma de organização, e onde promoviam festas e fugas. Era também onde aprendiam a prática da capoeira, que era utilizada nas brigas em grupo ou nos confrontos individuais, fosse à luz do dia ou na escuridão das ruelas e becos que formavam o núcleo da cidade no século XIX.

Paradoxalmente, as maltas de capoeiristas foram de um lado uma ameaça para a sociedade/Estado e de outro, capturadas pela elite política. A existência desta contradição, na qual os escravos capoeiras eram, ao mesmo tempo, perseguidos e aliciados por membros das mesmas forças repressivas, gera dúvida sobre o papel das maltas enquanto resistência à escravidão. Dessa forma, não se pode afirmar que os capoeiristas e suas maltas defendiam apenas os negros escravizados. Suas ações

produziam diferentes modulações, que vão da associação aos agentes repressores até a confecção de espaços libertários de desobediência da ordem e do instituído.

Neste duplo papel, não era raro encontrar alguns políticos e comerciantes a financiar e “ter” sua própria malta, que lhe serviam como guarda particular. Inclusive, a própria Princesa Isabel que assinou a Lei Áurea e filha do imperador brasileiro D. Pedro II, tinha a sua própria malta, a Guarda Negra: uma espécie de milícia de capoeiras financiada por José do Patrocínio com verbas secretas da polícia. Esta malta seria responsável pela perseguição aos abolicionistas, como prova da lealdade da capoeiragem à princesa Isabel e ao regime monárquico.

A vinculação a políticos, assim como a atuação como capangas de empresários, pôde ter afetado a imagem da capoeiragem como resistência escrava. Nestas condições, os capoeiras serviam mais como massa de manobra dos interesses ideológicos da época, do que rebeldes lutando por espaços de mais liberdade. No entanto, a leitura que Soares (2004) tem das maltas, não desfaz sua atitude insurgente. Segundo ele, “o caráter predominante das maltas de capoeira era de vetores do inconformismo dos grupos mais explorados da sociedade, no caso os escravos. Este caráter permanente, que marcou o espectro da capoeira na desigual ordem social do Rio de Janeiro, foi perene na documentação policial.” (p. 61).

Soares (2004) enfatiza que, apesar dos inúmeros casos em que capoeiristas aparecem ao lado de políticos conservadores, em muitos outros casos, as maltas apresentavam uma organicidade negra e rebelde. Este espaço de sociabilidade escrava proporcionava a reconstrução de laços de camaradagem, rompidos com o processo de escravização. Mais que apenas grupos de rua, as maltas eram a parte mais visível da complexa rede de relações que envolvia libertos, escravos e livres pobres, que buscavam alguma forma de proteção e solidariedade. Elas foram capazes de resistir a longos períodos de intensa perseguição. E a capoeira, muitas vezes, representou o elo entre diferentes atores marginalizados das ruas e vielas dos centros urbanos da época.

Suas atividades e suas técnicas específicas de lutas tornaram-se o esforço mais persistente, e provavelmente, o mais significativo dos afrodescendentes no contexto urbano daquele período. Foi a partir da capoeiragem que escravos e ex-escravos puderam estabelecer um espaço social, um lugar de convivência e de atividades que pudessem controlar – mesmo que repleto de contradições – e usada em seu proveito, segundo suas próprias condições. Para Soares “a história da capoeira escrava no Rio de Janeiro imperial é uma saga feita de dor e castigo, um conflito de extrema violência e extrema crueldade, mas também uma lição de companheirismo e solidariedade, de esperança e de coragem, na qual africanos e crioulos, irmanados pelo cativo, enfrentaram seus carrascos e mudaram seus destinos.” (SOARES, 2004. p. 30)

Assim, entender as maltas de capoeiras como bando de criminosos, nos incipientes centros urbanos, é comprar a ideia da necessidade de controle do Estado sobre as populações marginalizadas. Neste período de fortalecimento do Estado brasileiro, as técnicas de gestão da vida começam a ganhar força e têm na figura do capoeirista o “mal” a ser perseguido para limpar as ruas. Devemos lembrar que a polícia e os tribunais sempre estiveram presentes para combater o considerado ilegal, para fazer a gestão dos ilegalismos, e muitas vezes o faz de modo ilegal, como na perseguição e caça aos “marginais” da época.



A figura do capoeirista-malandro nos desenhos de Kalixto, por volta de 1906.

Por toda perseguição e repressão que sofria, a capoeira era praticada informalmente. A necessidade de disfarçá-la em dança ou brincadeira conferia a ela

um aspecto ora festivo, ora de luta. Usava-se, por exemplo, um toque de berimbau chamado *cavalaria*, em que o tocador, situado em posição estratégica, avisava quando as milícias se aproximavam. Então os capoeiristas mudavam os passos, transformando a luta em simples brincadeira. Para se aperfeiçoarem e fugirem desse controle, os negros buscavam lugares no meio do mato, escondidos nas senzalas ou nas regiões urbanas mais afastadas e marginalizadas.

O aprendizado se dava de maneira direta, sem estruturas definidas de professor/aluno. Naturalmente, não havia academias nem ambientes fechados para se jogar capoeira. Como a capoeira e o capoeirista eram considerados marginais, não existia uma indumentária padronizada, que identificasse um determinado grupo ou malta, algo que facilmente chamaria a atenção da polícia. Uma alusão explícita à prática da capoeiragem poderia representar em punição. Por outro lado, em certos momentos, assumir a condição do capoeira era a forma encontrada pelo escravo ou ex-escravo em garantir alguma dignidade. Segundo nos diz Algranti (1988):

“A capoeira era um símbolo da cultura africana, ostentado orgulhosamente pelos escravos, nas ruas do Rio de Janeiro. Os negros eram presos em pleno dia por assobiarem como capoeira, usarem um casquete com fitas amarelas e encarnadas – símbolos dos capoeiras – e por carregarem instrumentos musicais utilizados nos seus encontros. José Rebolo, escravo de Alexandre Pinheiro foi preso por usar um boné com fitas amarelas e vermelhas. Tinha em sua poder uma faca de ponta e foi punido com 300 açoites e três meses de prisão.” (ALGRANTI, 1988. p. 169)

Outra presença pouco conhecida que se tem notícia da capoeira ocorreu em Pernambuco. Lá, os blocos carnavalescos contratavam capoeiristas para abrir caminho na multidão com suas pernadas e furar os tambores dos blocos rivais com sombrinhas nas mãos. Eram os chamados “moleques de banda”: capoeiristas violentos, como dos blocos “Quarto” e a “Espanha”. Quando as bandas se cruzavam pelas ruas e ladeiras estreitas do carnaval, normalmente ocorriam confrontos e brigas. Esta influência dos capoeiristas no carnaval pernambucano deu origem, mais tarde, ao passo: dança típica executada ao som do frevo, com forte influência dos movimentos da capoeira.

1.6.1 – A legalização da capoeira e sua captura no Estado Novo

É apenas na década de 1930 que o Decreto nº 847, que reprimia a prática da capoeira, foi abolido e com isso sua atividade tornou-se descriminalizada. O que era praticado nas ruas e becos já na fase urbana da capoeira, passou a ter reconhecimento do Estado. Criaram-se espaços devidamente voltados para sua prática, como horários e indumentários também próprios.

O reconhecimento da capoeira como “esporte nacional” e sua consequente saída do status de “coisa marginal” foi atribuição de Getúlio Vargas, que em seu estilo populista e nacionalista, elevou a capoeira a uma condição que ela não tinha até então. Vargas pretendia criar uma nova identidade nacional e encontrou na capoeira um importante veículo que associava luta e destreza corporal ao seu caráter artístico e cultural. Com o fortalecimento do Estado, Vargas buscava na constituição de uma identidade nacional, a uniformidade e padronização da cultura, ao mesmo tempo em que pretendia eliminar qualquer manifestação de algo exótico, estrangeiro ou subversivo.

No entanto, este *status* oficial que a capoeira passou a ter significou um controle mais sofisticado por parte do Estado sobre algo até então praticado nas ruas. Na condição de vagabundos e marginais, os capoeiristas eram perseguidos e punidos pela repressão policial. Agora, junto ao reconhecimento como atividade esportiva e a consequente descriminalização de sua prática, passa a ser incorporada sob a tutela do Estado.

O primeiro passo deste processo ocorreu quando o Mestre Bimba, famoso capoeirista da Bahia, criou sua *luta regional baiana*. Bimba, conhecido lutador na cidade, queria imprimir ao seu estilo de luta a mistura entre capoeira e outras modalidades, com golpes do Batuque, uma luta, já extinta, que era rica em golpes traumáticos. Acredita-se ainda que Bimba tivesse incorporado também elementos de lutas orientais, para torná-la mais competitiva e agressiva. Para Vieira (1995), Mestre Bimba produz a partir deste redimensionamento da capoeira, um novo *ethos*

que “define-se por oposição à ética da malandragem, integrando-se uma leitura metódica e racional do mundo com vistas ao incremento da eficiência.” (p. 131).

Com a criação da luta regional baiana – que mais tarde se convencionou chamar de *capoeira regional* –, houve a criação das primeiras academias de capoeira. Este novo espaço, dedicado à prática da capoeiragem, agora devidamente institucionalizado, atrai um público novo: a classe média baiana, branca e escolarizada. A primeira academia de capoeira foi fundada por Manuel dos Reis Machado, o Mestre Bimba (1990-1974) em 1932, no Engenho Velho de Brotas, em Salvador – BA. Esta academia recebe o nome de “Centro de Cultura Física e Capoeira Regional da Bahia”, e adquire em 1937 – mesmo ano da instauração do Estado Novo – autorização oficial para o ensino da capoeira. Neste mesmo documento, a Secretaria de Educação e Assistência Pública do Estado da Bahia reconhece Mestre Bimba como professor de educação física.

A partir do Alvará nº 111, o trabalho de Mestre Bimba acaba obtendo grande aceitação social. Em 1939, passa a ensinar capoeira no CPOR – Centro de Preparação de Oficiais da Reserva do Exército, em Salvador. Neste curso, como também em sua academia, Bimba desenvolve uma metodologia de ensino que incluía uma etapa avançada, chamada de “especialização”, voltada para o embate corpo a corpo, com ou sem arma. E uma outra, denominada “emboscada”, realizadas em fim de semana nas matas em volta da cidade, com atividades semelhante às praticadas nos treinamentos de guerra.

Nos três anos em que trabalhou no CPOR (1939 a 1942), Mestre Bimba parece ter recebido influência direta de uma certa mentalidade militar. Este período, que coincide com o auge do Estado Novo, as Forças Armadas eram usadas como demonstração de forma e soberania, típicas de estados autoritários. É aí também que a capoeira de Mestre Bimba era capturada pela lógica fascista do governo Vargas, como exemplo de destreza e força física. Eram comuns apresentações de capoeira em quartéis, universidades, ginásios de esportes e palácios governamentais.

Foi em 1954, que Mestre Bimba se apresentou no Palácio do Governo para o governador da Bahia, Juracy Magalhães e para o Presidente da República Getúlio Vargas. Nesta ocasião, Vargas teria dito a frase que se tornou célebre: “a única colaboração autenticamente brasileira à educação física, devendo ser considerada a nossa luta nacional”, elevando a capoeira à categoria de esporte eminentemente brasileiro. Na utilização de elementos da cultura popular, Vargas promovia a construção de símbolos nacionais.

O Estado Novo e seu forte ideal higienista e nacionalista, decreta a obrigatoriedade do ensino da Educação Física nas escolas, influenciado pela ginástica francesa. Seu uso estaria relacionado com o desenvolvimento da virilidade do povo, e deveria ser utilizada tanto pelo exército e polícia, quanto por estudantes e trabalhadores. Baseado nesta lógica ou sob influência dela, Mestre Bimba percebeu que era necessário que a capoeira sofresse algumas modificações para que pudesse se expandir, sair do estatuto de marginalidade e conquistar um outro lugar no meio cultural e educacional brasileiro.



Encontro entre o Mestre Bimba e o então Presidente do Brasil Getúlio Vargas.
Foto: Autor desconhecido.

Em 1941, Vargas assina o Decreto 3.199, que estabelece as bases da organização dos desportos no Brasil. Por meio deste decreto, constitui-se a

Confederação Brasileira de Pugilismos, que desde a sua fundação teve o Departamento Nacional de Luta Brasileira (Capoeiragem) que mais tarde se transformou na Confederação Brasileira de Capoeira.

Se este fato difundiu a capoeira também entre a classe média, houve uma certa pulverização dos elementos que até então caracterizavam sua prática. Mestre Bimba busca produzir uma ruptura na imagem de malandro e desocupado até então atribuída ao capoeirista, elencando agora sua prática com a imagem do esportista e do ginasta. Alguns capoeiristas entendem esta estratégia de Bimba como uma *expertise* na relação com o Estado e as forças repressoras. Outros acreditam que isto provocou uma série de perdas nos fundamentos da capoeira como manifestação de arte-luta.

Seja como for, a partir daí, mestres capoeiristas mantêm um grupo de discípulos reunidos em torno de si, formando suas academias, procurando distinguir-se um dos outros por meio de cores, toques de berimbau, movimentos e procedimentos específicos. Também a partir da década de 1960, as cordas ou cordéis, inspirados nas artes marciais orientais, foram incluídas na capoeira e se tornaram formas de criar hierarquias ou níveis de conhecimento dentro de um determinado grupo. Isto ocorreu nos grupos de capoeira regional que, apesar de haver variações nas cores destas cordas, elas estão presentes em praticamente todas as escolas e academias.

Até a década de 1930, não existiam nomenclaturas diferentes para a prática da capoeira. Com a criação da luta regional baiana, mais trade conhecida como capoeira regional, foi incorporada a terminologia *angola* à capoeira para se distinguir da nova modalidade criada por Bimba. A defesa deste termo, *capoeira angola*, normalmente é atribuída a Vicente Ferreira Pastinha, o Mestre Pastinha (1889-1981), apesar de haver dúvidas entre os capoeiras sobre esta questão.

Para Abreu (2003), outro importante nome da capoeira baiana neste período a defender o uso do termo “capoeira angola” foi Mestre Waldemar da Paixão. Segundo ele, Waldemar figura com destaque, numa “história moderna da capoeira baiana, geralmente bipolarizada nas apreciações em função de Bimba/Pastinha.”

(ABREU, 2003. p. 14). O autor questiona o lugar que Pastinha passa a ter como “representante maior” da capoeira angola. Outros nomes da capoeira baiana são para Abreu, tão ou mais importante quanto o de Pastinha.

Nesta direção, Waldeloir Rego (1968) também afirma que Pastinha não era o capoeirista da época que mais se destacava entre os angoleiros, apesar de sua dedicação à capoeira. Mas reconhece que sua fama já era grande na Bahia desde as décadas de 1950-1960. Segundo Rego (1968), “Pastinha é realmente uma das grandes figuras da vida popular da Bahia. De todos os capoeiristas foi um dos que mais viajaram, em exposições com sua escola e um dos poucos a transpor o Atlântico e chegar até o continente africano.” (REGO, 1968. p. 275).

Esta exibição a qual se refere Waldeloir Rego ocorreu em 1966, quando representantes da capoeira angola, sob a liderança de Mestre Pastinha, participam do *Primeiro Festival de Artes Negras de Dakar*, no Senegal. A delegação de capoeiristas presentes ao encontro retorna ao Brasil afirmando que não existia capoeira no continente africano. Esta viagem tornou-se bastante conhecida nos versos do próprio Pastinha, cantada na música *Triste Bahia*, no disco *Transa* (1972) de Caetano Veloso: “(...) Pastinha já foi à África, Pastinha já foi à África...Prá mostrar capoeira do Brasil (...)”

Apesar da presença e importância de outros capoeiristas na primeira metade do século XX, que defenderam e lutaram pela preservação dos elementos da capoeira escrava, é mesmo Mestre Pastinha que acaba se tornando o mais conhecido e destacado entre todos. Sua academia é fundada em 1941, um espaço dedicado exclusivamente à prática da capoeira angola. Esta escola funcionava no Largo do Pelourinho, n.º 19, em Salvador (BA), em uma casa antiga, junto à igreja Nossa Senhora do Rosário dos Pretos.

Mestre Pastinha costumava narrar para seus alunos e nas entrevistas que concedia como foi iniciado na arte da capoeira. O velho mestre falava do seu encontro com o africano Benedito, que lhe ensinou a capoeira e como utilizá-la na vida. Os ensinamentos de Benedito eram aprendidos diariamente por Pastinha. Além das técnicas da capoeiragem, muito mais lhe foi ensinado pelo africano conhecedor da capoeira:

“Quando eu tinha uns dez anos – eu era franzininho – e um outro menino mais taludo do que eu tornou-se meu rival. Era só eu sair para a rua – ir na venda fazer compra, por exemplo – e a gente se pegava em briga. Só sei que acabava apanhando dele, sempre. Então eu ia chorar escondido de vergonha e de tristeza. Um dia, da janela de sua casa, um velho africano assistiu a uma briga da gente. Vem cá, meu filho, ele me disse, vendo que eu chorava de raiva depois de apanhar. Você não pode com ele, sabe, porque ele é maior e tem mais idade. O tempo que você perde empinando raia vem aqui no meu cazuá que vou lhe ensinar coisa de muita valia. Foi isso que o velho me disse e eu fui. Ele costumava dizer: não provoque, menino, vai botando devagarinho ele sabedor do que você sabe (...). Na última vez que o menino me atacou fiz ele sabedor com um só golpe do que eu era capaz. E acabou-se meu rival, o menino ficou até meu amigo de admiração e respeito. O velho africano chamava-se Benedito, era um grande capoeirista e quando me ensinou o jogo tinha mais idade do que eu hoje.” (PASTINHA, 1967)

A dedicação à capoeira angola tornou Pastinha um conhecido personagem da cultura baiana. Seu trabalho, valorizado por intelectuais e artistas que viviam ou passavam pela Bahia, foi fundamental para que a capoeira angola não se fosse esquecida diante da hegemonia que a regional passou a ter. Pastinha viveu seus momentos de glória e abandono. Em *Bahia Boa Terra Bahia*, o escritor Jorge Amado, escreve com o carinho de quem conhecia e era próximo do velho mestre:

“Pastinha é uma figura singular na vida da cidade, um guardião de uma cultura, um obá no sentido mais amplo dessa palavra, um chefe, um mestre. (...) Mulato pequeno e esguio, de assombrosa agilidade, parece um gato quando agachado ante o adversário, à espera. Os olhos atentos ao movimento do outro, o corpo balançando ao ritmo do berimbau. De repente um salto, uma volta sobre si mesmo, o pé solto no ar, o corpo leve, um passo de balé, cadê o adversário? Quem teve a aventura de ver mestre Pastinha na roda da capoeira, quem assistiu ao maravilhoso espetáculo de sua luta, quem o viu diante dos berimbaus a comandar seus alunos, teve o privilégio de conhecer o capoeirista perfeito, o primeiro, sem segundo.” (AMADO, s/d. p. 70)

Hoje, a capoeira angola e suas características lutam para não desaparecer. Por sua vez, a regional se disseminou por todo o Brasil e o mundo; tem muitos praticantes, especialmente por seu caráter de luta e competição. Segundo o Portal SESC-SP¹¹, estima-se que existam cerca de 6 milhões de praticantes de capoeira no Brasil, incluídos nesse número tanto os que fazem demonstração nas ruas como os que se dedicam à atividade em academias. A grande maioria destes praticantes é sem dúvida da capoeira regional. O portal afirma ainda que apenas em São Paulo existem mais 3 mil academias de capoeira, tornando-se o estado brasileiro com maior número de espaços dedicados à sua prática. O Nordeste, especialmente a Bahia, conta com o maior número de praticantes de rua registrados. Nessa região, o espetáculo da capoeira ao ar livre é uma constante no dia a dia das pessoas. Segundo ainda o portal, a capoeira está presente hoje em mais de 150 países espalhados pelo mundo.

1.7 - Reflexos das transformações

Licuri botou

Gameleira no chão

Botou, botou

Gameleira no chão

Mandei botar

Gameleira no chão

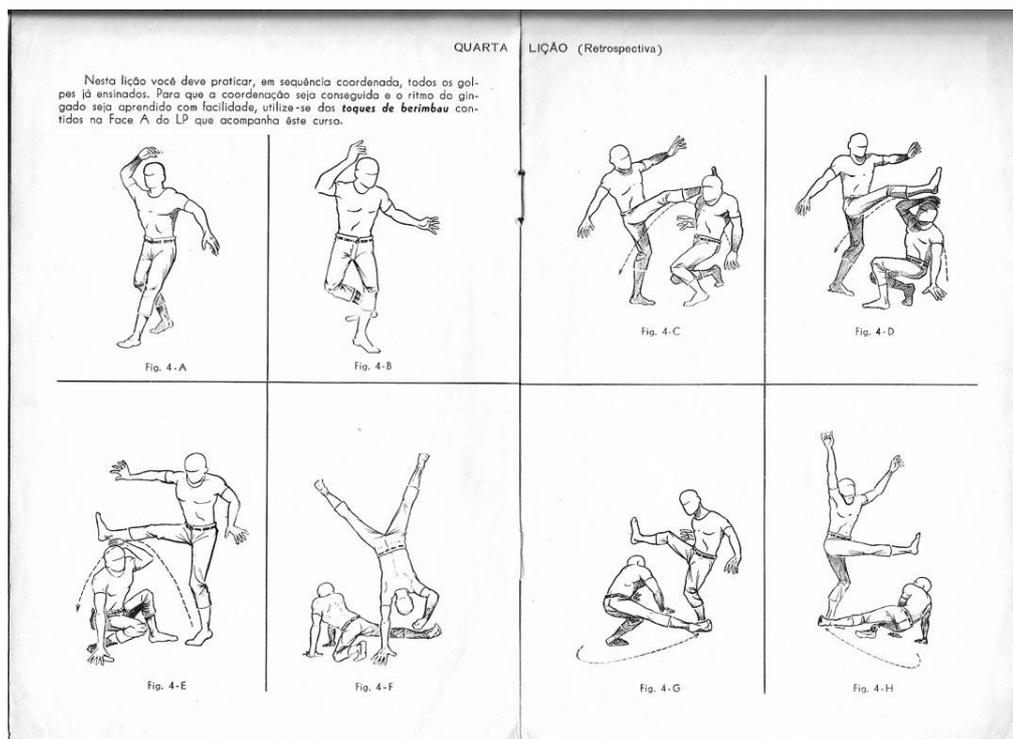
As transformações pela qual a capoeira passou – com o aparecimento das academias – vêm se refletindo até hoje. Criou-se um local artificial para treiná-la, com roupas próprias, horários estabelecidos e toda uma gama de obrigações e hierarquias que os alunos passaram a respeitar. Mas o que nos parece importante também salienta é o possível enfraquecimento em sua potência libertária. Mais adiante, a despeito desta questão, retomaremos o debate sobre a capoeira hoje e seu suposto caráter libertário.

¹¹ <http://www.sescsp.org.br/sesc/>. Acesso em: 23 agosto 2012.

Alvarez (2007) chama atenção a um importante elemento da tradição da capoeira “antiga” que foi sendo apagada ou desvalorizada neste contexto institucional da capoeira: a *oitiva*, uma forma de aprendizado baseado na observação dos movimentos e na vadiação em rodas de capoeira com experientes capoeiras. Segundo o autor, antes das academias e seus métodos de ensino, a capoeira praticada nas ruas era aprendida especialmente olhando *como* aquilo se fazia. Não existindo o papel do educador ou professor de capoeira, quem estivesse interessado em assimilar sua prática, precisava observar outros jogadores, perguntar e buscar o conhecimento. A maioria dos mestres de capoeira não ensinava através de uma técnica formal de transmissão de seus conhecimentos, de modo que os alunos aprendiam observando e praticando o jogo.

Este termo, *de oitiva*, originalmente era o nome popular empregado àqueles que estavam no porto à espera de trabalho. Repentinamente, algum capataz gritava que havia surgido algum trabalho, e os estivadores que estavam na área portuária na escuta, atentos e de oitiva, então se apresentavam. Esta atitude de alerta, lembram os velhos mestres, era a mesma da capoeira. Ali, no cais, eles também praticavam a capoeira e iniciavam os novos praticantes.

Com o advento da capoeira regional, Mestre Bimba desenvolve um eficiente método de estudo, padronizado e estruturado. Composto por estatuto, técnicas de ensino, sequências e nomenclatura para os golpes, uniformes, horários, deveres e obrigações dos alunos, etc., a capoeira entra no rol das práticas de ensino típicas da pedagogia tradicional. Em seu *Curso de Capoeira Regional*, Mestre Bimba (s/d.) diz já na introdução: “Este Regulamento foi elaborado para você praticar EDUCAÇÃO FÍSICA e adquirir um preparo físico básico, mola mestra para a prática de qualquer esporte.” E segue, com uma série de princípios normativos que servem com um rigoroso estatuto moral que inclui desde a proibição do fumo e do álcool, até uma postura de enfrentamento diante de oponentes.



Exemplo da seqüência de golpes desenvolvida por Mestre Bimba. *Curso de Capoeira Regional*, Salvador – BA, s/d.

É verdade que este processo pedagógico e disciplinar também atingiu numa certa medida a capoeira angola. Nestes casos, tanto na regional quanto na angola, as relações entre mestres e alunos ficaram pautadas por papéis hierárquicos bem definidos. Apesar deste trabalho não voltar-se a uma análise mais profunda sobre o ensino da capoeira, podemos afirmar que as relações de saber-poder que envolvem alunos, mestres e professores se estabelecem a partir daí em relações de micropoderes, que se estendem para as esferas mais amplas das sociabilidades entre os grupos.

Nestes casos, as “heranças” das práticas de poder dentro da capoeira podem ser diversas. Desde a organização das maltas cariocas do século XIX; as academias de Mestre Bimba, Mestre Pastinha, entre outros em Salvador no início do século XX; assim como os mestres e grupos que aperfeiçoaram as academias no Rio de Janeiro e em São Paulo a partir da década de 1960, todos, com poucas exceções, corroboraram para o estabelecimento de relações hierárquicas em seus coletivos.

A figura do mestre no passado – que nem existia como conhecemos hoje – era exercida de maneira quase informal. Com o advento das academias, passou a configurar-se a partir de um lugar rígido e disciplinador. A influência dos modelos da pedagogia autoritária passou a fazer parte, portanto, do ensino da capoeira, que se estruturou a partir de hierarquismos. Estes modelos de ensino se deram pela adoção dos padrões tradicionais de transferência de conhecimento: disciplina, controle e obediência.

No caso da capoeira regional, houve ainda uma espécie de esportização de sua prática, ampliando o caráter de ensino de maneira planejada e estruturada, com o propósito de melhorar ou manter o condicionamento físico. Isso propiciou uma perda de grande parte das características e tradições da capoeira antiga, como a vadiagem, a malandragem, a brincadeira entre outros elementos. Sobre estas possíveis “perdas” ou diminuição da presença destes elementos da chamada capoeira-mãe, abordaremos com mais detalhes no capítulo seguinte.

Pensar a capoeira como expediente libertário, valorizando sua trajetória de luta e resistência, significa para nós estar atento também a estas capturas ocorridas no processo disciplinar das academias. Hoje a capoeira é prática comum nas escolas, e esta vinculação está geralmente relacionada com a atividade em educação física. Mas seria simplista afirmar aqui que todo processo de transformação da capoeira ao longo do século XX se reduziu ao esvaziamento de seu caráter libertário.

Mesmo os supostos “danos” trazidos pela capoeira regional ao aproximar-se das lutas marciais e seu aspecto competitivo, trouxe também importantes contribuições à difusão desta arte-luta pelo Brasil e pelo mundo. Também o aspecto hierárquico presente em muitos grupos de capoeira, não retira dela seu sentido transgressor, inclusive, na ruptura e dissensos entre capoeiristas e suas relações de poder. Hoje, é comum encontrarmos no mundo da capoeiragem, uma leitura crítica da hierarquia presente em alguns grupos e em certos capoeiristas. Também têm surgido diversos coletivos de capoeira que se organizam de maneira autogestionária. Eles respeitam a importância dos mestres, sem, no entanto,

entendê-los como pessoas a serem reverenciadas. O que nos interessa, nestes casos, é realçar o que há de potência libertária na prática da capoeira no presente, assim como suas contradições e dismantelamentos.

CAPÍTULO DOIS

É luta, é dança, é capoeira

Vou-me embora dessa terra, Paraná

Como já disse que vou, Paraná

Paranauê, paranauê, Paraná

Paranauê, paranauê, Paraná

Por eleger a capoeira angola como objeto privilegiado para este trabalho, dedicamos agora um estudo mais aprofundado e detalhado das características que a tornam uma prática singular e mesmo marginal dentro do mundo da “capoeiragem”. Veremos, a partir de suas características, como alguns elementos da resistência escrava se mantiveram como condição de sua prática, fazendo emergir uma estética própria.

Este universo de artimanhas foi sendo perdido ao longo dos anos na medida em que a capoeira foi se tornando “esporte” e luta de defesa pessoal. A capoeira angola, também conhecida como capoeira-mãe, por estar ligada às tradições históricas, fez prevalecer alguns destes elementos que a tornam uma arte-luta rica pela sua diversidade.

Sua complexidade de elementos torna difícil de enquadrá-la em um modelo único enquanto expressão artística. São muitas influências, vindas de diferentes lugares e momentos históricos, forjadas por diversos atores que, na trajetória mesclada entre luta e diversão, produziram um amálgama de difícil captura. Como afirma o Mestre Cobra Mansa (2013), “a capoeira, como Mestre Pastinha disse, “é tudo que a boca come”. E como o ar, sabemos que está lá, respiramos e precisamos dele; contudo, não podemos capturá-lo. A capoeira não pode ser limitada a um grupo de praticantes, por uma organização formal e muito menos por um grupo de mestres que clamam o monopólio sobre ela. A capoeira vai além de todos nós. Nenhuma sociedade, comunidade, ou indivíduo jamais irá controlá-la.” (Depoimento do Mestre Cobra Mansa, <http://www.jogodemandinga.com/capoeira->

comunidade-instituicao-sociedade-e-individuo-m-cobra-mansa/. Acesso em: em 09 setembro 2013).

Não pretendemos aqui forjar uma rivalidade ou mesmo uma noção de supremacia da capoeira angola frente à capoeira regional. Esta própria divisão entre capoeira angola e regional, e também entre outras nomenclaturas atualmente adotadas, não é consenso entre capoeiristas. Encontramos pesquisadores e mestres de capoeira que defendem claras diferenças entre elas. Já outros buscam eliminar estas distinções e pensam a capoeira como um grande universo de possibilidades.

Mas se tomamos uma posição em defesa de uma diferenciação entre estas “modalidades”, e o fazemos pela escolha da capoeira angola, é por uma questão política. Acreditamos que ela está mais diretamente vinculada aos objetivos que trabalhamos aqui, notadamente enquanto potência libertária. O outro motivo para esta escolha está relacionado ao fato de ser a capoeira angola mais completa para nosso estudo – do ponto de vista da mobilização corporal e bioenergética –, ao priorizar movimentos rasteiros e lentos. Esta característica será explorada com mais detalhe no terceiro capítulo, no qual trataremos da interface da capoeira angola com a psicologia somática de Wilhelm Reich.

2.1 - Fundamentos da capoeira angola

Jogo de dentro, jogo de fora

Jogo bonito é Capoeira de Angola

A capoeira angola se afirma como expressão e manifestação artística de singular valor, surgida no bojo da escravidão e com fortes influências da cultura africana. Ela constitui-se a partir da mistura de elementos diversos como a dança, a luta, a música, o teatro, o ritual e a mímica. São tantos aspectos juntos e em permanente simultaneidade que seria errado categorizá-la dentro de uma única dessas características. Em função disso, é comum afirmar que “se joga” capoeira e

não que se luta ou se dança capoeira, por exemplo, pois é através da noção de jogo que todos esses elementos se conjugam.

Sua trajetória está implicada com as transformações sociais e políticas, por isso a valorização de algumas de suas características mantém o espírito de rebeldia e contestação da capoeira como instrumento de liberdade. Porém, o desenvolvimento espantoso que a capoeira regional obteve nos últimos anos afetou enormemente alguns dos aspectos ritualísticos dessa arte popular.

Para realçar estas características da capoeira angola, como também estabelecer um contraponto com a regional, valemo-nos da investigação desenvolvida pelo antropólogo Alejandro Frigerio¹² (1989), da Universidade Católica Argentina. Ele demarcou oito pontos fundamentais para a preservação das particularidades da capoeira como arte-luta. Este estudo foi desenvolvido entre os anos de 1983 e 1987, período no qual o autor percorreu grupos e academias de capoeira angola e regional nas cidades de Salvador, São Paulo, Belo Horizonte, Los Angeles, São Francisco, Nova York e Buenos Aires.

Depois de conviver com mestres e grupos de capoeira nestas diferentes cidades, Frigerio publicou o artigo *Capoeira: de arte negra a esporte branco* (1989), mostrando um processo de descaracterização, pelo sincretismo e pela massificação, muito semelhante aos de outros rituais da cultura africana no Brasil. Se o candomblé perdeu alguns de seus componentes culturais para ser aceito como umbanda, a capoeira também perdeu elementos vitais de suas raízes culturais para ser mais aceita nos meios sociais elitizados. Segundo o autor (1989), o resultado da assimilação e da aceitação social foi o processo de passagem de arte/dança/luta para esporte/competição.

Para nós, a pesquisa desenvolvida por Frigerio (1989) aponta uma série de possibilidades, a partir das características da capoeira angola, sobre seu potencial

¹² Alejandro Frigerio é Doutor em Antropologia pela Universidade da Califórnia em Los Angeles (1989) e atualmente é investigador do CONICET da Universidade Católica Argentina. É pesquisador da cultura afrodescendente há vários anos e mantém um site na internet sobre suas pesquisas e atividades: <http://www.alejandrofrigerio.com.ar/>

libertário e de resistência. O estudo nos mostra ainda como ela pode ser vista como trabalho corporal de ampla ação sobre a atividade neuromuscular e a conseqüente mobilização bioenergética. A partir da perspectiva reichiana, como veremos, a capoeira angola nos auxilia também numa rica leitura corporal. Os movimentos e posturas corporais, assim como as dificuldades e potencialidades percebidas durante o jogo, tornam-se elementos fundamentais para percebê-la como instrumento de luta no presente.

Como a capoeira angola não é apenas uma atividade corporal, mas um espaço de conjugação entre ritmos, cantos, toques, dança, teatro, etc., sua prática tende a ser diversificada, procurando abranger todos os aspectos que a compõem. As oito características apontadas por Frigerio (1989) nos fornecem elementos para pensar a prática da capoeira angola como elaboração de si, que foge do aprendizado pela repetição e mecanização de movimentos. Ao mesmo tempo, tais características nos mostram ainda as estratégias de jogo que a mantêm como condição de luta e enfrentamento.

Alejandro Frigerio praticou e pesquisou a capoeira angola e regional. Parte de seu estudo se apoiou nesta vivência, para utilizá-la como instrumento de sua metodologia de pesquisa. Segundo o pesquisador, a investigação junto à prática da capoeira se deu:

“mediante observación participante – y participación mesmo, ya que tomé clases de regional y de angola y practiqué durante bastante tiempo, primero regional y luego casi exclusivamente angola – y atento al ‘discurso nativo’ – distinguí que había dos formas de clasificar a la capoeira: angola y regional. No todos concordaban exactamente, pero para los dos grupos de angoleros con los que me relacionaba, esta diferencia era básica. Los grupos eran la escuela de Joao Pequeno y el GCAP de Moraes, ambos los únicos que en ese momento enseñaban solamente angola. Esto era a comienzos de los 80s y la angola no tenía el desarrollo ni la expansión que tiene ahora. Había otros mestres que sabían jugar angola (muchos menos de los que creían) pero no la enseñaban. Era casi considerado algo del pasado, en aquel entonces. En diez o

quinze años todo cambió radicalmente, pero en aquel momento era así.”
(Entrevista com Alejandro Frigerio por e-mail em 13 de março de 2014)

Sobre as características que procurou ressaltar entre as duas principais modalidades de capoeira, Frigerio (2014) diz ainda:

“Luego relacioné ambos grupos de características a una teoría mayor sobre: a) Las características diferentes y propias de la cultura negra (en base principalmente, a bibliografía norteamericana, esto despues fue demasiado criticado para mi gusto en Brasil, como si la cultura negra fuera pura ‘invención’ de tradiciones, un uso exagerado de Hobsbawn, por antropólogos, no olvidemos, blancos de clase media); y b) Cómo serian valoradas estas características en una sociedad racista como la brasileña (o cualquiera), en la cual los elementos culturales negros son vistos como barbáricos, inútiles, del pasado (en ese momento había un discurso muy evolucionista entre los practicantes blancos de regional acerca de cómo la capoeira regional era objetiva, científica y racional, y la angola mero folklore o ritual). Entonces, tomando en cuenta la diferente valoración social de la cultura blanca y la negra, examiné como algunos practicantes consideraban que hacían ‘evolucionar’ la capoeira para adecuarla a valores blancos predominantes (de una manera similar a como Ortiz analizó la evolución de la Umbanda), buscando su aceptación en la sociedad brasileña.” (Entrevista com Alejandro Frigerio por e-mail em 13 de março de 2014).

Parece-nos claro que a proposta da investigação desenvolvida por Frigerio buscava reforçar as diferenças existentes entre a angola e a regional, num período onde capoeiristas e pesquisadores acirravam estas diferenças bem mais que agora. Os anos 1980 são marcados pelo ressurgimento da capoeira angola, especialmente no Rio de Janeiro e mais tarde em São Paulo. Era frequente observar neste momento, até por uma questão de afirmação, o enaltecimento das diferenças da capoeira angola em relação à regional.

A despeito dessas diferenças pesquisadas por Frigerio (1989), como já afirmamos, serem postas hoje em questão, acreditamos que elas refletem características que marcam pontos importantes em nossa investigação. Portanto,

adotaremos estes oito elementos como balizadores deste trabalho, para nos auxiliar na valorização de elementos que apostamos fundamentais da capoeira angola. A primeira característica analisada pelo estudo de Frigerio (1989) é a *malícia*, definida como sendo:

“A habilidade de surpreender o adversário, de ‘fechar-se’ e evitar ser apanhado de surpresa pelo outro. O bom capoeirista sempre está ‘fechado’ e sabe que a cada movimento seu corresponderá um equivalente do adversário, exigindo que esteja preparado até para os mais inesperados. (...) O angoleiro distrai seu rival, brinca com ele, engana-o, mostrando-se desprotegido, para ser atacado justamente onde deseja e, assim, lançar seu contra-ataque com mais eficiência.” (FRIGERIO, 1989. p. 86)

Este é um dos fundamentos da capoeira angola mais difíceis de serem encontrados na capoeira atual. Para ser esporte e luta marcial, a capoeira teve de minimizar a dissimulação, em troca de uma objetividade competitiva. Por isso, a ênfase nas academias e escolas está na velocidade, na explosão muscular, na força. Valoriza-se o mais rápido, o mais acrobático, o mais forte, e esquece-se da estratégia que a capoeira angola encontra na *malícia* como capacidade de surpreender o outro. Neste caso, a força é substituída para esperteza de dissimular o outro para depois atacá-lo.

A *malícia*, a *picardia* e a *enganação* fazem parte da própria mistura, que caracteriza a definição da capoeira enquanto jogo, luta e dança. Uma brincadeira acima de tudo maliciosa leva os angoleiros para a roda, na qual se busca mostrar os recursos de cada um ao lidar com situações inesperadas e propor surpresas também para os outros. Metáfora da vida, a roda de capoeira se torna o espaço de exercício da astúcia, da criatividade necessária para enfrentar as “rasteiras” do cotidiano. É comum ouvir de capoeiristas mais experientes a afirmação de que “a roda de capoeira é a roda da vida”, numa alusão ao que se passa simbolizado na roda são as mesmas estratégias e maneiras de cada um agir no dia a dia.

A *complementação* é o segundo fundamento apresentado pela pesquisa. Para Frigerio (1989),

“Os dois jogadores ficam atentos aos movimentos um do outro e sempre se deslocam, atacam ou se defendem em função do que fizer o adversário, ou para provocar determinado movimento deste. Joga-se sempre perto do outro, respondendo a seus movimentos por meio de ataques, defesas e contra-ataques. Os capoeiristas não devem entrar em choque direto, porque assim a harmonia do jogo será rompida. (...) É preciso jogar e deixar jogar.” (FRIGERIO, 1989. p. 86)

O diálogo corporal da capoeira angola, este jogo de perguntas inesperadas e boas respostas, de ocupação e invasão de espaços, que às vezes parece algo ensaiado de tão sincronizado, exercita a percepção e a capacidade de comunicação. Um jogo com pouco diálogo corporal, no qual os jogadores se chocam e se esbarram muito, pode ser fruto de “ruídos”, desatenção e lentidão de resposta a estímulos externos, ou então da incapacidade de se perceber o outro e propor interações de acordo com esta percepção. Não se deve “gastar energia” soltando golpes sem sentido ou sem sintonia com o outro. O angoleiro deve estar atento aos limites da roda, ao toque e música que estão sendo executados, mas sobretudo ao outro, que neste caso, está ali mais como complemento de seu próprio jogo do que seu oponente. O *outro*, neste caso, serve como um espelho, auxiliando e refletindo a atitude do *eu*.

A terceira característica apresentada por Alejandro Frigerio (1989) é o *jogo baixo*:

“O jogo de angola tem movimentos predominantemente (mas não apenas) baixos. Isto significa que, embora grande parte dos movimentos requeira que ambas as mãos estejam apoiadas no chão, as pernadas geralmente são de pouca altura, as posições de guarda (com as quais se espera o movimento do rival e se prepara o próprio) exigem que as pernas estejam flexionadas, e o tronco e a cintura à baixa altura. (...) Embora predomine o jogo à baixa altura, os movimentos de pé e em posições intermediárias (que permitem passar de um plano alto para outro baixo) têm importância quase equivalente, já que esta alternância possibilita maior quantidade de movimentos e dá uma dinâmica especial ao jogo.” (FRIGERIO, 1989. p. 86)

Este fundamento virou estereótipo do jogo de angola para a esportização da capoeira. Quem já viu uma roda de angoleiros percebe que a movimentação dos jogadores alterna as posições e as posturas o tempo todo – às vezes de pé, outras com as pernas flexionadas, ou agachados próximos ao chão –, variando também a velocidade: normalmente o jogo começa lento e vai acelerando à medida que a complementação aumenta.

O jogo baixo se caracteriza fundamentalmente pelo significado que as mãos passam a ter para o angoleiro. As mãos são bases de apoio nos movimentos da angola, o que traduz a relação de golpes e esquivas com a observação de ataques e defesas de animais. A adaptação corporal é necessária para quem vai aprender, pois possibilita uma inversão do eixo de visão ao propor posturas não muito utilizadas pelos adultos, como por exemplo, “ver o mundo de cabeça prá baixo”. Isto fica evidenciado na facilidade geralmente maior com que crianças e jovens entram em contato com a angola. Quanto menos tensa e rígida for a musculatura do praticante, mais facilidade ele terá de adaptar-se aos movimentos pouco comuns e sob uma ótica diferente do usual.

O quarto ponto observado por Frigerio (1989) é a *ausência de violência*:

“Na capoeira angola, os jogos são essencialmente isso: jogos. Pretende-se atingir o adversário com alguns golpes e evitar que ele nos alcance, mas na angola bem feita, jogada por mestres e alunos adiantados, a luta (no sentido de atingir o adversário) está sempre inseparavelmente misturada ao jogo. Esta paródia de combate traz prazer, diverte tanto os que jogam como os que observam. Isto se verifica nos corpos descontraídos e nos rostos sorridentes dos jogadores e no prazer desfrutado por quem observa.” (FRIGERIO, 1989. p. 86)

Para muitos, principalmente os esportistas, o mais difícil de compreender no jogo de angola é que não há vencedor. Ao eliminar a competição, os angoleiros garantem a valorização do diálogo corporal, da comunicação e da beleza que o jogo produz a quem assiste e a quem está jogando. Esta dança-luta permite um exercício permanente da agressividade como antídoto contra a violência, na roda e na vida.

O controle sobre a agressividade é bastante testado no jogo de angola. Como reagir diante de uma rasteira que coloca o jogador no chão? O bom angoleiro vai sorrir, abrir uma “chamada” (movimento de parada temporário do jogo), respirar e voltar ao jogo na espera de uma oportunidade para o troco. E se ela não surgir? Espera-se mais, uma próxima roda, talvez com outro jogador, mas não há necessidade do revide, nem o conseqüente descontrole emocional que leva à violência. A ideia de que não há a busca por quem ganha e quem perde, diminui a necessidade da competição.

O quinto aspecto apresentado na pesquisa é caracterizado por *movimentos bonitos* que compõem o jogo de angola:

“Esta característica se soma às anteriores e, embora o angoleiro procure fazer movimentos bonitos por causa da importância da malícia, da complementação e da união de jogo e luta, nunca, ou quase nunca, os fará pela beleza em si. Os movimentos, embora sempre bonitos, servem como defesa para o deslocamento, ou ainda para o ataque, e são respostas a movimentos dos adversários. (...) A expressão do rosto, a gestualidade das mãos e braços, a ginga mais dançada e, frequentemente, quase substituída por passos de bailado ou outras manifestações negras, a cadência geral dos movimentos – tudo isso é parte importante dessa estética, que reflete fielmente sua origem social e cultural.” (FRIGERIO, 1989. p. 87)

A estética na capoeira angola está diretamente vinculada aos princípios de complementação e de malícia, ou seja, decorre do próprio jogo, respeitando as movimentações singulares que o caracterizam (cada jogo é um jogo), e não padrões como os das artes marciais orientais ou da ginástica olímpica, por exemplo. Este conceito funcional da beleza da capoeira angola se estabelece, portanto, não na busca de um referencial único ou exclusivo, mas no exercício da diferença que se dá em cada encontro e seus infinitos arranjos. A beleza no jogo da capoeira angola nasce do prazer da criação e não de modelos estéticos convencionados socialmente. Portanto, não tem sentido a ideia de uma coreografia rígida da angola, pois o valor estético que surge de um jogo, além de ser fruto espontâneo daquele encontro, não visa agradar a quem assiste a partir de um referencial pré-determinado.

A *música lenta* é o sexto elemento descrito por Frigerio (1989):

“A capoeira angola é cadenciada e se realiza com um ritmo lento, em comparação com o de outras variantes. É um jogo de domínio do corpo e também da mente. Num bom aprendizado, os movimentos do corpo são esmiuçados e as várias possibilidades de ação estudadas, como num jogo de xadrez. A descontração do corpo e os movimentos lentos permitem que os jogos de angola sejam muito mais demorados que os da regional.” (FRIGERIO, 1989. p. 87)

A importância do ritmo mais lento privilegia a percepção corporal, o equilíbrio e o domínio do movimento. Não se busca a velocidade por meio apenas da explosão, do impulso e da força com que se executa um golpe. Também não há um corpo ideal para se jogar capoeira, pois sempre é possível adaptar tamanho, peso, características individuais ao jogo. O jeito de alguém alto, magro, de braços e pernas compridas fazer um “aú” (movimento parecido à estrela da ginástica olímpica, com as pernas dobradas), por exemplo, tem apoios e bases diferentes de uma pessoa de estatura mais baixa e pernas curtas.

Isso não quer dizer que a capoeira angola seja necessariamente praticada em ritmo lento. Muitas vezes, a suposta lentidão faz parte mesmo da estratégia do jogador em dissimular o outro, para depois lançar um golpe rápido e preciso. Nestes casos, é possível observar a conjugação dos diferentes elementos até aqui apresentados em função de um jeito de tornar o jogo da capoeira angola algo de difícil captura em um modelo ou na previsibilidade de uma ação.

A sétima e penúltima característica apontada na pesquisa é a *importância do ritual*:

“A capoeira é um jogo com regras não escritas, mas que, assim mesmo, estão presentes e regem seu desenrolar. No caso da angola, o conhecimento destas regras (que regem um número de aspectos muito mais diversificado que outras variantes) é muito importante. (...) A infração destas regras provocará gestos de desaprovação entre os assistentes, ou o infrator será ridicularizado. Como no candomblé, no qual saber que cantiga cantar no momento adequado

demonstra conhecimento, “estar por dentro” desta manifestação da cultura popular, assim também acontece na capoeira.” (FRIGERIO, 1988. p. 87)

Ritual, neste caso, não se vincula necessariamente com aspectos religiosos, apesar de haver capoeiristas que têm sua própria religião. Não podemos falar de “uma religião” da capoeira, mas de um conjunto de ritos como parte constituinte das próprias artimanhas do jogador. Como vimos, a capoeira, antes do processo de institucionalização que a transformou mais em esporte do que em arte, preservava-se culturalmente pela transmissão oral de conhecimento. Literalmente, aprendia-se fazendo, praticando e participando de seus rituais, de *oitiva* como temos falado.

Hoje, mesmo na angola, os rituais mudam de acordo com as várias linhagens que vêm dos mestres mais antigos da capoeira. São muitas as escolas e em algumas delas as diferenças não chegam a provocar mudanças substanciais nestes rituais, mas observam-se detalhes que conferem características próprias para cada um desses grupos. Dentro da capoeira angola, talvez a escola mais tradicional e mais difundida seja aquela oriunda do Mestre Pastinha. Acreditamos que a tradição se faz no respeito aos princípios e fundamentos – como os apresentados por Frigerio –, e não na rigidez de regras coletivas que impeçam a criatividade individual.

Por fim, o oitavo fundamento que caracteriza a capoeira angola como arte-luta e a *teatralidade*:

“Este é outro aspecto geralmente relegado quando se fala de capoeira. Na prática, cada vez mais é deixado de lado como coisa do passado, próprio da capoeira classificada como folclore. No entanto, as expressões do rosto, os movimentos das mãos fingindo medo, distração, alegria, convidando o adversário a jogar ou distraindo sua atenção, e a maneira como certas canções são gestualizadas também fazem parte da essência da capoeira angola. (...) A capoeira tradicional é como um teatro mágico, com bem a define Nestor Capoeira: uma “escola para a vida” que, reproduzindo metaforicamente as situações que o jogador pode encontrar na realidade, prepara-o para melhor encará-las.” (FRIGERIO, 1988. p. 87-88)

Ao entrar numa roda, um angoleiro irá incorporar um personagem, improvisar diante de uma plateia atenta à picardia do espetáculo. O corpo relaxado balança de um lado para o outro, meio bêbado e molenga, mas todos os sentidos estão atentos aos elementos que compõem a apresentação. De repente, os músculos se retesam para um movimento mais brusco e rápido, e o relaxamento dá lugar a uma atitude mais agressiva. Muda-se instantaneamente de presa fácil a predador, sempre com um sorriso na cara e a ludicidade que perpassa todo o jogo.

Está aí outra importante estratégia de luta no jogo da capoeira angola: a capacidade de surpreender o outro pelo disfarce e teatralidade, que forjam situações dúbias de comunicação com o objetivo de tornar-se mais hábil na relação com o outro. A capoeira angola, atrelada a esta característica ritualística de sua tradição, funciona como um “teatro mágico, uma escola para a vida”, segundo Nestor Capoeira (1985, p. 109).

A criatividade na expressão corporal e o diálogo improvisado entre os jogadores fazem da capoeira angola – com seus fundamentos de arte complexa e única – e englobando uma mistura original de dança, luta e teatro, uma ferramenta com nítidos efeitos sobre o comportamento. Entre os capoeiristas é comum ouvir relatos de associação entre uma superação corporal na capoeira e seus reflexos sobre o cotidiano.

2.2 – Capoeira-esporte

Quando eu morrer
Não quero grito e nem mistério
Quero um berimbau tocando
Na porta do cemitério
E uma fita amarela, oi iaiá
Gravada com nome dela
E ainda depois de morto, oi iaiá
Besouro Cordão de Ouro
Como é que eu me chamo

É Besouro
Como é meu nome
É Besouro

As oito características enumeradas por Alejandro Frigerio (1989) nos mostram a tentativa de afirmação de alguns dos elementos da capoeira que a tornam uma prática marginal, através da qual “camuflou-se” como estratégia de ação. Misturar luta com brincadeira e dança foi a artimanha utilizada pelos escravos para lidar com a perseguição e controle. Ao nosso entendimento, estes elementos servem, ainda hoje, como possíveis táticas de luta no cotidiano. Se no passado a capoeira necessitou da teatralização ou da dança para afirmar a luta, atualmente este “jogo de cintura”, literal e metaforicamente, parece ser necessário no enfrentamento dos sutis mecanismos de poder que navegam pelas sociabilidades de cada um.

Ao aproximar-se de uma mera prática desportiva, estas artimanhas e estratégias foram sendo esvaziadas. A esportização da capoeira ocorreu especialmente após a década de 1960 e vem se expandido até hoje. Entre os anos de 1972 e 1973, a capoeira é declarada “esporte” pelo Conselho Nacional de Desportos, tendo sua prática regulamentada pelo Conselho Nacional de Pugilismo. Em 1974 é formada a primeira Federação de Capoeira, em São Paulo, e em 1984 cria-se a segunda, no Rio de Janeiro.

Segue-se a partir daí uma série de tentativas para ampliar a participação da prática da capoeira nas escolas e universidades, com sistemas de ensino muitas vezes mecanicista e instrumental. Este processo ocorreu especialmente com a capoeira regional. A capoeira angola sofreu menos este processo, já que foi posta de lado por ser considerada como algo do passado e, portanto, superada. Não tendo a “objetividade” da regional, a angola ficou segregada a poucos grupos. Assim, é incomum encontrarmos a capoeira angola sendo praticada em escolas e universidades, tornando-a bem menos conhecida entre as pessoas que já tiveram algum conhecimento da capoeira, mesmo que apenas na observação na rua ou na mídia.

O efeito disso foi o quase desaparecimento da capoeira angola, que durante anos ficou restrita a grupos isolados, especialmente na Bahia. Apenas da década de 1980 para cá existe um forte ressurgimento da angola, com a criação de grupos em diferentes pontos do Brasil. Também muitos professores e mestres saíram do Brasil e foram morar e trabalhar com a capoeira angola em outros países, especialmente na Europa e nos Estados Unidos. Hoje é possível encontrar academias de capoeira angola em muitos centros urbanos, e a procura tem crescido, inclusive, pelos próprios praticantes da capoeira regional, que buscam na angola os fundamentos que foram esquecidos.

Com a criação das federações, surgiram também os chamados campeonatos nacionais de capoeira, nos quais, muitas vezes, um capoeirista fica sozinho desenvolvendo uma série de movimentos e acrobacias, sendo avaliado por uma banca examinadora. Sem um *outro* para jogar, a capoeira nestes termos torna-se mera execução de movimentos, mas sem nenhuma interação no jogo.

Segundo ainda Frigerio (1989), o desenvolvimento da capoeira como esporte, acarretou uma série de consequências para sua prática e sua compreensão como atividade que passou a vigorar a partir daí. Dentre as implicações acarretadas pela esportização da capoeira, o autor destaca quatro pontos. O primeiro deles é:

“Uma crescente burocratização: a capoeira para se tornar esporte, tem que ser competitiva e regulamentada, tornando-se necessário, portanto, que existam associações, federações e uma confederação que, agrupando-as, consagre um regulamento único para a competição, o ensino de atividades e os critérios e graduação de Mestres. Tudo isso conduz a uma burocratização crescente e uma submissão do esporte/luta a uma política oficial, já que as federações dependem, em última instância, do Conselho Nacional de Desportos.”
(FRIGERIO, 1989. p. 91)

Voltada para adquirir o estatuto de educação física, a capoeira é assimilada como prática desportiva. Rapidamente passa a fazer parte dos currículos escolares, nas escolas de ensino fundamental e médio, universidades de educação física, nas academias militares, etc. A capoeira limitada a um desporto se burocratiza e perde

muitos de seus ingredientes que a tornam arte-luta, incrementando aspectos de força e da habilidade corporal.

Alejandro Frigerio segue apontando outra decorrência do processo de esportização da capoeira, na medida em que ela:

“Incorpora elementos das artes marciais orientais: a capoeira é definida globalmente como esporte, mas, por suas características, é considerada uma luta. O uso predominante das pernas faz com que, dentro das lutas/esportes, seja equiparada às artes marciais orientais, mais do que o boxe ou à luta greco-romana, por exemplo. (...) A ‘arte marcial brasileira’, então, para gozar do prestígio das outras artes marciais mais bem-sucedidas, precisa ser cada vez menos brasileira, perdendo suas características próprias e incorporando outras que lhe são alheias.” (FRIGERIO, 1988. p.91)

Conhecido como temido lutador de luta livre na Bahia do início do século XX, Mestre Bimba queria tornar a capoeira mais competitiva para elevá-la ao ringue. Ao mesclar a capoeira antiga com elementos do *batuque* e das artes marciais orientais, tornou-a mais agressiva e objetiva. Se o Mestre Bimba foi o principal responsável pela transformação da capoeira em luta de defesa pessoal, com o passar do tempo este processo foi radicalizado. Hoje, os que mais defendem a capoeira dentro das artes marciais são profissionais de educação física ou academias que praticam a capoeira junto com outras modalidades de luta.

O terceiro fator apontado por Frigerio (1989) diz respeito a:

“Uma cooptação ideológica e política da arte pelo sistema: as raízes populares, negras e contraculturais da capoeira se perdem para dar lugar a uma capoeira que ‘é sinônimo de educação, civismo e saúde’. Segundo esta visão, a prática da capoeira, além de diversão, relaxa para quem a pratica, ajuda a desenvolver o poder da vontade, a cultivar a cortesia, e patrocina a moderação da linguagem, coopera com a formação do caráter. Este apelo extremo ao civismo se vê complementado por uma crescente intromissão do militar na prática do esporte/luta. Isto se nota, por exemplo, no uso compulsivo do uniforme; na postura marcial do ‘Salve!’; na rígida hierarquização que se impõe com o uso dos cordões; nas exaltações da ‘ordem máxima, disciplina

rígida e respeito absoluto, a serem mantidos dentro e fora do Templo da Capoeira’.” (FRIGERIO, 1988. p. 92)

Este talvez seja o mais significativo efeito das transformações recentes da capoeira: o esvaziamento do aspecto marginal e transgressor que a capoeira representou no passado. Ao ser capturada por instituições de ensino, confederações e federações, a capoeira corre o risco de esvaziar seu vetor de luta rebelde, para tornar-se uma prática instituída, participativa e acomodada. A passagem da noção de uma arte-luta – com elementos que ao mesmo tempo mesclam uma ampla diversidade artística e faz desta mistura a própria estratégia de luta – para a noção de luta-esporte, esvazia ainda seu sentido histórico. Se no passado, a dissimulação e a mandinga estavam implicadas diretamente com a noção de luta e enfrentamento, a objetividade e o aparato técnico do jogo tendem a inseri-la na lógica da competição e das práticas de dominação.

Por fim, Alejandro Frigerio (1989) aponta a quarta consequência que a capoeira sofreu em seu processo até tornar-se esporte branco. Segundo ele, criou-se uma:

“Concepção evolucionista subjacente: para certo setor dos praticantes, essa evolução, de luta ‘folclórica’ a arte marcial/esporte, é uma evolução natural, necessária. (...) Segundo esta visão, a partir dessa modalidade de luta popular, que se desenvolveu de forma empírica – portanto considerada ‘inexata’, ‘ingênua’ –, chega-se ao que muitas vezes é denominado de ‘capoeira objetiva’. Nesta, supostamente, através do estudo dos movimentos e do conhecimento científico que possuímos do corpo humano, seriam alcançados movimentos e técnicas de um grau máximo de eficiência. O saber popular negro, ‘primitivo’, deve assim ser substituído pelo conhecimento ‘científico’ (não esqueçamos de que muitos dos novos Mestres são professores de educação física) que possuem as classes médias e brancas.” (FRIGERIO, 1989. p. 92)

Vista como “coisa de velho” ou superada, a capoeira angola ficou praticamente segregada a pequenos grupos durante boa parte da segunda metade do século XX. Apenas nos anos de 1980 em diante, a capoeira angola passa a ser

resgatada, especialmente pela valorização de alguns elementos estéticos e táticas de jogo. Como afirmamos, muitos capoeiristas foram “beber na fonte” dos ensinamentos dos velhos mestres ainda vivos. Tornaram-se frequentes a realização de *workshops* e oficinas em vários cantos do país e no exterior.

Isso levou a capoeira angola, agonizante até este período, à retomada do espaço perdido pela proliferação da regional, que se tornou hegemônica no Brasil e no mundo. Segundo Mestre Moraes (2009), um dos responsáveis por este ressurgimento da capoeira angola a partir dos anos de 1980 e fundador do GCAP – Grupo Capoeira Angola Pelourinho:

“O GCAP surgiu num momento em que a capoeira angola estava relegada a um plano inferior em relação à capoeira regional que, contrariamente à capoeira angola, surgiu no seio da *high society* com um discurso científico elaborado, o qual, na maioria das vezes, apresentava a capoeira angola e os mestres dessa arte como objetos de museu.” (MORAES, 2009. p. 172)

Parte desta retomada está atrelada à compreensão por parte dos atuais capoeiristas de que os elementos que compõem a capoeira angola a tornam mais ampla que apenas uma prática desportiva. Sabemos que a capoeira angola também passou por seus próprios processos de institucionalização. Mas ao valorizar os elementos artísticos, o modo de aprendizado de *oitiva*, a relação como a luta e resistência dos escravos, ela conservou características que dificultaram sua captura. Segundo Alvarez (2007):

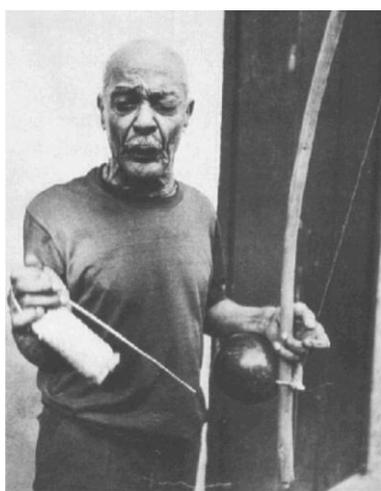
“Estamos diante de duas tradições de ensino e aprendizado que atravessam a história da capoeira. O modelo da escola tradicional, voltado para a sistematização, racionalização e competição, onde o que importa é o resultado ou a eficiência do processo de aprendizagem e o modo africano e antigo de perceber, onde a vadiação, a brincadeira e a estética de si tornam-se base.” (ALVAREZ, 2007. p. 56)

Como já afirmamos, não se trata aqui de forjar uma supremacia da capoeira angola sobre a regional, mas mostrar como na prática das duas houve um acirramento das diferenças com o passar do tempo. Sabemos que há uma série de

variações nos grupos de capoeira regional, portanto, apontar as diferentes experiências para um mesmo referencial seria um erro. Estamos falando de uma tendência forte que tem tomado conta da própria capoeira regional. Nesta tendência, há um acirramento da esportização como temos mostrado, afastando-se, inclusive, da Luta Regional Baiana que o Mestre Bimba originalmente criou.

Inclusive, o que se pratica hoje em dia vem sendo denominado por alguns capoeiristas como *capoeira contemporânea*. Esta significação é utilizada para se referir às práticas da capoeira, que a partir da década de 1970 em diante, procuraram criar um estilo misto entre a angola e a regional. Composta por elementos acrobáticos, o “agarra-agarra” das lutas marciais e forte marcação dos movimentos de ginga, e dos golpes de ataque e defesa, a capoeira contemporânea é entendida por alguns como uma “evolução” natural da prática da capoeira e por outros como uma ampla “descharacterização”, inclusive da própria capoeira regional.

Estas variações de estilos recebem ainda outras denominações, como capoeira de vanguarda, capoeira atual ou capoeira hegemônica. Foi especialmente no Sudeste, nos estados do Rio de Janeiro e em São Paulo, em grupos como Senzala e Abadá, e Cativeiro e Cordão de Ouro, respectivamente, que este processo foi mais acirrado.



Mestre Pastinha (esquerda) e Mestre Bimba (direita) são os mais conhecidos representantes da capoeira angola e regional, respectivamente. Fotos: autor desconhecido.

2.3 – O universo cultural da capoeira angola

Iê, vamos embora
Iê, pelo mundo afora
Iê, galo cantou
Iê, cocorocô

Após manter-se na marginalidade no período da escravidão e depois dele, com a legalização de sua prática pelo Estado na década de 1930, a capoeira torna-se acessível a outras camadas da sociedade. Ao mesmo tempo, sofre profundas modificações em seu estatuto de arte-luta, comprometendo parte de suas características e caráter transgressor. Se a capoeira regional foi a tentativa feita por Mestre Bimba em afastar da capoeira a imagem do desordeiro, tornou-a de certa forma mais “limpa” e elevada à condição de esporte marcial. Por outro lado, a capoeira angola, que foi quase dizimada neste período, resistiu ao desaparecimento ao manter parte de seus elementos constitutivos, tanto na musicalidade quanto na característica do jogo.

Hoje, o amplo universo artístico e cultural da capoeira angola firma-se como prática singular por diversos cantos do mundo. Cada vez mais grupos e capoeiristas buscam na capoeira-mãe referências históricas e ritualísticas que estavam desaparecendo. Vamos nos ater, mesmo que resumidamente, a este conjunto de elementos que tornam a capoeira angola uma expressão artística de alto valor. Buscaremos mostrar parte dessa riqueza, descrevendo estes elementos que atravessam diferentes campos de seu aprendizado e de sua prática.

A musicalidade na capoeira angola é um elemento fundamental em sua prática, tendo uma interferência direta no jogo e nos jogadores. Tornar-se um capoeirista é também aprender a tocar os instrumentos que compõem a roda, abrindo espaço para a criatividade e a espontaneidade. Além de tocar, o capoeirista deve saber cantar, extraindo de seu canto a emoção que traz junto na história da capoeira. As músicas da capoeira angola são recheadas de lembranças; são

expressões da dor e do sofrimento de um povo, assim como das alegrias e das vadiagens, das lutas e das conquistas.

O processo de esportização da capoeira regional acabou por minimizar e mesmo abandonar alguns aspectos estéticos e artísticos envolvidos nesta dimensão da capoeira. A relação entre o toque, o canto e o jogo – fundamental para a capoeira angola – a tornam uma luta dançada, um bailado de ritmos e movimentos harmônicos e em busca permanente de reciprocidade.

O angoleiro é desafiado a perceber, além dos limites da roda e do outro jogador, o ritmo que está sendo tocado e a música cantada. Muitas vezes, o que está sendo cantado é uma provocação a um dos jogadores ou uma brincadeira para tornar o jogo mais atrativo. Ou então, o ritmo muda e os berimbaus tocam mais rápido, tornando o jogo também mais veloz. A integração destes vários elementos durante a roda de capoeira desafia a astúcia de cada um durante o jogo. Por isso, é fundamental ao angoleiro estar atento a estas variações para não estar em descompasso com o que se passa naquele momento.

2.3.1 - Formação musical

A – Os instrumentos musicais adotados

Meu facão bateu embaixo

A bananeira caiu

Cai, cai bananeira

A bananeira caiu

A roda de capoeira angola é constituída tipicamente por uma bateria de instrumentos que se coloca como ponto de partida para o início do jogo e para as pessoas que, sentadas no chão, formam um círculo. Normalmente, são oito instrumentos que compõem essa bateria, apesar de a disposição, a quantidade e os próprios instrumentos variarem entre os grupos. A formação que Mestre Pastinha defendia e adotada hoje em dia por boa parte dos angoleiros é composta por três

berimbaus – o gunga, o médio e o viola –, dois pandeiros, um reco-reco, um agogô e um atabaque.

Os três berimbaus exercem funções distintas e são prioritários em importância entre todos os instrumentos. Diferenciam-se entre si em função da tensão da *verga*, madeira que é utilizada para o arco musical (a mais comum vem da árvore do biriba) e do tamanho da *cabaça*, que representa uma caixa de ressonância de som. A madeira de biriba é encontrada na mata atlântica e seu uso tornou-se frequente para confeccionar berimbaus por ser flexível e resistente, mantendo a tensão necessária ao instrumento. O berimbau deve ser “armado” e “desarmado” sempre que for tocado, para manter preservadas suas qualidades. Além da verga e da cabaça, o berimbau para ser tocado, necessita ainda de um *fio de aço* (muitas vezes retido das bordas de pneus de automóveis), uma *baqueta* (vareta de madeira utilizada para “bater” na corda), um *caxixi* (chocalho feito de palha e sementes) e uma pedra ou moeda grande.

O berimbau *gunga* - também chamado de *berra-boi* - tem timbre grave é o responsável pelo ritmo e cadência da bateria. Ele caracteriza-se por ter uma cabaça maior, que lhe confere maior volume e sonoridade própria. É o gunga que inicia a execução do ritmo, seguido pelos outros berimbaus e demais instrumentos. Geralmente este berimbau é tocado pelo mestre que lidera a roda ou outro capoeirista mais experiente.

O segundo berimbau, o *médio* possui timbre intermediário, e sua função também é de intermediar a sonoridade entre *gunga* e *viola*, e inverter o toque do primeiro. Sua cabaça é menor que a cabaça do gunga e maior que a do viola. E o terceiro e último berimbau, chama-se *viola*, cujo timbre é mais agudo, tem a função de repicar e ficar livre na variação sobre o solo do ritmo. Apresenta a menor cabaça e sua verga é mais rígida para lhe conferir maior tensão.

A presença do berimbau na capoeira é fundamental e, possivelmente, é o instrumento mais conhecido quando se pensa em sua prática. Também conhecido por *arco musical*, *urucungo*, *rucumbo* e outras denominações, o berimbau já era encontrado na África, antes de sua incorporação na capoeira. Segundo Soares

(2004), “o berimbau, símbolo da capoeira moderna, também evoca longínquas lembranças, ainda vivas em terras africanas.” (p. 56). Ele teria chegado ao Brasil já no início da colonização junto com os primeiros escravos. Aqui, apesar de seu uso ficar marcado pela presença nas rodas de capoeira, tem sido frequentemente empregado na MPB.

Na capoeira o berimbau é um elemento fundamental, sendo reverenciado pelos capoeiristas antes de iniciarem um jogo. Como dissemos, ele comanda a roda de capoeira, dita o ritmo e o estilo de jogo. As variações dos toques dos berimbaus determinam os distintos ritmos, que por sua vez, implicam em tipos de jogos diferentes. Entre estas variações, temos, por exemplo, o toque de Angola, de São Bento Grande, de São Bento Pequeno, de Iúna, de Cavalaria, de Santa Maria, de Benguela. Para cada um destes toques, existem especificidades no jogo de capoeira: um jogo mais lento ou mais rápido; um jogo “de chão” ou mais alto, entre outros.

Ao lado dos berimbaus, ficam os dois *pandeiros*, cada um numa extremidade. Eles começam a ser tocados assim que os três berimbaus foram iniciados. Os pandeiros são instrumentos musicais de percussão, introduzidos pelos portugueses no Brasil e assimilados pelas culturas afrodescendentes. Feito de couro de animais e madeira, o som cadenciado do pandeiro acompanha o ritmo do berimbau, dando “molejo” ao som da roda. É comum nas rodas de capoeira ouvir floreios e viradas em seu toque, que enfeitam o ritmo e animam o jogo.

Seguindo a ordem de entrada dos instrumentos, agora é a vez do *agogô* (palavra de origem nagô, que traduzida significa sino), um instrumento musical feito de ferro ou castanha-do-pará. Durante a roda de capoeira, serve como contraponto rítmico aos berimbaus e ao atabaque. Depois vem o *reco-reco*, instrumento de origem supostamente indígena, que geralmente é feito de bambu. O reco-reco produz uma percussão fina e detalhes sonoros, em compasso com o agogô. E por fim, o último instrumento a “entrar” é o *atabaque*. Considerado um instrumento sagrado no candomblé, o atabaque teria sido introduzido no Brasil pelos portugueses. Passou a ser utilizado na capoeira angola na marcação do ritmo, junto com o berimbau gunga.

Portanto, esta é a sequência que os instrumentos começam a ser tocados: berimbau gunga, depois o médio e o viola; os dois pandeiros, o agogô, o reco-reco e por fim, o atabaque. Como já mostrado, esta não é uma regra rígida, inviolável, mas a disposição adotada por muitos grupos de capoeira angola que seguem a escola de Pastinha. Segundo Abreu (2003), Mestre Waldemar, contemporâneo de Pastinha, não seguia esta disposição nem o uso destes instrumentos. Para o pesquisador, Waldemar adotava três berimbaus, três pandeiros e um reco-reco. Possivelmente, muitos capoeiras faziam o mesmo, adotando sua própria configuração musical.

Seja qual for o número, a disposição e os tipos de instrumentos utilizados, para a capoeira angola a bateria musical é parte fundamental no aprendizado e no jogo. A execução deste conjunto de instrumentos é também o ponto de partida para que a roda de capoeira angola aconteça. A importância dada ao bom ritmo passa a ser preponderante na hora do jogo. Assim, não basta os instrumentos estarem aparelhados; é preciso que sejam equilibradamente afinados e bem tocados.

Sobre a importância da bateria no aprendizado da capoeira angola, Alvarez (2007) aponta que:

“O ritmo da capoeira dita, de algum modo, o ritmo do aprendizado dos movimentos, numa espécie de complementação. Corpo e ritmo se integram numa contínua e inesgotável imbricação. Diante das batidas e levadas da capoeira somos levados a movimentar nosso corpo, e movimentando-o somos levados a tocar os instrumentos. Isso faz com que o aprendizado da capoeira fique bastante empobrecido quando destituído dos sons e ritmos. (...) Inserido num modo técnico e pedagógico que procura separar e especificar os elementos da prática da capoeira, observamos em muitas escolas de capoeira esta cisão. A utilização de ritmos gravados no aprendizado dos movimentos (prática usual hoje em dia) acaba por prejudicar esta sintonia ritmo-corpo, pois essa simbiose deve ser exercida ao vivo, expressando suas influências recíprocas e circulares.” (ALVAREZ, 2007. p. 148)



Os três berimbaus que compõem uma Roda de capoeira angola: o Gunga, o Médio e o Viola, respectivamente. Na sequência, o Caxixi, a Baqueta (ou Vaqueta) e o Dobrão, necessários para tocar o berimbau.



Os demais instrumentos normalmente utilizados na capoeira angola são: 1 Agogô, 2 Pandeiros, 1 Reco-reco e 1 Atabaque.

Fotos: Ana Lopes.

B – O canto na capoeira angola

Na capoeira angola, o canto desempenha um papel de destaque, seja como parte da tradição oral, seja como elemento constitutivo do próprio jogo. Através das músicas, episódios e histórias são transmitidos entre diferentes gerações. As músicas têm também a finalidade de dar o tom do jogo, tornando-o mais tranquilo,

mais agressivo ou mais amistoso de acordo com a letra e com o momento do jogo em que é cantada.

Visto no sentido amplo, a cantiga da capoeira angola abrange um sentido bem diversificado. Ela pode se referir a um capoeirista que se tornou herói pelas bravuras de sua vida, pode se referir a fatos do cotidiano, a costumes, ao período escravocrata ou depois dele, etc. São, portanto, muitos os “temas” que podem aparecer nas cantigas de capoeira.

Nas letras das músicas, há a tentativa de forjar situações, provocações ou brincadeiras. Elas são utilizadas nas rodas como um conjunto de elementos que visam, muitas vezes, servir como ensinamentos, contribuindo para sedimentar as regras do jogo e para transmitir a história e a filosofia da capoeira.

Geralmente, são cantigas de roda, de gozação, algumas de desafio, outras de conteúdos etnográficos, históricos ou de devoção aos mestres. Em conjunto, essas cantigas representam parte da simbologia do capoeirista em seu contexto histórico e social, como também expressam as diretrizes que conduzem o jogo da capoeira angola. Segundo Waldeloir Rego (1968), “as cantigas de capoeira fornecem valiosos elementos para o estudo da vida brasileira, em suas várias manifestações, os quais podem ser examinados sob o ponto de vista linguístico, folclórico, etnográfico e sócio-histórico.” (REGO, 1968, p.126).

Para Vieira (2005), os cânticos da capoeira trazem ao menos três funções básicas: uma função ritualística, como elemento integrante do jogo da capoeira; uma função de elemento mantenedor das tradições, uma vez que evoca a história de capoeiristas e fatos da escravidão; e uma função que cria um espaço dinâmico de constante repensar dessa mesma tradição. Para o autor, estas três funções seriam condições que tornam as cantigas algo tão importante quanto o próprio jogo no universo cultural da capoeira.

Na roda de angola, a bateria de instrumentos forma, junto com os capoeiristas, um círculo onde os jogos acontecem. Em frente aos berimbaus, dois capoeiristas agachados se posicionam como sinal de início do jogo de angola. Neste momento, o tocador do berimbau gunga canta a *ladainha*, música introdutória que geralmente se refere a alguma lenda, história ou “causo”. Os jogadores que irão

iniciar a roda, juntamente com os outros presentes, apenas ouvem atentamente este canto.

A ladainha é o momento alto da musicalidade da capoeira angola. Ela é iniciada por um longo “IÊ” e em seguida cantada com a intensidade e emoção de um cantador que traz na voz os registros de uma história ou aventura. Geralmente, este momento é marcado por uma certa seriedade, em que se acompanha a narrativa trazida pelo cantador. Segundo CASTRO (2007), “as ladainhas costumam recorrer ao lamento do negro marcado por uma experiência capturada na África e remodelada numa situação escravista. Um lamento que permaneceu nas trajetórias futuras, pois a experiência da afrodescendência no Brasil não se resume ao episódio da escravidão.” (p. 103). Dessa forma, as ladainhas possuem basicamente um caráter narrativo, recitadas em um longo solo e seguidas no final por um coro. Enquanto ela é cantada, não se realiza “jogo físico”, aproveitando-se o momento para a compreensão da mensagem da letra que invoca ideias e valores importantes para o contexto do jogo em geral.

Um exemplo desses hinos de capoeira é o que segue abaixo. Na ladainha chamada *Dona Isabel*, do Mestre Tony Vargas, surge a figura de Zumbi dos Palmares, enaltecido como herói da luta contra a escravidão, em contraponto à Princesa Isabel. Em tom crítico, a ladainha questiona o fim da escravidão e sua atualização nas favelas e guetos das cidades.

Dona Isabel que história é essa de ter feito abolição
De ser princesa boazinha que libertou a escravidão
Tô cansado de conversa, tô cansado de ilusão
Abolição se fez com sangue que inundava este país
Que o negro transformou em luta cansado de ser infeliz
Abolição se fez bem antes e ainda há por se fazer agora
Com a verdade da favela e não com a mentira da escola
Dona Isabel chegou a hora de se acabar com essa maldade
De se ensinar aos nossos filhos, o quanto custa a liberdade
Viva Zumbi nosso rei negro que fez-se herói lá em Palmares
Viva a cultura desse povo a liberdade verdadeira

Que já corria nos Quilombos e já jogava capoeira
Iê viva Zumbi...

Em outro exemplo, temos agora uma ladainha que evoca a importância de um capoeirista. Trata-se da *Louvação a Pastinha*, do grupo de capoeira angola Ypiranga de Pastinha do Rio de Janeiro, que fala da presença e morte do mestre mais conhecido entre os angoleiros.

Aconteceu, até hoje ainda me lembro
Aconteceu, até hoje ainda me lembro
Mas foi num dia de novembro
Numa sexta-feira treze
Sofrendo durante meses
Mestre Pastinha morreu
Mas para ele, morte foi euforia
Pois viver aqui na terra
Passou fome e agonia
Bendito é o mestre
Que chora sapo e chora mundo
Capoeira está de luto
Porque perdeu seu guardião
Na capoeira, teve fama e teve glória
O seu nome está gravado
Está gravado na memória
Adeus Pastinha
Pois a você cantou uma prece
Pois bem que você merece
Iê vai com deus
Descanse em paz.

Nesta outra ladainha, vemos a agora a narrativa de uma peleja entre o valente Riachão e o diabo. Observa-se elementos da escravidão, presentes nos versos quando fala do negro fugido; a noção de liberdade; a estética negra; a condição econômica etc. Esta ladainha chamada-se *A peleja entre Riachão e o diabo*:

Riachão estava cantando
na cidade de Açu
quando apareceu um nego
da espécie de urubu
com uma camisa de sola
e calça de couro cru
beijo grosso revirado
como a sola de chinelo,
um olho muito encarnado
o outro bastante amarelo
Convidou a Riachão
para ir cantar martelo.
Riachão lhe respondeu
eu não canto com nego desse tipo
você pode ser um escravo
que está por aí fugido.
Isso é dar fala a nambu
puxa já nego enxerido
Eu sou livre como o vento
minha linhagem é nobre
nasci dentro da nobreza
não saí na raça pobre
Você nega porque quer
está conhecido demais
se você não foi cativo
me diga o que você faz
Seja livre ou seja escravo
eu quero cantar martelo
afine sua viola
vamos entrar em duelo
só com a minha presença
o senhor já está amarelo....Camaradinho.

No momento de execução das ladainhas, que representam como vimos diferentes narrativas históricas ou atuais, as feições dos capoeiristas costumam evidenciar a atenção necessária à escuta desses “causos”. Quando terminam, o coro entra vigoroso para então criar uma interação circular entre bateria, “puxador” e demais integrantes da roda. Há também, por parte dos jogadores que irão iniciar o jogo, um misto de seriedade e apreensão. É um momento de exposição, no qual os capoeiristas mostrarão suas habilidades, correndo o risco de o encontro ser realizado com mais ou menos violência, brincadeira e harmonia. Neste contexto, a musicalidade irá criar, ao mesmo tempo, tensão e relaxamento entre os jogadores.

A ladainha sempre vem seguida de uma *louvação* ou *chula*, e imediatamente após vem o *corrido*. Tanto na louvação quanto nos corridos, surgem a ideia do diálogo entre “puxador” e o coro. Este jogo de chamado-resposta garante a vibração da roda e é fundamental para um bom encontro entre jogadores. Em nenhum momento ocorrem palmas nas rodas de capoeira angola, justamente para que o canto e o som dos instrumentos sejam mais bem ouvidos e valorizados.

Assim, quando acaba a ladainha, os jogadores agachados ao pé do berimbau, junto com os demais capoeiristas presentes na roda, começam a cantoria respondendo ao “puxador”. Tanto na ladainha, quanto na louvação não há jogo de capoeira, apenas o canto. Um exemplo da louvação ou chula é este:

Iê, água de bebê

Coro: Iê, água de bebê

Camará...

Aruandê

Coro: Iê, aruandê

Camará...

Caro: Vamos imbora

Iê, vamos imbora

Camará...

Coro: É hora, é hora

Iê, é hora é hora

Camará...

Faca é de ponta

Coro: Iê, faca é de ponta
Camará...
Quer me furá
Coro: Iê, qué um furá
Camará...

A partir daí, como mencionamos, segue o corrido, quando se inicia propriamente o jogo de capoeira. Os jogadores podem improvisar alguma “mandinga” neste momento, apontar para algum lado ou fazer outro gesto, que pode ou não estar sendo cantado nos versos do corrido. Este início de jogo é um momento importante e delicado, pois começa ali uma espécie de análise do comportamento do outro. Os movimentos iniciais, ainda ao “pé do berimbau”, podem anunciar a experiência ou inocência de quem está prestes a começar a peleja.

Neste momento da cantoria, o coro incrementa o vaivém de perguntas e respostas, muitas vezes improvisadas com o “puxador”. O corrido cantado pode ter uma relação direta com aquele jogo que se realiza ou com alguns dos jogadores, como uma espécie de provocação ou brincadeira. Mostramos aqui um exemplo de corrido que propõe uma provocação: “esta cobra me morde” se refere ao capoeirista que tenta dar um golpe no outro.

Esta cobra me morde
Coro: Sinhô São Bento
Oi o bote da cobra
Coro: Sinhô São Bento
Oi a cobra mordeu
Coro: Sinhô São Bento
Coro: O veneno da cobra
Sinhô São Bento...

Neste outro corrido, vemos agora a referência ao período escravocrata, quando o negro carregava a “manteiga do senhor”. Há um duplo sentido neste

corrido: a manteiga aqui também se refere ao capoeira que cai no chão, que escorrega:

Vou dizer ao meu senhor
Que a manteiga derramou
A manteiga não é minha
A manteiga é de ioiô

Coro: Vou dizer ao meu senhor
Que a manteiga derramou
Ê, a manteiga não é minha
A manteiga é de ioiô

Coro: Vou dizer ao meu senhor
Que a manteiga derramou
Ô, a manteiga não é minha
A manteiga derramou

Coro: Vou dizer ao meu senhor
Que a manteiga derramou
Ô, a manteiga não é minha
Caiu no chão e derramou

Neste outro corrido, há um elemento da camaradagem entre colegas da capoeira, expressa nos versos “vem jogar mais eu mano meu”. Este corrido normalmente é cantado no início do jogo, quando um dos capoeiristas convida um amigo para jogar:

Vem jogar mais eu
Vem jogar mais eu mano meu
Vem jogar mais eu
Vem jogar mais eu mano meu
Vem jogar mais eu mano meu
Vem jogar mais eu meu irmão

Coro: Vem jogar mais eu
Vem jogar mais eu mano meu

Com o passar do tempo, o jogo tende a ficar mais animado e os berimbaus começam a “falar mais alto”, com improvisos nas variações dos toques e nas cantorias. A beleza deste momento vem do diálogo musical que se estabelece entre o capoeirista que “puxa” o canto, o coro e os demais tocadores. As músicas e o ritmo assumem um tom de provocação, que é aproveitada para denunciar a inveja de alguém presente, a distração de quem está jogando ou alguma outra forma de brincadeira.

A musicalidade se tornou um dos principais diferenciais entre a capoeira angola e a regional. Esta última ao priorizar a luta, afastou-se das tradições musicais – que a angola sempre fez questão de preservar. Ao contrário da capoeira angola, na qual é comum se observar a bateria composta por oito instrumentos, na capoeira regional, normalmente, aparecem apenas um ou dois berimbaus, um pandeiro e um atabaque. Outra particularidade da roda da regional é que as pessoas batem palmas, o que evidencia a popularidade de sua prática, já que para o público em geral, está é uma característica da capoeira. Mas na verdade, é uma tradição da regional e não da angola.

Na maioria dos casos, as músicas da capoeira angola são cantadas em língua portuguesa. Mas é comum encontrarmos cantigas em outras línguas, especialmente as africanas, como o iorubá ou o nagô. Outras expressões são frutos de diminutivos ou sínteses e abreviaturas de palavras do vocabulário popular. Encontramos com frequência expressões como sinhô, sinhá, yayá, yayô, nêgo, lelê, abalô, vadiá, mané, cantadô, etc., que refletem uma série de abreviações e derivações, incorporadas tanto na música quanto no linguajar do capoeirista.

Entre as três modalidades de cantorias da capoeira – as ladainhas, as louvações e os corridos – costumamos ver as características de diferentes grupos, regiões e momentos históricos. No entanto, não podemos estabelecer um marco rigoroso entre músicas do passado e as atuais, assim como entre músicas executadas por grupos do Rio de Janeiro e de Salvador, por exemplo. Elas serviram e ainda servem como símbolos de resistência cultural, que traçam os rudimentos históricos da diáspora africana no Brasil, como também indicam mudanças socioculturais.

As cantigas da capoeiragem revelam ainda dados importantes sobre as relações de gênero e o papel que a mulher tem desempenhado nos diferentes âmbitos da capoeira. Hoje em dia, é quase impossível assistir a uma roda, onde não haja a presença feminina. Apesar disso, a trajetória da capoeira é marcada por um universo eminentemente masculino. E em muitos casos, encontramos em algumas canções, letras que reforçam a presença deste traço masculino e muitas vezes machista.

Estas cantorias – comum nas letras de músicas tanto da capoeira regional quanto na angola – trazem a representação da mulher como algo inferior. A mensagem misógina que surge nestas canções, contradiz a trajetória discriminatória que sofreu o negro escravizado. Apesar da presença cada vez maior de mulheres nos círculos da capoeira e suas contribuições para redimensionar a imagem da mulher nas cantigas e no jogo, ainda é frequente encontrarmos a execução de músicas que reafirmam o machismo. No exemplo que segue, temos uma música presente tanto na capoeira quanto no samba:

Se essa mulher fosse minha eu tirava da roda, já, já. Dava uma surra nela que ela gritava chega.

Se essa mulher fosse minha eu tirava da roda já, já. Dava uma surra nela que ela gritava chega.

Chega, ó meu amor Eu vou m'embora prá Minas Bahia eu vou

Chega, ó meu amor Eu vou m'embora prá Minas Bahia eu vou

Como também acontece em outros âmbitos da música popular, algumas cantigas de capoeira reúnem valores morais e sociais ao descrever a mulher como ser inferior, objeto de prazer sexual ou empecilho para o bem-estar masculino. Contaminado desses valores machistas, muitas vezes o homem na capoeira é visto como viril, mulherengo ou como aquele que ocupa um lugar de tutela sobre o comportamento da mulher e de seus filhos.

Quase sempre envolvido em um manto de brincadeira e deboche, nas músicas, surge também aquele homem que avalia o que a mulher deve ou não vestir, como se comportar, se trabalha ou não fora de casa. Vemos outro exemplo neste fragmento de ladainha:

São quatro coisas no mundo

que ao homem consome:
uma casa pingando,
um cavalo “chotão” ,
uma mulher ciumenta,
um menino chorão.
Tudo isso ele dá jeito:
a casa ele retelha,
o cavalo “negoceia” ,
o menino acalenta,
a mulher ciumenta cai na peia

Ou ainda:

Minha mãe sempre dizia
Que a mulher matava homem.
Agora acabei de crer:
Quando não mata, consome.

A luta contra a discriminação de gênero tanto nas músicas, quanto na prática da capoeira, tem se tornado cada vez mais presente no universo da capoeiragem. Grupos de capoeira angola como o Nzinga, liderados pelas Mestras Janja e Paulinha são exemplos da presença feminina cada vez mais forte entre capoeiristas. Na tradição antiga da capoeira, figuram nomes de mulheres que fizeram história por sua valentia, tais como Maria Doze Homens, Salomé, Chicão, Angélica Endiabrada, Almerinda, Menininha, Rosa Palmeirão, Massú, entre outras.

2.3.2 - O jogo de angola: comunicação e criatividade

Berimbau – *Vinícius de Moraes e Baden Powell*

(...) Capoeira que é bom / Não cai

Se um dia ele cai / Cai bem

Capoeira me mandou

Dizer que já chegou

Chegou para lutar

Berimbau me confirmou

Vai ter briga de amor

Elegemos a capoeira angola neste trabalho como objeto privilegiado de análise, por entendermos que sua trajetória está ligada às práticas de resistências e também por acreditarmos que sua prática está associada a um conjunto de elementos que possibilitam uma ação sobre o comportamento. Dessa forma, para nós, a capoeira angola situa-se nestes dois polos: luta-enfrentamento e vida-criação.

Seu jogo se caracteriza por uma busca constante na comunicação corporal com o outro jogador através do diálogo dos corpos. É desta busca por um equilíbrio de movimentos entre os corpos, que se desenvolve um “bom encontro” no jogo de capoeira. Os capoeiristas precisam estar leves, ter flexibilidade no corpo, gingar, movimentar-se e perceber o outro para, no momento oportuno, soltar seu golpe. A capoeira angola, além de ser prioritariamente praticada no chão, proporcionando com isso maior ativação de músculos tanto na parte inferior como na parte superior do corpo, também é realizada com movimentos mais lentos e em permanente atenção por quem a pratica.

A *ginga* é elemento fundamental na movimentação da capoeira e dela decorrem boa parte dos golpes de ataque e defesa. Ela é a expressão mais característica da cada um, pois apesar de ser um movimento realizado igualmente por todos, cada um terá uma peculiaridade na sua forma de gingar. É algo semelhante ao ato de caminhar: cada pessoa pode ser reconhecida de longe caminhando e movendo seu corpo de um jeito próprio. Da mesma forma, a *ginga* de cada pessoa vai refletir sua singularidade, com movimentos dos braços, ombros e pernas, por exemplo, únicos para cada um.

A *ginga* também é a movimentação que mais se assemelha à dança na prática da capoeira, servindo, inclusive, para dissimular o outro durante o jogo. Os diferentes movimentos da capoeira angola, inclusive a *ginga*, são tradicionais, mas cada capoeirista os reproduz a partir de sua constituição física e gestualidade. Na angola, encontramos uma *ginga* mais “solta”, na qual o angoleiro pode mover seu corpo aparentando estar bêbado, cambaleante e desequilibrado. Este jeito de gingar

relaxado, repentinamente pode mudar para um movimento teso e rápido, atingido o outro num descuido ou ponto cego.

É na ginga da capoeira que o angoleiro vai explorar mais sua *mandinga*. Como descrito nas oito características da capoeira angola apresentadas por Alejandro Frigerio (1989), a *mandinga* pode ser entendida aqui como parte de sua *malícia*, tão necessária ao jogador quanto os próprios movimentos de ataque e defesa. Este termo, bastante conhecido entre os capoeiristas, costumeiramente é cantado nas cantigas de capoeira e enaltecidos como sinônimo de qualidade do jogador. Quem tem *mandinga* deve ser respeitado, pois seu jogo tem “algo mais”, o que pode iludir seu adversário para torná-lo mais suscetível durante o jogo de capoeira. Segundo Waldeloir Rego (1968): “mandingueiro deriva de *mandinga*, feitiço, bruxaria, e nos países latino-americanos designa o diabo.” (p. 188).

O uso do termo *mandinga* na capoeira angola não está necessariamente atrelado a uma conotação religiosa. Durante o jogo, “mandingar” significa se utilizar de uma eficiente estratégia de dissimulação para tornar o jogo mais eficiente. Não basta a força bruta, mas a capacidade de surpreender o outro com agilidade e criatividade. Esta dissimulação pode ocorrer, por exemplo, quando o capoeirista fingir estar machucado, que teve uma dor súbita na perna ou apontar para o lado e fingir que chegou alguém, enfim uma série de possibilidades para distrair o outro e depois atingi-lo. É algo meio teatral, mas não é um teatro no sentido literal, visto que ali se passa um jogo de verdade. Este teatro de corpos, música e improvisos não atende a um *script*. Ao contrário, neste encontro o inusitado faz parte e a violência, por exemplo, pode ocorrer a qualquer instante.

Certa vez, o Mestre Sapo, praticante da capoeira regional, nos disse um desses curiosos “causos” da capoeira que tem relação com o uso da força x *mandinga*. Conhecido em Pernambuco por sua valentia e pelo hábito de entrar nas rodas para “quebrar” e bater – especialmente em que era visitante – Sapo foi observar uma roda de rua que acontecia no calçadão da Praia de Boa Viagem. Observava outro capoeirista que jogava rindo, brincando, fazendo picardia o tempo todo. Muito ágil, aquele capoeirista lhe despertava incômodo, afinal quem era

aquele forasteiro que se atrevia a jogar daquele jeito. Não deu outra: Mestre Sapo se agacha ao pé do berimbau para “comprar o jogo”¹³, iniciando com o capoeirista *rastafári* uma peleja. Ginga prá lá, ginga prá cá, Sapo não consegue atingir o outro, pois ele escapava sorrindo dos golpes, deixando-o mais furioso. Depois de um tempo, como não consegue golpear o outro capoeirista, Sapo literalmente agarra-o e levanta-o, ameaçando arremessar longe seu corpo. O outro capoeirista, então, solta o peso de seu corpo sobre os braços do Mestre Sapo como que estivesse derretendo. Este gesto desconcertou a brutalidade do Mestre Sapo, que colocou suavemente o capoeirista no chão, apertou sua mão, pediu-lhe desculpas, perguntou qual era seu nome e que capoeira era aquela que ele fazia. O outro capoeirista lhe respondeu: chamo-me Mestre Cobra Mansa e esta é a capoeira angola. A partir daí, o Mestre Sapo pesquisou e descobriu a fundo a capoeira angola, até tornar-se um angoleiro. Mestre Cobra Mansa é hoje um dos principais difusores da capoeira angola no mundo, responsável pela FICA – Federação Internacional de Capoeira Angola.

Assim, na capoeira, a mandinga representa a capacidade do capoeirista em apanhar de improviso o outro, tornando-se uma importante estratégia no jogo. É uma estratégia ligada à noção de criação, espontaneidade e astúcia no jogo e não o resultado de uma crença religiosa. Está atrelada ao ato de *como* fazer determinados procedimentos durante o jogo, não de um feitiço. Ao angoleiro, a mandinga é a própria maneira de jogar a capoeira, sempre atento, mas podendo aparentar distração.

O mandingueiro encarna em seu jogo a capacidade de distrair o outro, encoberto por um manto de ilusão. Este pressuposto é baseado no fato de que a mandinga na capoeira significa exatamente isso: o ato de fingir e usar de “espertice” para criar na relação com o outro, um sentido de “enganação”, coisa que na roda da capoeira não tem nenhum componente antiético. Se “dar uma rasteira” em alguém tem um caráter pejorativo nas relações sociais, na roda da capoeira a rasteira é visto como natural, faz parte da destreza e da mandinga do capoeirista.

¹³ “Comprar o jogo” significa entrar cuidadosamente na frente do berimbau e colocar-se entre os dois jogadores a fim de iniciar um novo jogo com um deles que previamente foi escolhido para isso. Esta não é uma prática muito frequente na capoeira angola, mas é muito vista nas rodas de rua.

Assim, distrair o outro para lhe dar uma rasteira é algo que faz parte do acordo ali estabelecido. Um bom exemplo de como a mandinga é cantada nos versos populares da capoeira surge nesta música: “Miudinho cuidado, esse jogo de Angola é mandigado / Esse jogo de Angola é mandigado, esse jogo de Angola é mandigado.”

Há que ter prudência no jogo de angola, pois o mandingueiro, com suas artimanhas, irá procurar desestabilizar o outro com seus floreios e brincadeiras, para na hora oportuna soltar seu golpe. A malícia e a mandinga como estratégias que se misturam entre si, traz ao capoeira a possibilidade de administrar sua pressa, seu cansaço, sua ansiedade e outras emoções durante o jogo.

Mestre Pastinha, como afirmamos, foi um dos principais defensores deste tipo de tradição e estilo de luta na capoeira. Pastinha acreditava que a mandinga foi no passado o elemento necessário ao negro tornado escravo para que pudesse lutar na condição de desigualdade em que se encontrava, sem acesso a armas de fogo e permanentemente vigiado. Segundo Pastinha (2009):

“E dizem também que esse jeito de lutar de brincadeira como ainda fazemos hoje, era a maneira do escravo se exercitar, disfarçando de bailarino na frente do feitor. Acho que é verdade, capoeirista é mesmo muito disfarçado, ladino e malicioso. Contra a força, só isso mesmo. Mas o que serve para a defesa serve também para o ataque. A capoeira é tão agressiva quanto perigosa. Quem não sabe lutar é sempre apanhado desprevenido.” (PASTINHA, 1967)

O termo mandinga pode apresentar também um sentido mais amplo, envolvendo não apenas os movimentos e artimanhas durante o jogo, mas a própria extensão deste sentido para a vida cotidiana. Se no passado a capoeira e o capoeirista precisavam disfarçar a luta em dança, hoje é no manejo desta mandinga que o capoeirista pode se utilizar desta “esperteza” para lidar com as situações de vida. Para Alvarez (2007), “de algum modo a mandinga seria um modo de ser que o capoeirista tem buscado cultivar para enfrentar o dia a dia, profano e ordinário, de seus problemas no trabalho, na vida pessoal, nas festas, etc., portanto, uma ética.” (p. 174). Esta estratégia de luta não visa “se dar bem” a todo o custo sobre o outro,

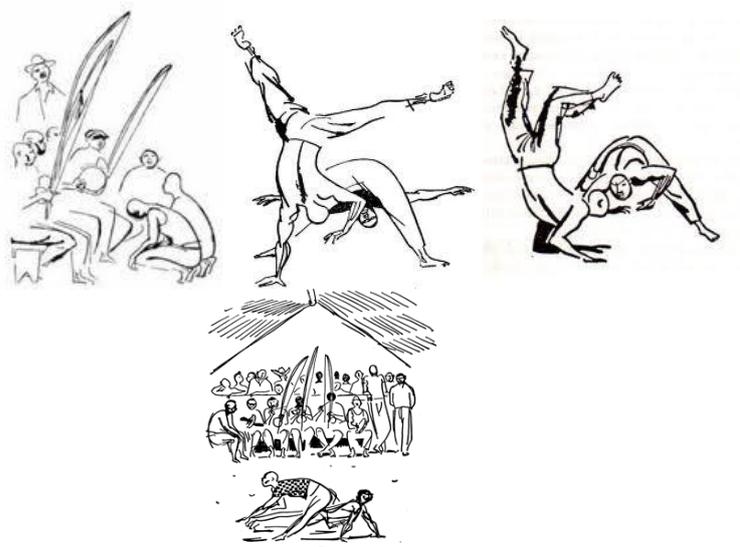
mas está atrelada à capacidade de encontrar na vida social os caminhos de enfrentamento das dificuldades cotidianas.

Tanto na prática do jogo da capoeira angola, assim como em seu aprendizado, os movimentos do corpo são realizados em permanente interação com a música, incluindo o canto e toque dos instrumentos. Podemos afirmar que na capoeira angola devemos pensar musicalmente com o corpo. Não importa apenas fazer bem feito os movimentos, desenvolver a habilidade motora em executar movimentos como o “rabo-de-arraia” ou o “aú”. Inclusive na expressão da mandinga durante o jogo, o encontro entre a musicalidade e os movimentos é fundamental. Se não é possível ensinar mecanicamente cada angoleiro a expressar sua mandinga, cada um vai desenvolver suas artimanhas no atravessamento entre a música, os movimentos e o próprio jogo.

Assim, as diferentes situações do jogo da capoeira, ocorrem com o corpo do capoeirista se deslocando em sintonia com a música, com os limites da roda, com o outro jogador, com seu “repertório” de golpes de ataque e defesa, etc. Enfim, com uma série de informações simultâneas que exigirão uma permanente criatividade de sua parte. Esta sabedoria do corpo faz com que o capoeirista realize certos movimentos que não predeterminou realizá-los, mas que foi uma resposta imediata diante de uma situação inesperada. Ele precisa improvisar diante de situações que estão em constante mudança. É praticamente impossível haver um jogo igual ao outro, diante de tantas possibilidades de combinações de movimentos. Mesmo que um jogo de capoeira seja realizado várias vezes entre as mesmas pessoas, eles serão, todas as vezes, diferentes entre si.

A capacidade de improvisação, o inesperado na comunicação dos corpos e a constante relação que se estabelece no jogo exigem do capoeirista esta constante criatividade. Depois que domina alguns movimentos, o jogador vai produzindo diferentes combinações e sequências inusitadas, criadas de forma específica em cada jogo.

Ao angoleiro, o desafio é estender esta noção de improviso e criação à vida. A espontaneidade e a criatividade do angoleiro não devem estar limitadas ao jogo, mas ao conjunto de situações vitais com as quais cotidianamente é obrigado a lidar, e que exigem uma resposta constante e própria para cada situação. Acreditamos que quanto mais o capoeira estiver ativo e disponível para a criação espontânea e momentânea, tanto mais terá possibilidades de enfrentamentos no cotidiano.



Algumas imagens da roda e do jogo da capoeira, feitas pelo artista plástico argentino e radicado no Brasil Hector Julio Páride Bernabó, conhecido por Carybé (1911-1997). Ele foi um dos mais destacados retratistas da capoeira.

No jogo da capoeira angola, assim como acontece com os instrumentos musicais e com os toques, os golpes variam de grupo para grupo. Existem alguns movimentos comuns a todos, como o rabo-de-arraia, o aú, a bananeira, as diferentes rasteiras e cabeçadas, a meia-lua, etc. São movimentos que exigem certa destreza corporal, mas não há um corpo ideal para realizá-los. O aprendizado deve levar em conta as características de cada corpo, desenvolvendo a partir daí as potencialidades de cada um.

Na roda da capoeira angola, como já foi apontado, a bateria é composta por oito instrumentos. Sentados em forma de círculo, os participantes da roda ouvem atentamente a “entrada” dos berimbaus, depois os pandeiros, agogô, reco-reco e por último o atabaque. O tocador do berimbau *gunga* geralmente inicia o canto pela *ladainha*, seguida da *louvação* e depois o *corrido*.

Agachados ao “pé do berimbau”, os dois capoeiristas que irão jogar iniciam seu diálogo corporal quando começa o corrido. Na capoeira angola, este jogo vai durar alguns minutos, podendo inclusive se estender por até uma hora. Durante este tempo, vai se desenvolver “uma conversa” corporal, na qual cada um estuda e analisa os movimentos do outro. Não há pressa, mas ao contrário, surge a necessidade de estabelecer um jogo de perguntas e respostas para que o jogo aconteça. Quando este diálogo não acontece ou é interrompido, o jogo fica truncado, e tanto os jogadores quanto quem está assistindo logo percebem. A importância da mandinga e da criatividade é, nestes momentos, fundamental para que esta comunicação aconteça.

É de todo este conjunto que surge um bom angoleiro. Não basta jogar bem, é preciso que ele saiba tocar cada instrumento e que possa cantar, inclusive para conduzir uma roda. O domínio deste universo cultural não é linear nem definitivo, pois mesmo os mais experientes capoeiristas afirmam serem constantes aprendizes, sempre dispostos a descobrir algo novo: um toque diferente, uma ladainha nova ou o aprimoramento de um golpe.

Acreditamos que o diversificado espaço da capoeira angola, composto por elementos que incluem sua história, os movimentos, a música, a expressividade, a teatralidade, entre outros, tem a capacidade de ampliar potenciais de luta e de enfrentamento em seu praticante. Trataremos no capítulo seguinte como é possível observar tais influências sobre o comportamento, quanto se aprende a tocar um instrumento, cantar uma ladainha ou um corrido, e especialmente jogar uma boa angola. O desbloqueio da inibição, o trabalho sobre as tensões musculares e o equilíbrio corporal, e o estímulo à criatividade são apenas alguns exemplos. Esta complexa vivência da capoeiragem produz um atravessamento entre a dimensão psicológica, política e estética, e traz uma amplitude que vai do vitalismo às práticas marginais no presente.

É por isso não se *luta* capoeira, mas *joga-se* capoeira, conferindo uma relação com o outro que rompe a noção dicotômica de um contra o outro. A esperteza, a brincadeira e a luta, constituem-se como a própria malícia, num agonismo simbolizado no jogo de angola. Joga-se capoeira com todo o corpo: o

pensamento opera junto com a emoção de cada movimento, com a música e o com o ritmo. As pessoas que estão formando o círculo também influenciam o jogo, produzindo estímulos e desafios aos jogadores.

Desta forma, as pessoas são envolvidas de uma forma que a emoção, a razão e o físico integram-se plenamente. Podemos mesmo afirmar que bem mais do que uma simples dança ou luta, a capoeira angola é um estilo de vida, uma maneira de encarar o ato de viver. Em entrevistas, Mestre Pastinha costumava lembrar a inscrição em um quadro afixado em sua academia: “Capoeira Angola, mandinga de escravo em ânsia de liberdade. Seu princípio não tem método e seu fim é inconcebível ao mais sábio capoeirista. Capoeira é amorosa, não é perversa. É um hábito cortês que criamos dentro de nós, uma coisa vagabunda”.

Como afirmamos, Mestre Pastinha ficou conhecido como o capoeirista que defendeu as tradições da chamada capoeira-mãe. Tornou-se seu maior expoente ao lutar pela preservação de seus valores e fundamentos. Pastinha foi celebrado por artistas e intelectuais como personagem importante da cultura baiana. E graças ao apoio de amigos como Jorge Amado, Mário Cravo, Pierre Verger e Caribé recebeu alguma ajuda para os momentos difíceis de sua vida.

A despeito de sua importância para a angola, destacamos ainda alguns outros mestres que foram fundamentais na história da capoeira, especialmente, no século XX:

Mestre Bimba (1899-1974) – Manoel dos Reis Machado, o Mestre Bimba foi criador da Luta Regional Baiana, mais tarde chamada de capoeira regional. Como já mostramos, seu nome emerge como principal representante desta prática. Se Mestre Pastinha é visto por muitos angoleiros como o “guardião” da capoeira angola, grupos e capoeiristas da regional têm em Bimba sua maior referência.

Mestre Waldemar da Paixão (1916-1990) – Waldemar Rodrigues da Paixão ou Mestre Waldemar criou, segundo o pesquisador Fred Abreu (2003), o primeiro barracão de capoeira angola na cidade de Salvador. Segundo Abreu, a escola que Mestre Waldemar passava seus ensinamentos era até mais antiga que a de Mestre

Pastinha. Apesar de não ter alcançado a mesma notoriedade, é certo que Waldemar foi um dos mais importantes representantes da capoeira angola na Bahia.

Mestre Traíra (1916-1990) – José Ramos do Nascimento, Mestre Traíra fez fama na capoeira baiana, como exímio na arte das rasteiras e cabeçadas. Destacou-se ainda no canto, por possuir de uma voz singular, que surge no disco “Capoeira da Bahia”, produzido pela Editora Xauã, considerado uma raridade no mundo da capoeiragem.

Mestre João Pequeno (1917-2011) – João Pereira dos Santos, o Mestre João Pequeno ingressa, aos 25 anos, no Centro de Capoeira Angola tornando-se um dos mais próximos alunos de Mestre Pastinha. Após a morte do mestre, João Pequeno, junto com João Grande figuram entre os principais representantes da escola de Pastinha. Em 2003, por seu trabalho junto à capoeira, é reconhecido pela Universidade Federal de Uberlândia com o título de Doutor *Honoris Causa*. No mesmo ano recebe o título de Comendador de Cultura da República.

Mestre João Grande (1933) – João Oliveira dos Santos, Mestre João Pequeno, junto com João Pequeno, figura na maior parte dos filmes e registros da capoeira angola do século XX. Após alguns anos sobrevivendo das aulas de capoeira, João Grande, por dificuldades financeiras, precisou trabalhar como frentista de posto de gasolina em Salvador. Até que em 1989, ele foi convidado por Jelon Vieira para visitar os Estados Unidos. Em 1990, ele voltou a apresentar Capoeira Angola no National Black Arts Festival, em Atlanta, Geórgia, e no Centro de Schomburg de Pesquisa de Cultura Negra, em Nova York. Em 1995, ele recebeu um Doutorado em Letras Humanas de Upsala College, East Orange, NJ. Em 2001, foi premiado com o National Heritage Fellowship da Fundação Nacional das Artes, um dos mais prestigiados prêmios dados aos praticantes de artes tradicionais nos EUA. Mestre João Grande vive desde então nos EUA e mantém sua academia em Nova York. Mais informações em <http://www.joaogrande.org/>

Mestre Moraes (1950) – Pedro Moraes Trindade, o Mestre Moraes é considerado um importante nome no ressurgimento da capoeira angola, especialmente após a

década de 1970. Neste período, Moraes vai de Salvador para o Rio de Janeiro e forma vários mestres (Neco, Braga, José Carlos, Armandinho, entre outros) que passarão a disseminar a capoeira angola a partir da tradição da escola de Mestre Pastinha. Mais adiante, na década de 1980, Moraes cria, junto com alguns de seus colaboradores, o GCAP – Grupo Capoeira Angola Pelourinho. Este grupo passa a ser um dos mais notáveis representantes da capoeira angola e responsável pela formação de muitos mestres. Mais informações: <http://mestremoraes-gcap.blogspot.com.br/>

Mestre Cobra Mansa (1960) – Cinézio Feliciano Peçanha, Mestre Cobra Mansa figura como importante representante na difusão da capoeira angola no mundo. É um dos fundadores da FICA – Fundação Internacional de Capoeira Angola, com sedes em diversos países da Europa, Américas e Ásia. Apesar de ter praticado capoeira com diversos mestres, é quando se filia ao Mestre Moraes que ele passa a se dedicar exclusivamente à capoeira angola. Neste período, na década de 1980, auxilia Moraes na criação do GCAP – Grupo Capoeira de Angola Pelourinho. Nos anos 2000, rompe com o GCAP para formar, então, a FICA.

Mestra Janja – Rosângela Costa Araújo, a Mestra Janja é uma das poucas mulheres mestras na capoeira angola. Com Doutorado em Educação pela Universidade de São Paulo (USP), além das atividades com aulas de capoeira, é também uma destacada pesquisadora sobre o tema na área acadêmica. Fundadora do grupo de capoeira angola Nzinga, criado em São Paulo em 1995, hoje Janja divide seu tempo entre Salvador e São Paulo. Sua trajetória na capoeira se iniciou no GCAP de Mestre Moraes, em Salvador. Mais informações: www.nzinga.org.br

Estes mestres apresentados aqui são apenas uma parte de uma longa tradição de ensinamento passada de geração a geração. Muitos outros nomes que figuram no passado e no presente da capoeira, apesar de não estarem nominalmente presentes nesta lista, possuem grande relevância na divulgação e ampliação desta arte-luta. Como afirmamos, a capoeira angola é pautada por elementos como oralidade, musicalidade, brincadeira e jogo. Toda a sua prática está impregnada de

significados e simbologias que auxiliam no crescimento e transformação do indivíduo.

Assim, todo esse universo que compreende o jogo da capoeira angola, composto de movimentos, cantos e toque de instrumentos traz junto um certo modo de vida. Há uma aposta ética na capoeira, vinda de sua própria estética e que está relacionada com o enfrentamento diante das práticas de poder, utilizando-se para isso, das artimanhas e mandingas que tornam a angola um jogo, não apenas uma luta. Os ensinamentos dos velhos mestres, que atravessaram diferentes momentos de luta na afirmação de uma prática indissociável de suas vidas, chegam até nós como uma prática potente e libertária. Iniciaremos agora a passagem dos fundamentos da capoeira angola para sua possível relação com uma “psicologia do corpo”.



Nos manuscritos do Mestre Pastinha - seu “caderno-albo” como costumava chamar – , ele deixou o registro de uma série de desenhos, além de textos e suas experiências de vida em mais de duzentas páginas.

CAPÍTULO TRÊS

A capoeira angola na perspectiva da psicologia somática de Wilhelm Reich

Oi, Zum, Zum Zum, é gafanhoto

Bota mandinga no jogo, garoto

Oi, Zum, Zum Zum, é gafanhoto

Se nos dois primeiros capítulos trabalhamos prioritariamente numa abordagem histórica e estética da capoeira angola, respectivamente, nos dedicaremos agora ao seu atravessamento com a psicologia. Para tanto, nos valem especialmente da obra do ex-psicanalista Wilhelm Reich, radical dissidente da psicanálise freudiana, que mostrou a importância do corpo para a psicologia, como também a implicação dos mecanismos de poder na produção da neurose.

A partir deste encontro com a “psicologia somática” de Reich, buscamos destacar a capoeira angola basicamente em dois aspectos: primeiro, pensá-la enquanto exercício bioenergético por excelência; e segundo, como dispositivo de luta e elaboração de si, para forjar modos de vida afirmativos e não assujeitados. Este último aspecto será novamente trabalhado no capítulo seguinte.

Interessa-nos evidenciar tanto a importância dos movimentos, da teatralidade, da dança, do canto e demais elementos da capoeira, como também sua trajetória de luta e enfrentamento. Estas duas dimensões representam para nós, propriamente, elementos que caracterizam a psicologia reichiana. A relação entre corpo e emoção na obra de Reich, assim como o estudo político sobre o comportamento, significa para nós a criação de modos de vida afirmativos e libertários.

3.1 – A psicologia somática de Wilhelm Reich

A canoa virou, marinheiro
Ê no fundo do mar tem dinheiro
A canoa virou, marinheiro
Mas no fundo do mar tem dinheiro

Nascido no final do século XIX, Wilhelm Reich (1897-1957) foi responsável por uma reviravolta nos estudos psicológicos realizados até então, capaz de levar à compreensão dos fenômenos emocionais para além da psicologia, articulando-a com a sociologia e a política. Reich estava empenhado em formular inovadoras abordagens sobre questões humanas, compreendendo a realidade individual dentro do seu contexto social. Foi responsável por sugerir que os conflitos emocionais materializam-se no corpo, produzindo estases energéticas, que por sua vez, desencadeiam sintomas psicossomáticos. Defendeu também a ideia de que o autoritarismo nas relações sociais é o principal disparador deste processo.

No âmbito sociopolítico, sua pesquisa foi fundamentada em um conjunto de referências relativas às sociedades orgânicas, ao socialismo e à democracia. Em seus estudos sobre etnologia, enfatizou as questões da vida comunitária, da liberdade sexual e do amor natural. Aproximou-se do anarquismo, após a ruptura com o pensamento marxista. Defendeu o exercício da liberdade pessoal e o conceito de autogestão social, como também a possibilidade de participação dos indivíduos nas decisões sociais. Reich dizia que a autogestão social, também chamado por ele de *democracia do trabalho*, apenas poderia existir a partir da autorregulação individual.

Wilhelm Reich trabalhou com Sigmund Freud de 1920 a 1934, e embora fosse um médico bastante comprometido com a causa da psicanálise, a atmosfera política da época causava-lhe grande impacto: a Europa estava conturbada pelos efeitos da Primeira Guerra Mundial (1914-1918), havia também a influência da Revolução Russa (1917), assim como as influências de muitos ativistas socialistas austríacos e os debates sobre o marxismo.

Estes fatores, assim como as críticas que passou a empreender à técnica psicanalítica, fizeram com que Reich criasse constantes fissuras em sua relação com a obra de Freud, até seu completo afastamento. A primeira destas fissuras ocorreu em relação à potência orgástica, depois com a análise das resistências. Mais adiante, profere críticas ao complexo de Édipo e por fim, rejeita a noção de pulsão de morte. Todos estes conceitos, fundamentais à psicanálise, passam a ser vistos por Reich como fatores secundários, já que, para ele, a principal questão residia nos mecanismos de poder presentes nas diversas esferas das interações humanas.

A partir destas rupturas metodológicas, outras passam a acontecer também no âmbito político. Reich vai paulatinamente se interessando cada vez mais por questões que, segundo ele, estariam na gênese das neuroses. Segundo Câmara (2009):

“A partir de um certo momento, Reich psicanalista, se compromete com o alinhamento marxista. Depois vai cunhando o termo de democracia do trabalho que propõe como uma utopia do cotidiano, ou seja, há de se construir, todos os dias, uma sociedade de trabalhadores em autogestão que produza o que é vitalmente necessário à humanidade.” (CÂMARA, 2009. p. 72)

Como aconteceu com a psicanálise, seu vínculo com o marxismo vai sendo rompido, até seu completo distanciamento e negação. A partir daí, passa a aproximar-se de ideias libertárias. As semelhanças entre seu pensamento com o debate anarquista encontram-se na crítica ao Estado e na criação de sociabilidades baseadas na autogestão coletiva. Além do mais, surge outro ponto em comum: a noção de revolução agora, não em um paraíso distante. Este pressuposto leva em consideração o fato de que, posta em planos e momentos diferentes, as transformações individuais e sociais acabam por fracassar e perder seu sentido político.

Atento às questões de como se davam as sociabilidades, Reich (1984) tentou explicar a neurose como fenômeno que atinge a relação entre indivíduo e sociedade, e afirma que seu *locus* não é a mente, mas todo o corpo e o consequente desequilíbrio de sua energia vital. A partir daí, elabora uma série de estudos

voltados à tentativa de mostrar que os conflitos emocionais derivam de conflitos de poder que surgem em diferentes planos da convivência humana.

3.2 – Neurose e servidão

Apanha a laranja no chão, tico-tico

Apanha com o pé

Com a mão ou com bico

Apanha a laranja no chão, tico-tico

Para Reich (1998), a análise crítica da sociedade e seu alcance sobre os indivíduos eram fatores imprescindíveis no estudo sobre o comportamento. Minimizar o papel da sociedade em relação ao comportamento humano poderia esvaziar o tratamento sobre as neuroses. Em depoimento, Reich afirma que: “desde 1927 até setembro de 1930, trabalhei no exterior e fiz todo aquele trabalho sociológico nas bases da sociedade. Penetrei na sociologia, que naquela altura se confundia ou era idêntica à política. (...) Eu tinha traçado as consequências sociais da teoria da libido.” (Entrevista para HIGGINS & RAPHAEL, 1979. p. 52).

O destacado papel dado por Reich aos mecanismos de poder na sociedade, seja pela interiorização dos valores repressivos, seja pelas consequências antilibidinais, possivelmente estavam amparados, ao menos inicialmente, pela sua vinculação política. Para ele, a psicologia analítica deveria andar junto com o marxismo a fim de romper com as práticas autoritárias presentes em instituições como a Igreja, as escolas e a família, todas promotoras da ideologia burguesa e pactuadas com o Estado, para então, promover uma revolução social e sexual, simultaneamente.

No entanto, a presença cada vez mais forte do debate sociopolítico em seu trabalho o fez criticar as bases da psicanálise, produzindo, como dissemos, fissuras cada vez mais evidentes. Com relação ao complexo edipiano, Reich (1979), afirmava que sua presença varia de acordo com as condições de vida dos trabalhadores, inclusive econômicas, o que colocava em dúvida ser ele um aspecto

cultural ou antropológico. Sobre o que considerava questões mais pertinentes à psicologia, Reich diz que:

“Não se podia chegar ao problema da higiene mental com ideias como a do complexo de Édipo. Não se podia chegar lá. Não havia sentido. O que fazia sentido era a frustração, a frustração genital da população. Os adolescentes tornam-se frustrados. Há infelicidade no casamento. Porque acontece isto? Como funciona? Que podemos fazer a este respeito? E aqui, toca-se no problema social – a instituição do casamento, leis, dogma católico, controle do nascimento, e toda espécie de questões sociais. Aqui vemos a sociologia em campo aberto.” (Entrevista para HIGGINS & RAPHAEL, 1979. p. 81)

A ênfase dada aos efeitos do autoritarismo social na vida emocional das pessoas ocorre, segundo ele, pelas constantes ações inibidoras da sexualidade “espontânea”. Além disso, acreditava que tais mecanismos produzem seres assujeitados, acovardados e obedientes, necessários, portanto, à existência e manutenção do capitalismo. Sua clínica vai em direção de uma política sexual libertária, que associada a uma militância revolucionária implicaria na criação de sociabilidades menos repressoras.

Ao mesmo tempo em que propõe um maior envolvimento político da psicologia, Reich criticava o uso exclusivo da palavra como dispositivo clínico, por achar que tornava demasiado lento o tratamento. Ele via a psicologia do inconsciente presa à análise simbólica dos acontecimentos e suas interpretações. E dizia que era necessário valorizar mais a maneira *como* o paciente apresenta certas dificuldades do que o *porquê*. Sobre a crítica ao uso exagerado da palavra na prática psicológica, Reich (1998) afirma que:

“Os conceitos da psicologia tradicional e da psicologia do inconsciente estão acorrentados a formações de palavras. A vida, contudo, funciona para além de todas as ideias e conceitos verbais. A linguagem verbal é uma forma biológica de expressão numa fase avançada de desenvolvimento. Não é de forma nenhuma um atributo indispensável da vida, porque a vida funciona muito antes de existir a linguagem verbal. A psicologia do inconsciente, em consequência, trabalha com uma função de origem recente. Muitos animais

exprimem-se por sons. Mas a vida funciona antes e para além de qualquer formação de sons enquanto forma de expressão.” (REICH, 1998. p. 360)

O ingresso de Reich na militância socialista começa em 1927, quando ele ingressa no movimento de esquerda a partir da filiação ao Partido Comunista. Sua vinculação teria sido motivada, especialmente, pela profunda indignação que sentira, em 15 de julho daquele ano, ao presenciar o assassinato, pelas forças policiais, de grevistas vienenses que protestavam pacificamente.

Entre 1927 e 1933, Reich envolveu-se visceralmente com o movimento político de esquerda, primeiro em Viena, depois em Berlim. Neste período de forte ativismo político, destaca-se, dentre ocupações, com a criação de um curso permanente sobre a sexualidade para jovens e trabalhadores. Esta atividade ficou conhecida como Associação Alemã de Política Sexual Proletária – SEXPOL, que abordava temas radicais para a época, como a emancipação feminina, o controle da natalidade, a masturbação, o homossexualismo, a legalização do aborto, etc.

Esta aproximação com os movimentos de esquerda da época estavam relacionados com sua crença de que a obra de Marx poderia trazer uma apreensão mais efetiva dos processos e condições socioeconômicos e sua relação com a vida das pessoas. Reich trabalhou intensamente junto com a juventude comunista, visando conciliar as descobertas de Freud no campo da psicologia com a práxis revolucionária, para torná-las úteis ao proletariado, ou seja, para que permitissem a emancipação econômica, política e sexual do proletariado.

Através da experiência da SEXPOL, Reich elaborou um de seus estudos fundamentais, que chamou de mais tarde de “peste emocional”, no qual faz uma profunda análise de fatores como inveja, calúnia e miséria amorosa dentro das sociedades autoritárias, que tendem a mediocrizar a vida humana. Para Reich, não era possível haver qualquer transformação social enquanto as pessoas tivessem trocas afetivas e sexuais tão empobrecidas que as enfraqueciam energeticamente. Segundo Bedani e Albertini (2009), neste período, Reich:

“(...) se deu conta, entretanto, que a intervenção pontual, apesar de seus aspectos benéficos, não era suficiente para lidar com a ampla ‘miséria econômico-sexual’. Em busca de um programa profilático, Reich identificou, no final da década de 1920, três fatores que determinavam, a seu ver, o ‘flagelo neurótico’: a) a rígida moral autoritária a que recorriam os educadores, para coibir a espontaneidade e inibir a sexualidade na infância; b) os mecanismos sociais que visavam amortecer as capacidades críticas e as necessidades sexuais dos adolescentes; c) a monogamia obrigatória e vitalícia que, muitas vezes, resultava em uma devastadora infelicidade conjugal.” (BEDANI & ALBERTINI, 2009. Arquivos Brasileiros de Psicologia/UFRJ.

Em <http://seer.psicologia.ufrj.br/index.php/abp/article/view/499/323>)

Dessa forma, Reich (1998) radicaliza sua tese de que a neurose é uma construção desencadeada por mecanismos sociais e políticos. Nesta perspectiva, a malha social permeada de jogos autoritários passa a ter influência direta na elaboração de modos de vida resignados e assujeitados, características, segundo ele, da neurose.

A presença cotidiana da autoridade não deve ser confundida com o jeito rude de falar ou com o tom agressivo na voz, ainda que estes possam ser componentes eventuais do autoritarismo. Nos lares, nas escolas e em outros espaços da sociedade, muitas vezes o autoritarismo vem dosado em tom suave, até meigo, e sempre muito bem intencionado, para o “nosso bem”. No exercício de governar a vida dos outros, os mecanismos de autoritarismo, ontem e hoje, se transvestem em roupagens mais diversas, que vai do pai repressor e violento até aquele que ouve e dá “bons conselhos”.

Inserido em redes de hierarquias, o indivíduo é tutelado desde cedo a seguir condutas de como deve agir e se comportar. Este processo se dá por um conjunto de regras e normas, na maioria das vezes de forma sutil e disfarçadas, que acaba por produzir ajustamentos, e a diminuição de poder crítico nas pessoas. Reich (1984) afirmava categoricamente que enquanto existir qualquer espécie de regulamentação moral, social ou política inibindo a singularidade das pessoas, não se poderá falar em liberdade real nem muito menos em saúde emocional. Para Reich:

“As crianças são destruídas no seu querer emocional, na expressão natural, emocional de vida exatamente antes e depois do nascimento. O despeito, a recusa, a ausência de opinião, a incapacidade para desenvolver o que quer que seja. Tornam-se insípidas, inertes, indiferentes. E assim, desenvolvem seus pseudocontatos, falsos prazeres, falsa inteligência, as coisas superficiais, as guerras, etc. Não se pode impor liberdade ao sistema bioenergético destruído.”
(Entrevista para HIGGINS & RAPHAEL, 1979. p.42-43)

Vista como construção social, para Reich a neurose se instala em todo o corpo e não apenas na mente. Com isso, Reich traz para a psicologia uma nova e importante vertente onde o corpo passa a ser utilizado como diagnóstico (através da leitura corporal) e local de intervenção clínica (através dos exercícios corporais). Este é o começo dos estudos do que ficou conhecido como psicossomática¹⁴, cujo objetivo é estabelecer as relações entre os desequilíbrios emocionais e as doenças físicas.

Se havia em Reich uma ideia de que o marxismo poderia oferecer uma possibilidade de sociabilidades menos hierarquizadas, percebeu, na prática, que o comunismo tornara-se uma contradição ao que pregava. Ele acreditava que a revolução socialista produziria, através de uma fase transitória, a passagem para uma sociedade formada por um autogoverno das massas, com características menos repressoras e castradoras. No entanto, seu distanciamento e desilusão com o marxismo aumentava na medida em que assistia aos acontecimentos na experiência soviética. Por diversas vezes, Reich visitou a União Soviética e gradativamente

¹⁴ Podemos apontar a psicossomática como um novo campo de saber - de caráter transdisciplinar - que integra diversas práticas para estudar os efeitos de fatores sociais e psicológicos sobre processos orgânicos do corpo e vice-versa. A palavra psicossomática, na visão dos profissionais de saúde que compreendem o ser humano de forma integral, não pode ser compreendida como um adjetivo para alguns tipos de sintomas, pois tanto a medicina quanto a psicologia percebem hoje em dia que não existe separação ideal entre mente e corpo que transitam nos contextos sociais, familiares, profissionais e relacionais. Então, psicossomática é uma palavra substantiva que pode ser empregada para qualquer tipo de sintoma, seja ele físico, emocional, psíquico, profissional, relacional, comportamental, social ou familiar. Wilhelm Reich foi provavelmente um dos primeiros incentivadores desta forma de integrar as dimensões psíquicas às demais implicações do ser humano em interação.

observava que o modelo implantado ali se tornava o que chamou de “fascismo vermelho”. Segundo ele:

“Os fascistas vermelhos estavam interessados no poder de Estado e na obtenção de influência social servindo-se daquilo que eu tinha construído na SEXPOL. Eles não estavam em nada interessados na solução real, concreta da miséria sexual das pessoas. Em consequência disso, combateram-me como antimarxista e contrarrevolucionário freudiano.” (Entrevista para HIGGINS & RAPHAEL, 1979, p. 57).

Para ele, o marxismo soviético não considerou o indivíduo, sua singularidade e características próprias. Este fato, aliado às descobertas feitas na SEXPOL, levaram Reich (1988) a afirmar que, moldada por instituições autoritárias, como partidos e governos, o comportamento humano padecerá sempre de neuroses. As normatizações impostas e aplicadas por diferentes instituições e disseminadas nas mais diversas esferas da sociedade, limitam e bloqueiam a autorregulação que determina a vida em cada um. Estes mecanismos estendem-se por todos os níveis da sociedade, sempre havendo alguma forma de disciplina e controle, que no seu entendimento determinarão o surgimento dos conflitos emocionais.

Para Reich, tais mecanismos começam a operar já na base das relações humanas. Seus estudos concentram-se no modelo familiar burguês do início do século XX na Alemanha, que, segundo ele, estimulava o exercício da submissão e da dependência. Em uma conhecida afirmação, Reich dizia que a família espelha e reproduz a estrutura de Estado, produzindo ali dentro relações de dominação que vão, aos poucos, limitando a capacidade de viver com mais liberdade e poder crítico.

Os casamentos entre homem e mulher – baseados na posse, no machismo e em relações monogâmicas compulsórias – assim como a noção de obediência aos pais e ao pátrio poder criam uma estrutura vertical entre os membros ali implicados. O modelo tradicional de organização familiar, geralmente impregnado de valores morais e religiosos, caracteriza-se para Reich, como um modo de vida acomodado e

acovardado. A partir do núcleo familiar, estende-se, segundo ele, uma série de outras práticas sociais, nas quais a hierarquia é entendida como condição natural. Assim, a hierarquia tomada como fator inerente à organização destes diferentes espaços sociais tende a acirrar e mesmo legitimar as práticas de poder.

Apesar da importância da família para a sobrevivência do ser humano, especialmente, nos primeiros anos de vida, Reich defendia um completo redimensionamento de sua organização. Acreditava ser necessária uma mudança do modelo familiar, para se buscar outras possibilidades de associação microssocial que se inicia no casal e estende-se à relação com os filhos. Já no início do século XX, Reich valorizava esta transformação, por meio da diminuição das tradições e dos costumes do casamento como forma profilática da neurose.

Parte de sua crítica à família, assim como às igrejas e escolas, ancorava-se no fato que, segundo ele, estes espaços coagiam a sexualidade livre das crianças e jovens. Estas práticas repressoras inibem não apenas o comportamento sexual, mas também a curiosidade intelectual, a criatividade e a espontaneidade. Seria justamente aí, através da diminuição da atividade sexual e conseqüentemente da potência orgástica que surgiriam indivíduos acovardados, assujeitados e obedientes ao princípio de autoridade.

Ao entrar em contato com os estudos antropológicos de Bronislaw Malinowski sobre a sociedade matriarcal trobriandesa, Reich encontrou ali uma outra relação com a sexualidade, envolvida em valores diferentes daqueles observados nas sociedades patriarcais. Afirmava que nestas sociedades não havia distúrbios sexuais nas crianças e nos adolescentes e nem dificuldades orgásticas nos adultos, conseqüentemente, não havia “miséria sexual”.

Este entendimento lhe fez assegurar que os distúrbios sexuais, típicos das famílias burguesas, se davam em função da repressão comum nas sociedades patriarcais. Segundo Câmara (2009), “Reich pôde perceber que, à medida que as sociedades tornavam-se patriarcais, cresciam a ‘moral sexual negativa’, o sentido de propriedade privada, a instituição do casamento tradicional e a exigência do ascetismo para os adolescentes.” (CÂMARA, 2009. p. 53). A análise de Reich,

seguindo uma perspectiva marxista, se concentra na noção de transmissão do dote, mecanismo básico da passagem das sociedades matriarcais para as patriarcais. Esta seria, para ele, a gênese das trocas de mercadorias típicas do capitalismo.

A ênfase dada à repressão sexual como um dos principais motivadores da produção da neurose é assunto controverso entre críticos do pensamento reichiano. Segundo Robinson (1971), Wilhelm Reich atribuiu demasiada importância à repressão sexual ao justamente apoiar-se na visão de dois modelos básicos de família: “o matriarcado tolerante e o patriarcado autoritário.” (p. 39). Para o autor, Reich faz uma apressada análise da passagem entre matriarcado para o patriarcado, e com isso, uma tentativa de explicar como regimes autoritários se sustentam a partir da repressão sexual. Reich acreditava que a sexualidade reprimida, incapaz de produzir orgasmos e a consequente descarga energética, produziria uma estrutura rígida de caráter e seria a causa principal para a existência e manutenção de Estados autoritários.

Por outro lado, para Reich, a necessidade da experiência orgástica é a prova biológica de que os indivíduos nunca serão completamente autônomos no sentido de uma autossuficiência. É necessário, segundo ele, que haja uma relação intrinsecamente próxima a um outrem, e suficientemente favorável para que a sexualidade possa atingir seu potencial pleno. Neste sentido, apesar de defender a masturbação, Reich acreditava de depois de algum tempo, ela se tornaria insatisfatória e perturbadora, já que a ausência de um objeto amoroso tornava a experiência empobrecida.

Já para Rycroft (1971), Reich teria exagerado na defesa da sociedade matriarcal ao idealizar que nestas sociedades não haveria relações de dominação. Para o autor, uma certa ingenuidade acompanha o trabalho de Reich por ele acreditar que seria possível existir uma sociedade onde não houvesse relações de dominação. Segundo Rycroft (1971), “toda sua atitude política, social e sexual pode ser interpretada, na verdade, como uma rejeição maciça do problema da dominação nas relações humanas.” (p. 56). Ingenuidade ou não, Reich tornou-se um feroz crítico das relações hierárquicas, um ferrenho defensor das relações

amoras e sexualmente libertárias, o que o faz, segundo alguns autores, próximo das lutas anarquistas.

Outra crítica comum a Reich surge anos mais tarde, através dos estudos de Michel Foucault sobre a analítica do poder. Segundo Foucault, a “hipótese repressiva” de Reich ancora-se numa concepção que vê o poder como algo meramente punitivo e restritivo, quando, segundo o filósofo, há uma positividade no poder como fabricante ou produtor de individualidades. Em *História da Sexualidade I - A Vontade de Saber* (1988), Foucault questiona esta leitura de tradição freudo-marxista, a partir de três questões: a repressão é uma evidência histórica?; a mecânica do poder é da ordem da repressão?; e o discurso contra a repressão, libera ou, na realidade, forma parte do mesmo poder que denuncia?

O impasse entre as pesquisas de Wilhelm Reich e Michel Foucault situa-se, sobretudo, na questão da sexualidade. Enquanto Reich vê a sexualidade sob o prisma da repressão, Foucault aborda o tema a partir da ótica da hipervalorização. Segundo o filósofo, a partir do século XVII, mais que uma repressão do discurso sobre a sexualidade, assistimos a uma proliferação sobre o tema. E mais: que falar sobre liberação sexual poderia, na verdade, estabelecer novas formas de controle e sujeição. Foucault propõe a ideia de uma rede para entender o funcionamento das práticas de poder. E nesta rede, o indivíduo não é algo passivo, mas age simultaneamente como receptor e emissor de poder.

Para Foucault (1988), não se trata de ignorar o poder na sua dimensão institucional – bem como os processos de dominação e exploração –, mas enfatizá-lo também nas análises que se situam a partir das bordas das leituras tradicionais. Daí sua investida em temas como sexualidade, família, higiene, saúde e corpo, mostrando como o social se constituiu em um campo privilegiado de experimentação de novas formas de racionalidade política na sociedade burguesa.

No entanto, ao contextualizarmos as obras de Reich e Foucault, quando, respectivamente, foram produzidas no início do século XX e nas décadas de 1960 e 1970, podemos tomá-las como algo que não se anulam. Pelo contrário, servem juntas, para ampliar os estudos dos efeitos disciplinares sobre os corpos dos indivíduos. Segundo Câmara (1997),

“Se, com Freud, fala e corpo eram separados; se com Reich, fala e corpo reencontram-se em um corpo uno; com Foucault, é a partir desse corpo que podemos questionar os seus atravessamentos, a malha de saber/poder, as redes sociais que o constituem. Assim sendo, torna-se importante um trabalho clínico/social que, a começar pela verbalização e pela expressão corporal do sujeito – aqui visto como ator/autor cujo lugar e enunciação não foram determinados basicamente por ele, mas por uma imbricação de forças sociais, políticas, do imaginário popular e, etc. –, quer contribuir para a democratização das relações de saber/poder, das redes sociais, enfim, das forças institucionais.” (CÂMARA, 1997. p. 93)

Dessa forma, como veremos mais detalhadamente no próximo capítulo, tomamos as contribuições foucaultianas acerca das relações de poder como análises fundamentais para atualização do pensamento reichiano e também para pensarmos possíveis práticas de resistências no presente. Se Reich buscava mostrar que a repressão à sexualidade livre era a forma primordial de controle social e produção da obediência, Foucault nos mostra como as redes sociais e suas estratégias de saber/poder incidem na formação dos corpos como uma forma de produção de sexualidades diversificadas. O que está em questão nas duas análises é perceber como ocorre a captura dos corpos por meio dos mecanismos de controle e sujeição.

Retornemos a Reich. Como vimos, ele não situava apenas a família como o único espaço exclusivo para a investida na produção da obediência. Se Reich aponta a família como a instância primeira das relações de dominação ao afirmar que ela é o “Estado autoritário em miniatura, ao qual a criança deve aprender a se adaptar, como uma preparação para o ajustamento geral que será exigido dela mais tarde.” (REICH, 2001. p. 28), sua crítica estende-se por outros espaços da malha social. Sua procura está em localizar as práticas de poder que criam, seja pelo hábito, pela comodidade ou pela covardia, a sujeição e a acomodação.

Nos escritos de Reich, é comum percebermos um tema sempre presente e caro ao autor: sua luta contra o sofrimento humano e a procura pelas formas de minimizá-lo tanto do ponto de vista psicológico como também do ponto de vista político. Esta inseparabilidade entre psicologia e política aconteceu, em muitos

momentos, pela sua inquietude em encontrar novas formulações de vida em sociedade, sempre calcada na elucidação da base da dominação, que, segundo ele está na servidão humana consentida.

É, sem dúvidas, em *Psicologia de Massa do Fascismo* (2001) que encontraremos o ponto alto no desenvolvimento dessa questão na produção reichiana. Em suas análises sobre os acontecimentos políticos investigados nesta obra, encontramos um dos temas centrais dessa inquietude. Ou seja, Reich questiona porque o proletariado alemão teria tomado uma atitude adesista, contrária aos seus interesses e objetivos, por ocasião da ascensão nazista.

Sua atenção estava voltada para entender, do ponto de vista psicológico, a ação de um modo de vida que se ramificava pelos diferentes espaços da sociedade até atingir os indivíduos. Esta procura, expressa já no primeiro capítulo do livro *Psicologia de Massas do Fascismo*, estava em compreender “a aceitação do autoritarismo, que faz homens e mulheres suportarem desde há séculos a exploração e humilhação moral, em resumo, a escravidão.” (REICH, 2001, p. 29).

Em boa parte de sua obra, Reich se dedica à busca dessas respostas, no estudo da sociedade alemã e no funcionamento psíquico de seus atores. Reich (2001) procura elucidar algumas questões que estavam implicadas como o surgimento do fascismo, que segundo ele, não era um movimento associado meramente a personagens como Hitler ou Mussolini, mas um movimento de massas. O que gostaríamos de discutir por ora é a proximidade desse questionamento com uma tradição de pensamento que se ocupa deste problema nas sociabilidades em diferentes âmbitos. É difícil ler Reich e não se lembrar do jovem filósofo Étienne de La Boétie, autor do clássico *Discurso sobre a Servidão Voluntária* (2011), escrito originalmente na metade do século XVI.

O francês Étienne de La Boétie (1530-1563), considerado um precursor do pensamento libertário e que mais tarde se tornaria um importante filósofo, escreveu em *Discurso da Servidão Voluntária*:

“No momento, gostaria apenas que me fizessem compreender como é possível que tantos homens, tantas cidades, tantas nações às vezes suportem tudo de um tirano só, que tem apenas o poderio que lhe dão, que não tem o poder de prejudicá-los senão enquanto aceitam suportá-lo, e que não poderia fazer-lhes mal algum se não preferissem, a contradizê-lo, suportar tudo dele. Coisa realmente surpreendente é ver milhões e milhões de homens miseravelmente subjugados e, de cabeça baixa, submissos a um jogo deplorável; não que a ele sejam obrigados por força maior, mas porque são fascinados e, por assim dizer, enfeitiçados apenas pelo nome de um que não deveriam temer.” (LA BOÉTIE, 2011. p. 32)

Seu texto tornou-se célebre e converteu-se numa espécie de ode à liberdade, na medida em que questiona como alguém, deliberadamente, aceita submeter-se a um outro, que passa a exercer uma posição de autoridade. A indagação de La Boétie permanece até hoje como um importante questionamento sobre a tirania e o autoritarismo. Para ele, a servidão deixa de existir quando os indivíduos assumem a coragem e a ousadia de não mais obedecer nem sujeitar-se. O problema colocado está, então, em avaliar quando a pessoa deseja sua própria servidão.

Nas investigações de Wilhelm Reich em *Psicologia de Massa do Fascismo*, o autor busca compreender a gênese da servidão voluntária a partir da construção de modos de existir. Esta construção, diz ele (2001), ocorre em diversos âmbitos das relações sociais, por meio da educação e da moral, em acordo com as demandas da organização social, na relação com atores que exercem o poder, e na “fraqueza” dos indivíduos em criar contrapoderes e em manter uma atitude crítica.

Para Reich, o fascismo é a expressão da estrutura irracional do caráter do homem médio, decorrente do bloqueio das necessidades biológicas primárias e seus impulsos. Sua crítica vai além da análise econômica que o marxismo propunha e se dirige para o entendimento dos fatores como a infelicidade emocional, fruto da miséria sexual. Segundo ele, “a inibição moral da sexualidade natural na infância, cuja última etapa é o grave dano da sexualidade genital, torna a criança medrosa, tímida, submissa, obediente, “boa”, e “dócil”, no sentido autoritário da palavra. Ela tem um efeito de paralisação sobre as forças de rebelião do homem, porque

qualquer impulso vital é associado ao medo.” (REICH, 2001. p. 28). E conclui, afirmando que “o objetivo da moralidade é a criação do indivíduo submisso que se adapta à ordem autoritária, apesar do sofrimento e da humilhação.” (Idem, p. 28)

Dessa forma, no campo da psicologia¹⁵, Reich elabora sua crítica, que em certa medida nos parece semelhante à de La Boétie, de como a servidão cria um terreno para a presença do soberano. Ele acreditava que desde cedo o ensinamento à obediência e ao princípio de autoridade eram estimulados como condição constituinte das práticas sociais, ao mesmo tempo em que a moralidade conservadora era impregnada pelas famílias, escolas, fábricas e empresas, na formulação de novas relações amorosas, e por aí vai. Para Reich, o resultado deste processo é o conservadorismo, e o medo da liberdade, elementos que formam a base da mentalidade reacionária.

Edson Passetti (2003), ao problematizar as relações entre educação e liberdade a partir de La Boétie, afirma que as práticas pedagógicas no capitalismo estão permeadas pela noção de dever à autoridade, como nos diz:

“Desde crianças as pessoas são ensinadas a acreditar na autoridade superior como verdade inquestionável. Acreditam nos pais, governantes, padres e pastores, médicos, advogados e professores a partir de uma sociabilidade baseada no respeito à hierarquia – o que antecede qualquer ato de contestação acerca da vida no planeta, ao mesmo tempo que exige a reposição posterior da autoridade centralizada.” (PASSETTI, 2003. p. 74)

¹⁵ Sobre esta articulação entre Reich e La Boétie, ver o trabalho de Simone Aparecida Ramalho (2001). Ela centrou seus esforços nas ideias de Reich contidas no livro “Psicologia de Massa do Fascismo”, mais especificamente na edição original publicada em 1933, aquela marcada pela busca de uma articulação entre a psicanálise e o marxismo (Reich, 1974). Simone, ao longo de seu trabalho de mestrado, busca uma visão aprofundada dos fenômenos, que teve, dentre outros aspectos, a pergunta disparadora do livro de Reich: Por que, contra os seus próprios interesses de classe, boa parte do proletariado alemão apoiou o nazifascismo? A pesquisadora encontra familiaridade temática com a discussão proposta pelo filósofo Étienne de La Boétie que, ainda no século XVI, levantou e problematizou o que ele elegeu como um enigma a ser desvendado: a servidão voluntária. De posse dessa raiz histórica, Simone promoveu um fértil diálogo entre a visão reichiana e as formulações de Freud e de Adorno, de alguma forma, associadas ao assunto. Além disso, chama a atenção nessa dissertação o fato da autora ter explicitado e discutido a existência de uma pertinente aproximação entre a orientação assumida por Reich, de prisma preventivo e basicamente voltada para o campo da saúde pública.

Ramalho, S. A. (2001). *Psicologia de massa do fascismo: Reich e o desenvolvimento do pensamento crítico*. Dissertação de Mestrado. Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, São Paulo.

As análises desenvolvidas por La Boétie se dirigem ao soberano que se coloca como ponto de partida para as relações de hierarquia. Mesmo o soberano sendo rei, ditador ou representante, deve-se obediência a ele, independente de ser melhor ou mais legítimo. No entanto, qualquer soberano que venha a governar condutas será sempre um tirano. Resta saber, quando o tirano se funda a partir de nossa própria servidão voluntária. Nas políticas de rebanho, soberano e servos convivem no diapasão amor e temor: deveres e obrigações, intercalados por ganhos de ambos os lados.

Em síntese, o *Discurso da Servidão Voluntária* traz a magistral lição de que todo poder se exerce com o assentimento daquele sobre os quais se manifesta. Pensar estratégias de resistências passa necessariamente por esta constatação, para então localizar nossa própria alienação, seu funcionamento e sua trama.

O que Reich (2001) busca compreender, sem dirigir-se diretamente à La Boétie, é como a neurose estava relacionada à ideia da aceitação do soberano. Para ele, o conflito emocional se produz através da incitação à obediência, que começa em casa a partir de uma educação orientada para o consentimento da centralidade e da hierarquia. De início, a obediência aos pais; depois aos professores; aos patrões; e por fim ao Estado, seja ele representado pela polícia ou tribunais. A obediência a Deus perpassa todos estes espaços. Para La Boétie (2011), e em certa medida também para Reich (2001), o espanto com os efeitos danosos do autoritarismo se dirige mais aos que obedecem do que a quem os produz.

Resumidamente, para Reich (2001) este processo inicia-se ainda na fase infantil: ocorre quando a criança é bloqueada em sua curiosidade sexual, o que também a torna bloqueada em sua capacidade de questionamento intelectual. Além disso, os mecanismos inibidores, permeados de afeto, instauram-se no corpo, produzindo gestos e movimentos robotizados e sem vitalidade. Indivíduos enfraquecidos em seu querer e na afirmação de suas vidas tornam-se temerosos da liberdade e identificados com a atitude autoritária. A mistificação em torno da autoridade encontra assim terreno fértil para instauração de políticas fascistas.

É assim que as práticas de poder e a manutenção de instituições hierarquizadas criam, para Reich, interferências ao desenvolvimento livre dos indivíduos, e conseqüentemente se desdobram em desequilíbrios neuróticos. O esquema dominador/dominado tem sua origem nas relações microsociais e corresponde ao principal mecanismo de sustentação no plano macrosocial. Dessa forma, a neurose para Reich é fruto e matéria-prima para a existência de instituições autoritárias e doutrinárias, impregnadas por este esquema.

A partir desta compreensão, a proposta de Reich é deslocar a matriz psicoterapêutica centrada no indivíduo, tal como é concebida pelo capitalismo, para que se possa fazer uma intercessão no coletivo, nas práticas cotidianas e nas formas como as pessoas estão inseridas na vida social. A sua psicologia estaria, portanto, comprometida com um olhar sobre as práticas sociais, visto que é aí que a neurose emerge e se manifesta. No espaço da clínica reichiana, estamos em contato com modos de subjetivação que buscam, de alguma maneira, criar redimensionamentos e novas práticas de atuar no mundo. Assim, o fazer clínico é, também, um fazer político.

O que interessa mesmo na perspectiva de Wilhelm Reich é uma intensificação da potência da vida, por meio de um vitalismo que perpassa o corpo e a intersubjetividade. A atualidade de sua clínica localiza-se na importância em afirmar modos de existência singulares, e que emergem como resistência à reprodução, à massificação, à gerência da vida. A inseparabilidade entre psicologia e política faz emergir uma clínica como plano de produção do coletivo e como espaço de criação de sociabilidades horizontais.

Wilhelm Reich tornou-se um sujeito perseguido em diversos espaços ao longo de sua vida. A influência de análises antiautoritárias, as críticas ao capitalismo e ao marxismo e a tentativa de redimensionar a psicologia tornaram a vida de Wilhelm Reich extremamente difícil. Além da difamação entre psicanalistas e comunistas, Reich foi perseguido pelo nazismo por ser judeu. Foi recebido e aclamado nos Estados Unidos por toda sua postura anticomunista, mas

logo depois foi perseguido ali também por suas críticas ao modelo econômico americano e pelo *Macartismo*¹⁶.

Em 1954 passa a ser investigado pela FDA (Federal Food and Drug Administration), em função de suas pesquisas para o tratamento do câncer, que resultaram no livro *A Biopatia do Câncer* (2009), publicado inicialmente em 1948. As caixas ou acumuladores de orgone seriam, segundo ele, capazes de promover o aumento da energia vital num corpo enfraquecido energeticamente. Sendo intimado a prestar esclarecimentos na Corte Americana sobre suas pesquisas científicas, recusa-se e afirma que só responderia sobre suas atividades a uma comissão de cientistas, e não a juízes. É condenado, tem seu registro médico cassado, e suas publicações são incineradas em Nova York. É então detido e encarcerado em 12 de março de 1957 e morre de ataque cardíaco em 03 de novembro na Penitenciária Federal de Lewisburg, na Pensilvânia.

Neste período de intensa perseguição nos Estados Unidos, escreveu um dos seus textos mais ácidos, o manifesto que depois foi convertido no livro *Escute, Zé-Ninguém!*, no qual denuncia a mediocridade do cidadão médio, preso aos valores burgueses, ao medo e à acomodação. No livro, Reich conversa com o leitor, provocando-o a perceber seu próprio *zé-ninguém*, ao se deixar cair nos mecanismos da mediocridade, como na afirmação em que diz:

“Você tem medo de pensar, zé-ninguém, porque o pensamento anda de mãos dadas com intensas sensações corporais, e você tem medo de seu corpo. Muitos grandes homens o conclamaram: (...) aja segundo seus verdadeiros sentimentos! Respeite o amor! Mas você está surdo, perdeu toda sua sensibilidade a essas palavras. Elas caem em desertos imensos, zé-ninguém, e

¹⁶ O Macartismo (originalmente o termo em inglês é *McCarthyism*) é a denominação utilizada para descrever o período de patrulha ideológica e caça aos comunistas que ocorreu nos Estados Unidos entre o final da década de 1940 até meados da década de 1950. Este termo foi cunhado como crítica aos procedimentos do senador estadunidense Joseph McCarthy. O termo tornou-se tão apropriado para denunciar perseguições aos direitos civis, que foi utilizado para designar outras condutas persecutórias. Também conhecido como “caça às bruxas”, no meio cultural um dos casos mais conhecidos é o de Charlie Chaplin.

os arautos solitários perecem na desolação dos ermos que você cria.” (REICH, 2010. p. 67-68)

O pensamento de Wilhelm Reich retorna à cena cultural e científica europeia na década de 1960, especialmente nos acontecimentos de Maio de 1968, em Paris. Junto com as bandeiras negras anarquistas, Reich é celebrado como pensador original, que trouxe uma importante contribuição ao entendimento de como as relações de poder que atravessam indivíduos e sociedade produz a neurose. A partir daí, suas ideias espalham-se pelo mundo até chegar ao Brasil.

Aqui, como veremos mais adiante, encontra no projeto terapêutico libertário de Roberto Freire uma leitura o que o torna ainda mais próximo das lutas anarquistas. No entanto, ainda hoje, no Brasil e no mundo, são poucas as faculdades de Psicologia que tratam abertamente da obra do mais radical dissidente da psicanálise. Reich ainda é visto com ressalvas, senão como pensamento menor.

3.3 – Corpo e neurose

Manda Lecô

Cajué

Lecô Ioiá

Cajué

Mandá Ioiá

Cajué

Lecô

Wilhelm Reich (1984) forneceu outra importante contribuição ao apontar a neurose no corpo das pessoas. Na mesma época em que pesquisava o envolvimento social e político na produção da neurose, Reich saiu de trás do divã e começou a se preocupar com tom de voz, postura, respiração e uma série de indicações corporais que observava no ato terapêutico. Até então, o psicanalista não estabelecia contato olho no olho com o paciente, pouco se atentando com modificações na postura e gestos corporais. A proposta de Reich era de trazer o corpo para o centro da clínica

e integrá-lo com a escuta do paciente. Ele foi um dos primeiros a salientar que a neurose não é um processo apenas psíquico, mas corporal, entendendo o corpo como unidade indivisível.

Wilhelm Reich defendia que uma das principais consequências da neurose é o desequilíbrio energético. Mas não apenas uma energia psíquica, e sim a energia única que circula por todo o corpo. Esta energia passou a ser designada de modos diferentes, mas com o mesmo significado: bioenergia, energia orgônica ou energia vital. Para Reich (1979), “a coisa mais importante que já aconteceu na psiquiatria foi a descoberta de que a origem das neuroses era somática, isto é, que a estase da libido era somática.” (p. 74).

Em seu trabalho clínico, localizou sete regiões no corpo onde se formam as tensões musculares, os chamados *anéis* ou *segmentos de couraça*. São elas: a couraça *ocular*, a *oral*, a *cervical*, a *torácica*, a *diafragmática*, a *abdominal* e a *pélvica*. É a distribuição defeituosa e imprópria da bioenergia, principalmente na musculatura voluntária, que leva à formação da *couraça caracteriológica* ou *couraça muscular do caráter*. Segundo Fadiman e Frager (2002):

“No sistema reichiano, cada atitude de caráter tem uma atitude física correspondente expressada no corpo como rigidez muscular ou couraça muscular. Reich percebeu esta conexão como fruto de sua atenta observação das posturas e movimentos habituais de seus pacientes, aliada a pormenorizada análise de sua estrutura de caráter. Ele examinava detalhadamente a postura e hábitos físicos de seus pacientes e fazia-os se concentrarem e, determinadas fontes de tensão para se conscientizarem mais delas e para provocar a emoção que permanecera confinada naquela parte do corpo.” (FADIMAN e FRAGER, 2002. p. 228)

Wilhelm Reich (1984) observou que emoções e pensamentos têm sempre equivalentes físicos e vice-versa. Uma emoção traz consigo mudanças na circulação da bioenergia relacionadas a contrações musculares localizadas e modificações na respiração e na postura física. Isto acontece, por exemplo, numa situação de medo: o corpo sofre diferentes alterações fisiológicas (aumento do batimento cardíaco, dilatação das pupilas, contrações musculares, etc.) necessárias para uma melhor

resposta à ameaça. Este é um mecanismo natural de adaptação do ser humano a diferentes estímulos. Mas se um indivíduo for submetido desde a infância a contínuas situações de medo ou insegurança, por exemplo, as transformações fisiológicas naturais, em vez de circunstanciais, tendem a se cristalizar e se tornar crônicas de forma inconsciente. Aquilo que deveria acontecer em situações específicas torna-se contínuo na vida da pessoa, criando-se, então, uma estrutura muscular e postural característica que determina o seu jeito de estar no mundo: o seu caráter. Segundo Lowen (1977),

“O caráter de um indivíduo, enquanto manifestado pelo seu padrão de comportamento característico, é também delineado ao nível somático pela forma e movimento do corpo. A soma total das tensões musculares vista como uma gestalt, ou seja, como uma unidade, as maneiras de movimentação e ação, constituem e expressão corporal do organismo. A expressão corporal é a perspectiva somática da expressão emocional típica, que é vista, ao nível psíquico, como caráter.” (LOWEN, 1977. p. 73)

Para Reich, a formação da couraça neuromuscular do caráter ocorre, sobretudo, durante o desenvolvimento infantil, devido a bloqueios permanentes da sexualidade e ameaças constantes à vida emocional. A couraça neuromuscular pode se manifestar tanto em contrações como em flacidez musculares crônicas. São, por exemplo, regiões corporais constante e intensamente rígidas, como ombros permanentemente arqueados e tensos ou testas franzidas.

Isso leva a um consumo excessivo da energia vital, além de impedir o seu circuito livre para outras áreas. Segundo Reich (1984) essa couraça serve, na infância, de escudo protetor a ameaças emocionais recebidas. Na idade adulta, limitando a relação com o mundo, a couraça impossibilita a expressão direta da espontaneidade, da emotividade e da afetividade. Com isso, ela passa a ser geradora dos sintomas neuróticos como fobias, angústia, depressão, ansiedade, incompetências e impotências criativas, sexuais e afetivas. Para Reich, a couraça neuromuscular do caráter é a expressão física da neurose. É a materialização corporal dos traços de comportamento e atitudes emocionais do indivíduo,

tornando-se uma espécie de corporificação do inconsciente. Assim, Reich propõe uma íntima relação entre a couraça muscular e as atitudes psicológicas.

3.4 – A mobilização da energia vital

Reich, já fora da psicanálise, dedica-se a criação de um método próprio, a Vegetoterapia Caracto-analítica. Seu início deriva-se do estudo que chamou de “experimentos bioelétrons da pele”. Buscando a relação corporal com a neurose, Reich acreditava que as funções vegetativas (referentes ao sistema nervoso autônomo) deveriam funcionar livremente. Tais funções se tornam desequilibradas especialmente pela criação de estases energéticas que limitam a circulação da energia vital. A *Vegeto* seria, portanto, a tentativa de liberação das expressões e dos movimentos involuntários do corpo. Reich trabalhava diretamente sobre a íntima relação entre emoção e corpo: eles são um só, interagem e se influenciam mutuamente.

Se o ser vivo é exposto a contínuas situações de risco à sua segurança física e/ou emocional, passa a realizar um movimento de defesa que o isola contra os estímulos nocivos, ao mesmo tempo em que interfere na possibilidade de fluxo de sua energia vital. Ao ter as correntes vitais interrompidas, inicia-se um processo de estagnação e antiprodução de vida, o que acarreta não apenas a diminuição de seu vitalismo, como gera adoecimento. Quando esta frustração é permanente, cria-se uma defesa crônica e inconsciente: são as couraças musculares do caráter, como já falamos.

Geralmente estas ações utilizam-se da chantagem, sentimento de culpa e ameaça de retirada do sentimento amoroso como mecanismos de poder a serviço de uma sutil forma de controle. A moral conservadora, base da cultura patriarcal, procura suprimir os impulsos genitais naturais. Isso leva à criação de impulsos secundários ou pornográficos, tornando a sexualidade uma mera realização do coito, muitas vezes desprovida de qualquer sentimento. Ao mesmo tempo, ergue-se um conjunto de leis e normas moralistas desastrosas contra a mesma mente humana pornográfica criada pela repressão da sexualidade natural.

Para Reich (1984), a neurose se constitui durante as principais fases da vida: primeira infância, adolescência e idade adulta. Os bebês e as crianças convivem com uma atmosfera familiar muitas vezes neurótica, autoritária e conservadora do ponto de vista sexual. As exigências dos pais em relação à boa conduta, ao bom comportamento e às autorrestrições produzem o que na puberdade se configura como desinformação e desconhecimento para uma vida sexual satisfatória. Por fim, na idade adulta, a maioria das pessoas se vê envolvida na armadilha do casamento compulsório, muitas vezes desprovido de um real prazer afetivo e sexual.

Mais uma vez, Reich retoma o papel da família como a instituição nuclear das relações de dominação. É neste âmbito familiar que ele via nascer o germe do autoritarismo e conseqüentemente, da neurose. O casamento burguês seria, para ele, o ponto de partida da doença social vivida no ambiente familiar. Segundo Reich,

“Os casamentos desmoronam em consequência das discrepâncias sempre intensificadas entre as necessidades sexuais e as condições econômicas. As necessidades sexuais podem ser satisfeitas com um e o mesmo companheiro durante algum tempo apenas. Por outro lado, o vínculo econômico, a exigência moralística e o hábito humano favorecem a permanência da relação matrimonial. A situação familiar que se desenvolve segue de forma a recriar a mesma atmosfera neurótica para a próxima geração de crianças.” (REICH, 1984. p. 101)

Como vimos, Wilhelm Reich descobriu existir no corpo da pessoa, quando neurótica, uma distribuição defeituosa e imprópria da bioenergia, especialmente em sua massa muscular. Defende assim, que a presença da neurose no corpo das pessoas é percebida por meio da couraça neuromuscular, resultante deste desequilíbrio energético. Ela serve de escudo contra as agressões externas à vida emocional e os impulsos próprios que não poderão ser atendidos. À medida que as agressões se tornam repetidas, cronicamente ativas e automáticas, as defesas emocionais evoluem para traços ou couraça caracteriológica, que será expressa no corpo sob a forma de rigidez corporal. As couraças se distribuem por diferentes regiões do corpo, formando, como dissemos, os anéis de couraça.

Cada indivíduo desenvolverá o que Reich chamou de *anel* ou seguimento de eleição, ou seja, aquela região que em seu corpo a tensão será mais percebida. Esta área do corpo será também onde se desenvolverão os sintomas típicos e próprios a ela. Assim, por exemplo, se a couraça de eleição de uma pessoa for a região pélvica, provavelmente seus sintomas terão equivalência com sexualidade. Ou se, por exemplo, sua couraça mais rígida está nos ombros, os sintomas poderão relacionar-se a dores nesta região e dificuldades em movimentar as escápulas. Na maior parte das vezes, tais sintomas são desencadeados quando ocorre algum desequilíbrio emocional, fruto de situações que gerem alguma ameaça.

As couraças atuam em diferentes partes do corpo e abrangem músculos específicos. Segundo Fadiman e Frager (2002), a couraça da *região ocular* é caracterizada pela imobilidade da testa, especialmente por sua contração permanente (a testa franzida) e por uma expressão vazia dos olhos. A couraça da *região oral* inclui os músculos do queixo, garganta e a parte de trás da cabeça. O maxilar pode ser excessivamente preso ou frouxo de forma não-natural. As expressões relativas ao ato de chorar, gritar, falar e as relacionadas à comunicação são inibidas por este segmento. A couraça da *região cervical* engloba os músculos profundos do pescoço e também a língua, limitando as expressões emocionais relativas ao choro e à raiva. A couraça da *região torácica* inclui os músculos longos do tórax, os músculos dos ombros e da omoplata, toda caixa torácica, as mãos e os braços – cria inibições ao riso, à tristeza e ao desejo, bem como ao livre ato emotivo, pois afeta diretamente a respiração. A couraça da *região diafragmática* inclui o diafragma, estômago, plexo solar, vários órgãos internos e músculos ao longo das vértebras torácicas baixas. Esta couraça é expressa por uma curvatura da espinha da frente, o que forma um espaço entre o chão e a parte de baixo das costas da pessoa quando esta se deita. É muito mais difícil expirar do que inspirar. Ela inibe principalmente a raiva extrema. A *região abdominal* envolve os músculos abdominais longos e os músculos das costas. A tensão nos músculos lombares e a couraça nos flancos produzem instabilidade e se relacionam com a inibição ao rancor. Por fim, a sétima couraça se localiza na *região pélvica* e inclui todos os músculos da pélvis e membros inferiores. Quanto mais intensa a couraça, mais a

pélvis é puxada para trás, tornando-se saliente nesta parte. A região pélvica é rígida, pouco flexível e pouco móvel, influenciando diretamente nas funções sexuais. A ansiedade e a raiva resultam das inibições das sensações de prazer sexual. É uma das principais e mais frequentes expressões da couraça nos corpos das pessoas, especialmente decorrente da influência dos valores morais sobre a sexualidade e o prazer.

Para Wilhelm Reich, a couraça é o maior obstáculo ao crescimento, pois um indivíduo encouraçado não consegue ter uma visão de mundo como conjunto. Ao combater esta ideia de cisão, Reich propõe o pensamento funcional, ou seja, a possibilidade de perceber o mundo observando a relação entre as partes. Esta visão unicista da obra de Reich combate a hegemonia do racionalismo, estimulado pelo dualismo hierarquizante do pensamento sobre o corpo.

Reich (2003) denunciou também que o processo de encouraçamento havia criado duas tradições intelectuais distorcidas, que formam a base da civilização: a religião mística e a ciência mecanicista. Segundo ele:

“À parte a quantidade de enfermidades que origina o desenvolvimento da couraça na primeira infância, torna toda a expressão de vida áspera, mecânica, rígida, incapaz de mudança e adaptação às funções e processos vitais. As sensações dos órgãos vitais, tornados inacessíveis à autopercepção, constituirão a partir de agora, a área total das ideias que se localizam à volta do ‘sobrenatural’. Também isto é tragicamente lógico. A vida está fora do alcance, é ‘transcendental’. Assim, torna-se o centro da aspiração religiosa pelo salvador, o redentor, o além.” (REICH, 2003. p. 100-101)

Aos poucos, Reich aprofunda a importância do resgate do equilíbrio energético como forma de tratamento. No livro *A Função do Orgasmo* (1984), mostra como o orgasmo sexual pleno, além de proporcionar grande prazer, tem uma segunda função capaz de agir sobre a couraça, dissolvendo-a por alguns instantes através de uma poderosa descarga energética, que dissolve as tensões musculares e restitui circunstancialmente o equilíbrio energético. Isto seria alcançado graças ao que Reich chamou de “potência orgástica”, condição almejada ao final do processo

terapêutico. Ao relacionar a neurose às perturbações da função genital, a atividade orgástica passa a ter um significado importante no tratamento e elaboração da saúde somática e psíquica de seus pacientes. A partir daí, defende a ideia de que a função orgástica se autorregula por um processo de tensão-carga-descarga-relaxamento, que se transformaria numa das principais bases para a formulação do conceito de pulsão de vida, em contraponto à pulsão de morte freudiana.

Este reducionismo, criticado por muitos teóricos, apoia-se no pressuposto quase matemático de que homens e mulheres deveriam ter um número mais ou menos específico de orgasmos ao longo da vida como garantia de saúde. Se a ênfase colocada por Reich na economia sexual de seus pacientes pode significar uma simplificação das questões envolvendo o adoecimento, serve para alertar as diferenças entre relações de casamentos como contrato social e econômico ou uma associação pautada no desejo. Além do mais, Reich vai estender a noção de orgasmo para além do sexo, ampliando seu conceito para diferentes áreas da vida. Ou seja, ter orgasmos na vida significa entregar-se à plenitude e abandonar-se às experiências: deixar de ser governado.

Na defesa de suas ideias, Reich acreditava que após o orgasmo havia uma poderosa descarga energética. Neste momento, o corpo entra em estado de relaxamento, proporcionado pela circulação livre da bioenergia e por uma dissolução provisória das couraças. Suas teses estão fundamentadas no valor do orgasmo sexual como dispositivo natural e espontâneo capaz de atuar sobre a má distribuição energética.

Ao mesmo tempo, Reich critica o exercício de sexualidade desprovido de afetividade. Para ele, essa forma de sexualizar excessivamente a vida cria uma perigosa falácia de liberação. Obviamente isto não significa que uma sexualidade plena seja atingida apenas em relações estáveis, mas mesmo naquelas relações circunstanciais, a afetividade, para ele, é fator imprescindível de ligação ao outro. Para Reich (1961):

“O ensinamento de viver a Vida, tomado e distorcido por homens encorajados, significará o desastre final para toda a humanidade e suas

instituições (...). sem dúvida, o resultado mais provável do princípio de ‘potência orgástica’ será uma filosofia perniciosa de vulgarizar tudo em toda parte. Como uma seta lançada de uma mola fortemente comprimida, a busca do prazer rápido, fácil e deletério irá devastar a comunidade humana.” (REICH, 1961. p. 508-509)

Na perspectiva reichiana, a bioenergia ou orgone é a energia que deve fluir livremente em nosso corpo quando estamos saudáveis. Ao se acumular em nosso tecido muscular, por meio das couraças musculares, gera desequilíbrios físicos e emocionais. O caráter seria a correspondência emocional deste processo físico e engloba o conjunto das atitudes habituais de uma pessoa e seu padrão de respostas a situações diversas, estilo de comportamento (autoritarismo, vergonha, sujeição, etc.) e posturas corporais (movimentos, expressões gestuais e faciais, etc.).

Interessado em buscar diferentes possibilidades de mobilização energética além do orgasmo, Reich passa a pesquisar o que ficou conhecido como os equivalentes orgásticos. Apesar de não ter a mesma capacidade em descarregar plenamente o excesso de carga energética, estes dispositivos, segundo Reich, produziram alguma circulação da energia vital.

Existem equivalentes ditos “naturais” do ponto de vista bioenergético, como o ato de dançar, de gargalhar, de bocejar, de espreguiçar e uma série de outras situações disponíveis ao homem como forma de relaxamento. É importante observar que mecanismos morais, fruto da educação conservadora, muitas vezes inibem o orgasmo sexual e seus equivalentes. Geralmente o medo de parecer ridículo impede a espontaneidade, o que dificulta uma sexualidade mais livre. Assim como movimentos e atitudes mais autônomas como dançar em público, gargalhar ou mesmo chorar são difíceis para muitas pessoas. O excesso de energia acumulada pode gerar pessoas angustiadas, na medida em que a descarga energética não é completamente realizada, seja na vivência frequente e satisfatória da sexualidade ou nas práticas cotidianas de lazer e criação espontâneas.

Este ciclo foi quebrado com a criação dos exercícios bioenergéticos, técnicas “artificiais” capazes de produzir o equilíbrio energético por meio de movimentos, respiração e toques. Os primeiros trabalhos corporais da vegetoterapia

iniciados por Reich visavam o restabelecimento da distribuição equilibrada de energia vital, e para isso utilizavam o sistema neurovegetativo.

Em outro momento, Reich se dedica ao que chama de orgonoterapia, buscando recuperar as funções perceptivas nas situações de vida. Contudo, Reich continua dedicando-se à busca da potência orgástica, pois, para ele, atingir orgasmos plenos, frequentes e satisfatórios é restabelecer a possibilidade de um equilíbrio da energia vital. Graças ao trabalho de Wilhelm Reich, a psicologia percebeu a importância do corpo nos processos neuróticos e, com isso, teve um grande avanço. Depois dele, surgiram muitas derivações em psicoterapias corporais, tendo sempre como referência a importância de trabalhar o corpo como diagnóstico e intervenção terapêutica. Nelas, quase sempre se trabalha com o corpo da pessoa a fim de reconstruir sua história de vida, que está inscrita em seus movimentos e gestos, partindo daí rumo ao comportamento presente.

3.5 - A capoeira angola como exercício bioenergético

Quem vem lá sou eu

Quem vem lá sou eu

Berimbau bateu

Angoleiro sou eu

Ainda vivemos com demasiada intensidade um corpo platônico, cindido e esquizofrênico. Cortando em duas partes, a hegemonia do pensamento sobre as sensações continua a reinar fortemente, e sua incidência começa cedo e continua pela vida: em casa, nas escolas e suas rígidas cadeiras, na lógica do trabalho e na produção do dinheiro. Seguimos firmes na manutenção do platonismo e no abandono do corpo, apesar das fissuras provocadas por pensadores somáticos.

A tradição hegemônica do dualismo platônico, radicalizado e pulverizado graças ao esforço do cristianismo, tratou de apontar do corpo como o local do erro. A alma vista como superior, eterna e imutável, adquire importância e supremacia sobre as sensações corporais que produzem o “desvio moral”. A vitória do platonismo encontra nas religiões monoteístas em geral, fortes aliadas voltadas ao

empenho de afastar do corpo a possibilidade de extrair sentidos da própria existência.

Querer um corpo não cindido, pagão e ateu é inscrever-se no mundo de forma radicalmente contrária ao ideal ascético. É acreditar que o “exercício mental se faz mediante uma energia de que o corpo é portador.” (ONFRAY, 1999. p. 32). A reconciliação do corpo com ele mesmo passa inevitavelmente por acabar com os mundos remotos, os céus e os supostos lugares por onde habitam as ideias e as essências.

Seguimos na direção daqueles que procuram afirmar um certo monismo filosófico que conduz à invenção do corpo uno e material, radicalmente imanente. Contra o corpo esquizofrênico, acreditamos que não deva haver depreciação da carne. O dualismo, a alma imaterial, a transcendência ou um além-mundo, fazem parte de uma tradição tão forte quanto ficcional. Acreditamos que apenas no aqui e agora, no mais puro encontro com o real, afirmamos nossa existência atomista: a matéria, a vida, o vivo.

Na hegemonia do dualismo que separa mundo inteligível e mundo sensível, a imensa maioria das pessoas é funcionalmente limitada corporalmente, pois utiliza pouco da capacidade de movimentos disponíveis, seja por falta de percepção de seus corpos ou por bloqueios neuróticos. Segundo a perspectiva reichiana, a couraça neuromuscular é a forma concreta dessa rigidez corporal, funcionando como uma espécie de armadura de defesa emocional, que torna os movimentos corporais pouco espontâneos, duros e pesados. Outra característica do processo de encorajamento é a perda da capacidade expressiva e comunicativa. Ela é proporcional ao número de movimentos que o corpo pode fazer, ou seja, um corpo rígido tende a se movimentar pouco, assim como tende também a expressar e a comunicar pouco.

Ao utilizar a capoeira angola como exercício bioenergético, propomos um investimento na percepção corporal e a utilização de um veículo para o reequilíbrio da energia vital. Buscamos também investir em um corpo uno e material, que nos forneça informações do mundo a partir do contato direto com ele, distante de

qualquer verdade que se coloque como ideia em si. Aqui, a experiência e a sensação são tomadas como premissas para o acesso ao acontecimento. Corpo em movimento, carne percorrida por energias agradáveis e distantes daqueles desagradáveis: a apropriação da corporeidade produz uma sabedoria do organismo.

Nos movimentos da capoeira, encontramos o reconhecimento de nosso corpo. O equilíbrio, a tensão, a espreita no outro. Ali, durante o jogo, o corpo vai sendo trabalhado junto com nossa ação e interação no mundo. Afastado de qualquer transcendência, o capoeira situa-se no terreno da imanência e faz emergir sua ética forjada no encontro a si e ao outro. Rebelde, resistente e libertário, o capoeira vai transformando-se nos golpes de ataque e defesa da angola.

Um exercício com propriedade de atuar sobre o comportamento deve ser feito em constante percepção e sensação de cada movimento, de cada ato. Muitos trabalhos corporais não se preocupam com isso, tornando-se exercícios repetitivos que podem gerar, inclusive, uma certa alienação de si e do momento presente. O importante não é simplesmente fazer o movimento, nem fazê-lo muitas vezes ou rapidamente para criar músculos, por exemplo, mas descobrir, ampliar e aprofundar as percepções e sensações que o exercício corporal vai produzindo em nosso corpo.

Como vimos no capítulo anterior, a despeito das oito características apontadas por Alejandro Frigerio (1989), os movimentos da capoeira angola, especialmente por serem mais lentos e rasteiros, ajudam a perceber, elaborar e transformar as corações. Em várias situações da capoeira angola, o capoeirista é levado a estar atento ao seu equilíbrio, ao domínio de seus movimentos, aos limites da roda, enfim, a uma série de condições que o faz estar em permanente relação com sua corporeidade.

A partir da perspectiva reichiana, os movimentos presentes na capoeira angola agem liberando a energia vital cronicamente presa nos músculos, ao mesmo tempo em que nos ajudam a estabelecer conexões que passam pelo corpo e sua inscrição no mundo. A variedade de situações corporais que surgem durante o jogo, requer um tipo de atenção que não passa necessariamente pela racionalidade, mas por um amplo espaço de percepção no momento presente. Assim, os movimentos

da capoeira angola atuam nos segmentos da couraça, rompendo sua cronicidade e ampliando a capacidade perceptiva.

Falamos sobre as sete regiões apontadas por Wilhelm Reich que formam os anéis ou segmentos da couraça muscular. Apesar de elas serem trabalhadas praticamente ao mesmo tempo durante o jogo da capoeira angola, destacamos alguns exemplos de como cada segmento é mobilizado em diferentes momentos. A ação dos movimentos sobre a couraça é promovida durante os treinos, mas especialmente durante a roda, já que os acontecimentos ali presentes, já são em si mesmos desencadeadores de diferentes tipos de emoções.

Vejamos alguns exemplos.

A couraça ocular é uma das mais trabalhadas, pois “olhar” o outro, estar atento aos seus movimentos, nunca perdê-lo de vista é fundamental para o jogo. Em todos os golpes e esquivas, o capoeirista precisa estar atento e observar o outro jogador, assim como os limites da roda e a ocupação dos espaços. Olha-se de frente, de cima para baixo, de baixo para cima, de ponta-cabeça. É preciso estudar o outro, seu deslocamento, suas possíveis atitudes e reações (fisiológicas, emocionais e psicológicas). A partir deste estudo, o capoeirista tomará uma atitude, fugirá de um golpe, lançará o seu, enfim, é na espreita do outro que ele irá se posicionar. Toda a esperteza e malandragem que afirmamos como condições do jogo de angola estão relacionadas ao ato de observar. Alguns capoeiristas mais experientes podem até fingir estar olhando para os lados, mas é pura estratégia. Por mais que ele finja não ver, está vendo tudo.

Já afirmamos aqui a importância do canto e da musicalidade para a capoeira angola. Eles são fundamentais na ação sobre a couraça oral, que atinge a boca e toda a região do maxilar e garganta. Um “Iê” (sonoridade que o cantador utiliza para iniciar a ladainha) solto até o limite da respiração de cada um, as ladainhas, as louvações e corridos auxiliam a afrouxar a tensão destas regiões, soltando as mandíbulas tensas ou travadas. Normalmente envolvidas em forte emoção, as cantigas da capoeira também ajudam neste processo.

A região do pescoço, que corresponde à couraça cervical, é trabalhada nos vários movimentos que se utilizam diretamente da cabeça, como a “cabeçada” ou nos movimentos de “aú”, “plantando bananeira” ou na “bananeira de cabeça”. Esta região é também mobilizada na picardia do jogo de angola, onde o capoeirista solta a cabeça de um lado para outro, como se estivesse bêbado. Isso ocorre na ginga, por exemplo. Menos rígida que na capoeira regional, a ginga da angola é bailada, dando a ilusão de distração.

A musicalidade também atua sobre a couraça diafragmática, que é atingida especialmente pela importância da respiração durante o canto. Porém é no jogo que a respiração é mais bem trabalhada, pois será preciso uma permanente atenção voltada a ela. É preciso respirar e saber respirar, dizem os capoeiristas, para “administrar” a possibilidade de fazer um jogo que pode durar por minutos ou por até uma hora. O corpo requer uma maior oxigenação das células para manter os músculos, a atenção e a emoção em estado de alerta. Esta couraça é também trabalhada pelo relaxamento dos músculos torácicos e intercostais, que permitem um aumento da expansão e contração dos pulmões e conseqüente ampliação do fluxo respiratório. Aqui encontramos uma ligação direta com os trabalhos iniciais de Wilhelm Reich: o conceito básico aplicado em seu trabalho clínico era levar seus pacientes a respirar profunda e livremente. Para ele, a respiração limitada constituía o mecanismo fundamental tanto da estrutura de caráter neurótico quanto dos sintomas neuróticos.

As couraças escapular, abdominal e pélvica são, de forma geral, as mais trabalhadas nos diversos movimentos da capoeira angola. Como afirmamos, uma das principais características da capoeira angola é o jogo baixo, no chão, no qual utilizam-se tanto os membros superiores quanto os membros inferiores do corpo. Os braços e as pernas estão frequentemente apoiados no chão, são “os quatro apoios” como se diz na capoeira. Eles produzem movimentos que mobilizam as regiões dos ombros e da pélvis de diferentes formas e quase sempre ao mesmo tempo. O abdômen é também exigido nos movimentos de deslocamento, como o “aú”, na bananeira (ficar de ponta-cabeça, apoiado pelos braços) e na própria respiração abdominal.

O ritmo da capoeira traz uma intensidade ligada às tradições africanas, que por sua vez também auxiliam o movimento do corpo de forma não linear. É a chamada síncope do ritmo, no qual o jogo de angola se utiliza para realizar movimentos quebrados e não repetitivos. Segundo Alvarez (2007): “A síncope da batida do ritmo da Angola força o corpo a uma dança que por sua vez força o ritmo, numa circularidade criativa. Todos esses elementos do aprendizado acabam por remeter a situações circulares, cujo retorno não encontra o caminho inicial.” (ALVAREZ, 2007. p. 164). Esta síncope contribui assim para soltar os ombros e a pélvis, especialmente, dando ao corpo um molejo típico das danças afrodescendentes como o samba e a dança afro, por exemplo.

A partir destes exemplos, vemos como a atividade neuromuscular durante o jogo da capoeira angola é ativada causando intensa mobilização nos anéis de couraça. Desde o canto aos movimentos de ginga, aú, rolê, etc., que mobilizam a “testa franzida” ou a “cintura presa”, tudo está sendo trabalhado graças aos movimentos da capoeira. Ao mesmo tempo em que mobiliza diferentes regiões do corpo, os movimentos da capoeira angola são executados exigindo do capoeirista uma permanente atenção.

Também a necessidade de improvisar, frente ao inusitado, requer a constante (re)invenção de sequências. Não é possível realizar um jogo de capoeira previamente planejado, visto que não se trata de uma coreografia, mas de uma relação que é estabelecida no instante do encontro com o outro. Este sentido de criação, muito estimulada nos jogos, pode e deve ser estendida à vida.

É comum perceber uma rigidez corporal e dificuldades nos movimentos aos primeiros contatos com a capoeira. Aos poucos, a intimidade com os movimentos vai se expressando, inclusive, na maior flexibilidade do corpo e no relaxamento da musculatura e posturas corporais. Podemos observar estas transformações físicas ao longo do aprendizado, no qual uma aparência mais tranquila vai, aos poucos, substituindo a antiga postura “armada” e rígida do início.

3.6 – Corpo e luta: a afirmação de si

O menino é bom

Bate palma pra ele

O menino é bom

Vamos agora apresentar algumas questões sobre a relação entre o equilíbrio físico e o equilíbrio emocional, e mostrar como nossas atitudes de vida refletem e são reflexos por nossa postura corporal. O nosso corpo é um mapa de nossas atitudes. Por meio do estudo das couraças e sua relação na formação do caráter do indivíduo, iniciado por Reich, é possível compreender aspectos da história de vida de uma pessoa, a maneira como suas tensões refletem determinados comportamentos e o que é possível atuar sobre este “esquema corporal”.

Quando nos referimos aqui ao caráter, não estamos utilizando a palavra em seu sentido usual, portanto em seu sentido ético, mas ao conjunto de atitudes que mostram uma estreita equivalência entre as posturas corporais e as atitudes emocionais da pessoa, ou seja, as características de uma certa forma de operar cotidianamente. Isso não quer dizer que haja uma relação causa-efeito entre corpo e emoção, mas indícios que podem ser observados no trabalho com o corpo a partir das contribuições reichianas.

Assim, por exemplo, uma pessoa que mostra em seu comportamento atitudes de submissão, ou arrogância ou desconfiança, tende a refletir estes traços em seu corpo, apresentando um olhar mais “de baixo para cima”, mas “de cima para baixo” ou mais “de lado”, respectivamente. Através da leitura corporal, é possível identificarmos as informações que os movimentos expressam, servindo como indícios que se confirmam ou não. Não se trata, portanto, de buscar na leitura corporal uma causa primária dos conflitos, nem mesmo um fator determinista vindo dos movimentos ou de posturas do corpo da pessoa.

A capacidade expressiva do corpo é proporcional ao número de movimentos que podem ser realizados. Quanto mais encoraçadas, rígidas e tensas forem as partes ou o todo do corpo, menos expressivo este será e menos movimentos potencialmente poderá fazer. Uma pessoa sem expressão facial ou gestual, por exemplo, dificilmente expõe seus picos de alegria ou de prazer. Por outro lado, à medida que se expressa por meio de movimentos, gestos e atitudes não

padronizadas, desfaz as tensões crônicas e tende a apresentar mais capacidade comunicativa.

Estas atitudes padronizadas se consolidam ao longo da vida da pessoa, sem que ela perceba, formando com isso máscaras ou personagens dos quais se utiliza para a relação social. O otimista, o sedutor, o autoritário e a vítima são apenas alguns desses personagens. Um bom ator desenvolve a postura e suas consequentes atitudes para representar um bom papel, gastando grande quantidade de energia para isso. Caso não o consiga, o personagem não terá consistência nem realidade. Já as representações neuróticas são produzidas inconscientemente pela couraça neuromuscular do caráter. Ela é responsável pelo conjunto das atitudes padronizadas que determinam o personagem social de uma pessoa. Nesta “caricatura”, há um intenso desperdício energético, que será tanto maior quanto for o esforço em parecer ser outra coisa que não ela mesma.

Como vimos no capítulo anterior, na roda da capoeira angola a teatralidade e a mandinga são estratégias que tornam o jogo potencialmente mais comunicativo. A capacidade expressiva do corpo do angoleiro será trabalhada permanentemente durante o aprendizado dos movimentos. Assim, aprendem-se os golpes de esquiva, os golpes de ataque, os movimentos de deslocamento de jogo, mas aprende-se também como utilizá-los de forma disfarçada.

Ao mesmo tempo em que as couraças são mobilizadas por esses golpes e esquivas, é também estimulado o uso das expressões faciais e gestuais durante o jogo, o que torna mais abrangente o trabalho sobre as couraças. A capacidade expressiva no corpo do angoleiro ao mesmo tempo em que mobiliza sua couraça, também amplia sua comunicação corporal. Isto é o mesmo que dizer que a capoeira angola age proporcionando um maior entendimento sobre o próprio corpo e assim como traz a possibilidade de flexibilização dos movimentos e gestos. Os movimentos da capoeira angola são mais comumente realizados no chão, no chamado “jogo de baixo”. Mas seja jogando “em cima” ou jogando “em baixo”, o angoleiro usará toda a expressão corporal como forma de iludir o outro.

Apresentamos aqui algumas fotografias do jogo da capoeira angola, com destaque para determinadas características de sua prática, tais como o jogo baixo, a expressividade, o instrumental, etc. Estas imagens fazem parte do trabalho de registro da capoeira angola realizado por Maria Buzanovsky.



Nesta sequência de jogo, o golpe da “meia-lua” vem seguido de um contragolpe de esquiva e “rasteira”. Foto: Maria Buzanovsky.



Aqui temos dois movimentos típicos da capoeira angola: o “rabo-de-arraia” e a esquiva de “negativa”, configurando o jogo de chão. Foto: Maria Buzanovsky.



A teatralidade do jogo de Angola faz surgir expressões de espanto, alegria, deboche entre tantas outras. Elas servem, muitas vezes, como estratégias do próprio jogo. Na mandinga de cada Angoleiro, a expressão corporal é tão importante quanto os golpes de ataque e defesa. Aqui, o Mestre Chaminé. Foto: Maria Buzanovsky.



Alguns movimentos de difícil execução exigem maior destreza corporal e risco, uma vez que o Angoleiro fica mais vulnerável. Aqui temos uma sequência de “rabo-de-arraia” baixo e esquiva na ponte. Foto: Maria Buzanovsky.

Maria Buzanovsky



Chamada do jogo de angola: em alguns momentos do jogo, um dos capoeiristas pode “chamar” o outro, estabelecendo uma pequena pausa. No entanto, esta pausa exige atenção, pois a qualquer momento, o angoleiro pode surpreender o outro com um golpe. Foto: Maria Buzanovsky.

Maria Buzanovsky



Da brincadeira, surge a luta. Na capoeira angola, a surpresa de um movimento requer concentração e rapidez para “fugir” de uma pernada. Foto: Maria Buzanovsky.



O instante da “rasteira”: momento em que um leve toque no pé de apoio desestabiliza o outro e o faz levantar. Quase sempre, a roda vibra. Foto: Maria Buzanovsky.



Vista da roda por detrás da “bateria”. Foto: Maria Buzanovsky.



O início de jogo da capoeira angola: os capoeiras estão atentos ao canto, ao ritmo e aos primeiros movimentos. Aqui, Mestres Manel (esquerda) e Carlão (direita).
Foto: Maria Buzanovsky.



Outros dois movimentos típicos do jogo de chão: a “tesoura” e o “aú” para sair.
Foto: Maria Buzanovsky.

O nosso corpo possui um complexo e amplo sistema perceptivo, possibilitando que as sensações nos auxiliem a entender o que somos, queremos e acreditamos. Os nossos órgãos dos sentidos são como as antenas que temos apontadas para o mundo, recebendo e emitindo informações permanentemente. Para José Ângelo Gaiarsa (1984), o conceito freudiano de pré-consciente corresponde à ideia de propriocepção. Quando, por exemplo, uma pessoa dirige um automóvel do trabalho até em casa sem se aperceber do caminho, estabelece a diferença entre agir com atenção e agir distraidamente. Porém, ela pode prestar atenção a seus movimentos, ao percurso e ao caminho que faz. A propriocepção é a sensação de si, estar sempre presente atuando junto com outros sentidos. De forma geral, a percepção do objeto é dada pela visão e/ou pelos demais sentidos. Segundo Gaiarsa (1984): “a propriocepção é a sensação de si mesmo, sensação, isto é, do conjunto de intenções (em-tensões) que a cada momento nos configuram, determinando e mantendo nossa posição, determinando e mantendo nossas intenções.” (GAIARSA, 1984. p. 25).

Alguns exercícios de ginástica, especialmente os chamados exercícios de calistenia, produzem a repetição do movimento sem a necessária percepção de si. Correspondem ao mesmo padrão de automatismo do trabalho burocrático, das fábricas, dos escritórios: a massificação dos movimentos e das posturas. Esta uniformidade gerada pela falta de contato consigo mesmo, vivida de forma mais ampla na sociedade, intensifica o distanciamento do exercício da singularidade e corresponde ao que Reich (1988) chamava de produção em massa de uma subjetividade a serviço do autoritarismo. Assim, para um trabalho corporal ter um efeito sobre o comportamento, não basta apenas mover o corpo. Mas é necessário estar em constante interação consigo mesmo, com o outro e com o meio.

Já um trabalho corporal como o da capoeira angola, exige uma permanente relação consigo e com o outro. Não se pode jogar capoeira automaticamente, pois a eminência de um golpe, de sair dos limites da roda ou de virar alvo de uma cantiga, por exemplo, forçam o capoeirista a estar em constante estado de alerta. Alvarez (2007) destaca que o aprendizado da capoeira não pode visto como uma mera

aquisição de habilidades, o que tornaria sua prática uma repetição desprovida deste estado de atenção. Para ele:

“Nessa tentativa de ampliação, destacamos o cultivo de hábitos e um aprendizado da atenção que desloca o aprendiz de um lugar de total passividade, de um adequado condicionamento, de uma atenção focada, para um cultivo de uma atenção concentrada e aberta, próxima da posição de espreita.” (ALVAREZ, 2007. p. 164)

Assim, o conceito de propriocepção está amparado na importância do momento presente: no aqui e o agora como condição de estar no mundo. O estado de atenção, tanto no aprendizado quanto no jogo, produz uma atitude de afirmação do capoeirista em relação ao outro jogador, a fim de conferir um “diálogo” corporal de perguntas e respostas. Cada um deve expressar-se nesta conversa, imprimindo não apenas uma resposta ao movimento que recebe, mas propondo um sentido ao seu próprio jogo.

A importância em manter-se conectado a si e ao outro durante a roda da capoeira angola – composta pelo instrumental, pelo canto, pelo círculo e, sobretudo na presença do outro jogador – está relacionada este estado de percepção sobre o aqui e o agora. É praticamente impossível jogá-la sem estar o mais envolvido possível naquele instante. A própria possibilidade de se receber um golpe faz com que a atenção esteja totalmente voltada para o momento, criando um encontro único.

Esta condição não é estática, mas, ao contrário, está relacionada a um processo de orientação que se renova a cada instante. Na roda da capoeira, a experiência de estar em contato com a própria existência se dá através da percepção do corpo em movimento. O capoeirista – atento a seu corpo e aos seus movimentos – irá buscar estratégias de como atacar ou se defender, e escolhe a melhor para cada momento do jogo. Dessa forma, este estado de percepção de si mesmo que a capoeira angola proporciona, ajuda cada um a elaborar o que se passa no momento presente, em nível corporal e emocional.

Contudo, não é só isso: como temos dito muitas vezes, a música cantada se relaciona diretamente aos jogadores ou ao jogo; o limite físico da roda ajuda-os a

estarem sempre atentos a ele; a comunicação corporal, uma das principais características da capoeira angola, estimula a constante criatividade; e especialmente o tipo de movimento proposto pela angola, lento e não repetido, ativa simultaneamente quase todo o corpo. Todas estas condições, típicas da capoeira angola, têm trazido informações precisas acerca da relação entre sua prática e a percepção corporal.

Esse estudo acerca das relações de reciprocidade durante o jogo da capoeira angola se efetua também sobre o conjunto de expressões, perguntas e respostas não-verbais que tornam o encontro com o outro um vasto campo para pesquisa. Assim, vemos no aprendizado e na prática da capoeira uma maior percepção na comunicação não-verbal. A qualidade de um bom angoleiro está na capacidade de enganar o outro: a mandinga que sugere algo quando na verdade se busca outra coisa. Na roda da capoeira angola, pode-se perceber – pela capacidade expressiva dos participantes ao jogarem – o universo comunicacional de cada um sendo exposto como característica de sua singularidade.

3.7 – Roberto Freire¹⁷ e a presença reichiana no Brasil

Oi, sim sim sim, Oi não não não

Oi, sim sim sim, Oi não não não

Mas hoje tem, amanhã não

Oi, sim sim sim, Oi não não não

¹⁷ Joaquim Roberto Corrêa Freire (1927-2008) nasceu em São Paulo/Brasil. Formou-se em Medicina, na Universidade do Brasil/RJ em 1952 e em Psicanálise através da Sociedade Brasileira de Psicanálise/SP. No Teatro, Freire foi diretor das peças *Escorial*, e *Morte e Vida Severina*. Freire trabalhou também em funções administrativas, como *Presidente da Associação Paulista da Classe Teatral*; *Diretor do Serviço Nacional de Teatro*; e *Diretor Artístico no TUCA*. Na Música, Freire foi letrista e jurado de diversos *Festivais da MPB*. Em Televisão, foi autor de *Teleteatro*. No Cinema, fez a Direção e Roteiro do longa-metragem *Cleo e Daniel*, de sua autoria. No Jornalismo, foi diretor responsável do jornal *Brasil Urgente*; Cronista do jornal *A Última Hora/SP*; Repórter da Revista *Realidade*. Em todas as atividades às quais se dedicou – psicanálise, teatro, televisão, jornalismo e a literatura – Roberto Freire deixou suas marcas. Porém, segundo o próprio Freire, a *Somaterapia* foi a sua principal contribuição enquanto teórico e militante libertário. Foi autor de mais de quarenta livros publicados e tornou-se um importante pensador e defensor do anarquismo no Brasil.

Responsável por ser um dos primeiros pesquisadores a introduzir o pensamento de Wilhelm Reich no Brasil ainda na década de 1960, Roberto Freire¹⁸ criou seu próprio método terapêutico: a Somaterapia ou apenas Soma. Freire foi responsável também por elaborar uma potente leitura anarquista do pensamento de Wilhelm Reich, corroborando para uma análise mais politizada da psicologia. A base teórica e metodológica de seu método apoia-se na articulação entre o pensamento reichiano e as práticas anarquistas, tais como a autogestão, a luta contra a hierarquia e a valorização das individualidades.

Freire via em muitos conceitos da obra de Wilhelm Reich elementos que se articulam ao anarquismo, notadamente sua crítica ao Estado, ao papel inibidor das moralidades conservadoras, às religiões e aos diferentes espaços pautados na hierarquia. Todas estas questões, frequentemente presentes nos debates e nas lutas anarquistas, eram vistas por Freire como fundamentais ao entendimento do autoritarismo impregnado no comportamento das pessoas e que deveriam fazer parte de um processo terapêutico.

Segundo Freire, as contribuições reichianas poderiam contribuir para uma importante reflexão junto ao anarquismo quando evidencia nossas próprias práticas de poder que operam inconscientemente. Mas também para trazer aos ativistas libertários, o debate sobre o corpo, a afetividade e a sexualidade, temas nem sempre presentes nas pautas anarquistas. O “anarquista do tesão”, como Freire ficou conhecido em muitos âmbitos do movimento libertário brasileiro, procurou mesclar o prazer e a afetividade ao ativismo anárquico.

Na elaboração de sua terapia libertária, Roberto Freire foi, ao longo de quase quarenta anos de atividade, recebendo influências dos jovens que se aproximavam dos grupos de Soma, cursos e palestras realizados em vários estados do Brasil e países na Europa e América do Sul. Toda esta experiência e vivência foram determinantes para a confecção de uma peculiar forma de ação libertária, que

¹⁸ Sobre a vida e obra do Roberto Freire, ver também a Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC/SP, intitulada *Roberto Freire: Tesão e Anarquia* (2011) de Gustavo Ferreira Simões, sob a orientação do Prof. Dr. Edson Passetti.

recebeu a denominação de *anarquismo somático*, fortemente impregnado da noção do *tesão*¹⁹ como modo libertário de existência.

Este termo ganhou contorno, sobretudo, a partir do encontro entre Roberto Freire e o pensador libertário Jaime Cubero²⁰ (1926-1998), ainda na década de 1970. Cubero observara na obra de Freire um jeito diferente de exercer o anarquismo no Brasil, com características marcantes de um ativismo mais despojado, lúdico e prazeroso. Sempre atento às diferentes formas de anarquismos, Cubero logo percebeu que ali nascia algo novo e singular na ação libertária.

As características deste anarquismo somático estão diretamente relacionadas com o cruzamento da obra de Wilhelm Reich e o pensamento libertário. O corpo enquanto unidade indivisível; o olhar político sobre o cotidiano, no que chamamos de uma política do cotidiano; a afetividade como combustível de sociabilidades libertárias; e a valorização do prazer como ética e indicador de nossa singularidade são algumas das especificidades que encontramos nesta união de elementos que compõem o pensamento de Freire.

Outra aproximação entre Reich e anarquia encontra-se na proposição de práticas associativas que produza fissuras no autoritarismo. Um dos conceitos mais conhecidos da fase pós-marxista de Reich, a noção de democracia do trabalho, apresenta proximidades com a autogestão, proposta libertária de produção e vida social pautada na fragmentação das hierarquias. Para Reich, a ruptura com as

¹⁹ Este conceito, presente em boa parte da obra de Roberto Freire, está mais bem expresso no *best-seller* “Sem tesão não há solução”, onde o autor defende o fim do bloqueio que a sociedade impõe à satisfação do prazer. O livro reúne três ensaios nos quais Freire destila suas pesquisas e reflexões sobre Psicologia e Política. Segundo ele, o livro influenciou na introdução do uso da palavra *tesão* no vocabulário dos jovens brasileiros, com seu atual significado. Usada apenas para descrever excitação sexual, após o lançamento e as sucessivas edições do livro, a palavra deixou de ser chula e ganhou todas as faixas etárias e camadas sociais. Seu sentido passou a ser outro: *tesão* representa a paixão por algo que desperte prazer, beleza e alegria. Segundo Freire, (1987), “tesão, agora, é muito mais do que tesão, porque de substantivo passou a ser adjetivo e está a pique de virar verbo quase completamente transitivo e pronominal” (FREIRE, 1987. p. 18).

²⁰ Jaime Cubero foi autodidata e um dos principais militantes do anarquismo no Brasil no século XX. Jornalista, pedagogo e libertário ainda na adolescência fundou – com a ajuda de amigos – o Centro Juvenil de Estudos Sociais. Participou de inúmeras atividades (palestras, cursos, debates, peças de teatro) em centros culturais do Rio de Janeiro e de São Paulo. Durante vários anos participou ativamente do CCS – Centro de Cultura Social –, em São Paulo, que representou um núcleo de resistência ao regime militar e um dos principais espaços dedicados ao estudo e divulgação do anarquismo brasileiro.

práticas autoritárias faria emergir a autorregulação espontânea e conseqüentemente a necessidade da autogestão coletiva. Este processo ocorreria quando as pessoas deixassem de serem rigidamente encorajadas e superassem os mecanismos sociais pautados no autoritarismo.

Ponto de partida para a criação da Somaterapia, a autogestão foi incorporada ao processo terapêutico por Freire (1990) como prerrogativa do funcionamento do coletivo. A dinâmica de grupo vivificada em autogestão, segundo ele, estimula que as decisões, encaminhamentos e escolhas de cada membro sejam valorizadas e realizadas sob outro paradigma de associação. Esta seria, para Freire, a própria finalidade terapêutico-pedagógica da Soma: levar os participantes a elaborarem novas vias associativas e sociabilidades libertárias menos hierarquizadas e conseqüentemente menos autoritárias.

Valendo-se desta premissa, os grupos de Soma funcionam como um laboratório social, favorecendo o entendimento de como cada um atua nas inter-relações pessoais. Assim, na prática autogestiva, o grupo é levado a experimentar um relacionamento social novo e não hierarquizado, em um permanente combate à práticas autoritárias e centralistas. Isto funciona por meio das lideranças emergentes entre os participantes, que exercem papéis de coordenação do grupo de forma rotativa e descartável, impedindo a formação de liderança fixa.

Viver o processo de um grupo de Somaterapia é dispor-se a uma (re)invenção de si mesmo. O grupo representa um espaço de elaboração de si, no qual cada membro busca entender seu funcionamento emocional-psicológico, simultaneamente ao seu funcionamento ético, social e político. Mas ao perceber estas formas de atuar no mundo, este mesmo grupo também possibilita a mudança de postura e a criação de novos modos de existir. Seriam, portanto, uma função diagnóstica agindo em simultaneidade com uma função transformadora: na medida em que se percebe uma questão, são formuladas estratégias de mudança; isso amplia a percepção, criando novos diagnósticos e novas possibilidades de mudanças.

Desta forma, os espaços coletivos dos grupos de Soma atuam no sentido de promover novas formulações sociais, menos hierarquizadas e mais libertárias. Este projeto segue próximo ao que Reich defendia como o lugar possível de uma psicologia transformadora, ou seja, na confecção de sociabilidades que estabeleçam um contraponto ao capitalismo. Caso contrário, os mecanismos que produzem a neurose seguem seus cursos, e a clínica corre o risco de transformar-se em uma mera mantenedora destes mecanismos. Neste caso, a psicologia atua como paliativa, tornando sua prática com um espaço circular e sobrecodificante.

Outra influência adotada por Freire na criação da Somaterapia surgiu a partir das pesquisas e experiências em teatro sobre o desbloqueio da criatividade para atores, realizadas especialmente no Centro de Estudos Macunaíma²¹ em São Paulo, Brasil, no início da década de 1970. Antes disso, Freire já havia trabalhado com teatro a partir de suas incursões pelas várias funções exercidas, desde a escrita, passando pela direção teatral, até trabalhos administrativos desenvolvidos durante alguns anos. No livro “Soma – A Alma é o Corpo” (1988) Freire descreve esta influência:

“Uma das raízes da Soma encontra-se no teatro. Fui professor de Psicologia do Ator na Escola de Arte Dramática de São Paulo. Participei do movimento teatral do Teatro de Arena de São Paulo, bem como presidi o Teatro Brasileiro de Comédia e dirigi o Serviço Nacional de Teatro do Ministério da Educação. (...). Porém, a origem teatral da Soma fica mais explícita nas duas montagens teatrais das quais participei como diretor artístico e autor no TUCA (Teatro da Universidade Católica de São Paulo) em 1966 e 1968: Morte e Vida Severina, de João Cabral de Melo Neto, e O&A de minha autoria.” (FREIRE, 1988. p. 50).

²¹ O Centro de Estudos Macunaíma foi fundado em 1974, pelos atores Myriam Muniz e Silvio Zilber e pelo cenógrafo e figurinista Flávio Império, artistas consagrados cujos nomes se misturam à história do teatro brasileiro. Durante um período em que o país vivia sob a repressão e censura da ditadura militar, o Macunaíma surgiu como um centro experimental de formação teatral com diversos cursos de interpretação, leituras dramáticas e psicodramas. Roberto Freire, que retomou o trabalho com a Psicologia neste período, começou a desenvolver ali os estudos que foram fundamentais para o desenvolvimento da Somaterapia. O Centro de Estudos existe até hoje, com o nome de Teatro Escola Macunaíma.

Através de exercícios teatrais e jogos lúdicos, Roberto Freire e uma equipe de colaboradores – especialmente Miriam Muniz (1931-2004) e Flávio Império (1935-1985) – criaram uma série de situações e dispositivos que possibilitavam uma rica descoberta sobre o comportamento, e suas diferentes e singulares reações. Perceber como o indivíduo reage diante de situações comuns no cotidiano das relações humanas, como a espontaneidade, a comunicação, a criatividade e a associação com os sentimentos e emoções, permitem um entendimento como cada um age na relação social com o outro. Ao contrário do que ocorre no teatro, os exercícios da Soma, apesar de terem surgidos nestas experiências teatrais de Freire, buscam ter uma dimensão terapêutica na medida em que são vividos pelos próprios membros do grupo, e não assistidos como um espetáculo de teatro.

A criação da Somaterapia ocorreu no crítico cenário da história recente brasileira, no período do regime civil-militar instaurado no Brasil em 1964. Os jovens que lutavam contra a ditadura não dispunham de um método terapêutico em que pudessem confiar, politicamente, no atendimento dos desequilíbrios emocionais e psicológicos provocados em suas vidas pela rejeição e repressão autoritárias das famílias burguesas, ligadas à repressão dos militares e políticos fascistas. O medo da denúncia era tão presente que pais entregavam seus filhos, amigos e namorados faziam o mesmo com seus companheiros. Freire acreditava ser necessário criar um suporte terapêutico com objetivos políticos explicitamente libertários, capaz de atender àqueles que sofriam a perseguição política.

A vertente política libertária, portanto, representa para Freire o real significado de sua proposta terapêutica. A luta antifascista no período da ditadura civil-militar e os efeitos do autoritarismo na vida das pessoas fizeram surgir um processo intimamente ligado às questões sociopolíticas, como afirma Freire (1991):

“Nesse período, eu vivia o conflito entre duas realidades políticas: de um lado o fascismo, a violência, o autoritarismo da ditadura militar impregnados na cabeça, no coração e no bolso da burguesia brasileira, e, do outro lado, o socialismo, a esperança, a luta da juventude brasileira então considerada subversiva pelos burgueses e pelos militares.” (FREIRE, 1988. p.52)

O que interessava a Freire era desenvolver algo que aprofundasse o encontro entre a psicologia e a política. Sua tentativa residia na criação de um método que, primeiro, não isolasse o indivíduo da sociedade, em seu tempo histórico nem nas linhas de forças políticas vividas num dado momento. Segundo, que estivesse diretamente atrelado à construção de um modo de vida livre. Não se tratava, portanto, de aperfeiçoar as terapias já existentes, mas de criar algo novo, que pudesse garantir a ampliação da potência de existir dos participantes, sempre dentro de uma esfera política e libertária. Segundo Freire (1988):

“(...) foi assim que nasceu a Soma. Os companheiros de luta começaram a procurar-me justamente por essas razões. O trabalho se fazia primeiro individualmente, de modo clandestino. Mais tarde, organizamos grupos que funcionavam de madrugada e em locais desconhecidos por todos. Por fim, quando foi possível criar grupos legais, os militantes clandestinos participavam nesses grupos com identidades falsas. Durante todo o tempo da ditadura, a Soma serviu aos militantes políticos dessa forma e, nos últimos tempos da ditadura, tornou-se também fonte de recursos financeiros para o sustento de suas famílias, enquanto eram obrigados a viver escondidos.”
(FREIRE, 1988. p.53)

No início da década de 1970, as pesquisas de Freire ainda na fase inicial vinham a atender suas expectativas na criação de uma espécie de *antipsicoterapia*, embasadas nas descobertas reichianas e nas práticas libertárias. Apenas em 1976 seu trabalho passa a ser nomeado de Somaterapia, quando então procura valorizar a importância do corpo enquanto totalidade somática. Depois disso, tem forte expansão para diferentes cantos do Brasil e países da Europa.

A presença do anarquismo na Soma, assim como em seu próprio cotidiano, o fez tornar-se um incansável ativista libertário no Brasil. O anarquista português José Maria Carvalho Ferreira (2007), ao referir-se a Roberto Freire, por quem estabeleceu uma relação de amizade e produção, afirma que em sua vida:

“(...) existe sempre um pressuposto inquestionável: a anarquia aqui e agora. Esta dimensão da sua vida e obra leva-nos para os campos do amor, da

amizade, da solidariedade e da liberdade. É uma diferença que nos separa de todos os anarquismos ortodoxos, quer eles se denominem anarco-sindicalismo, comunismo-libertário, ou anarco-comunismo. Antes de qualquer revolução social ou classe social predestinada a transformarem-se em coveiros do capitalismo, do Estado e da religião, para Roberto Freire, cada indivíduo *per se* deve ser único como ator de sua própria libertação.” (CARVALHO FERREIRA, 2007. p.296)

O “tempero” que faltava para a Soma torna-se um projeto efetivo veio com o encontro entre Freire e o arquiteto e artista plástico Flávio Império²², no período do Macunaíma. Este curso, do qual Freire foi convidado para participar na condição de psicólogo, foi organizado pelos atores Miriam Muniz e Sílvio Zilber. Deste encontro, configuraram-se as características básicas da Soma, tais como sua estética, metodologia e viés libertário. Freire (1988) descobriu que desbloquear a criatividade do ator para representar uma determinada personagem era o mesmo que desbloquear uma pessoa para o ato de viver. Os mesmos mecanismos que inibem a livre expressão da espontaneidade eram notados na vida de cada um e em sua interação com os outros.

Como dissemos, Roberto Freire foi um dos pioneiros a introduzir o pensamento de Wilhelm Reich no Brasil. Apesar de ter feito formação em psicanálise na década de 1950, durante todo o período do curso, nunca lhe foi mencionado o trabalho e a obra de Reich, mesmo tendo sido um importante psicanalista. Apenas anos mais tarde, através do encontro com o teatro libertário do *Living Theatre*²³ é que Freire conhece e descobre na obra reichiana o sentido que

²² O paulista Flávio Império (1935-1985) foi cenógrafo, figurinista, diretor, arquiteto, professor e artista plástico. Suas experiências na pintura evidenciam o aprendizado da linguagem modernista. Em 1956, entra na Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da Universidade de São Paulo (FAU/USP). Em 1959, a convite de Roberto Freire, Império trabalha na montagem da peça *Morte e Vida Severina*, considerado seu primeiro trabalho como cenógrafo. Depois desse encontro, os dois desenvolvem profunda amizade e convivência.

²³ O *Living Theatre* é uma companhia de teatro *Off Broadway* norte-americana fundada em 1947 em Nova York. É um dos mais antigos grupos de teatro experimental ainda existente nos Estados Unidos. Tornou-se uma companhia conhecida internacionalmente por suas posições políticas libertárias; por sua ativa movimentação contra participação norte-americana na Guerra do Vietnã, estimulando a desobediência civil e tendo sido considerada *não grata* pelo governo norte-americano na década de 1960. Em seu teatro experimental, busca o fim das fronteiras entre palco e plateia, das fronteiras entre arte e vida, e atores e público, chamando o público a participar ativamente na cena

almejava na psicologia: um estudo do comportamento humano implicado com a sociologia e a política. Sobre o encontro com o Living Theater e o retorno de Freire à psicologia:

“Eu estava na Europa e fui ver um espetáculo de Living Theater dirigido por Julien Beck. Era um teatro anarquista norte-americano que não ficou nos Estados Unidos porque não queria pagar impostos. Saiu pelo mundo fazendo um sucesso tremendo, porque atuava de uma forma completamente revolucionária. Eu fiquei fascinado. Fui então entrevistar o Julien Beck e disse-me que a sua arte de representar era simples porque eles estudavam Wilhelm Reich. Eu perguntei quem era, e ele respondeu-me que era um psicanalista dissidente e discípulo de Freud. Levou-me para casa dele e deu-me a ler uma série de livros de Wilhelm Reich e outros. Comecei então a estudá-lo em pormenor mesmo na Europa pela mão de um diretor de teatro.” (FREIRE, 1999. p.72)

As ideias de Wilhelm Reich logo se espalharam por aqui, tendo uma tremenda procura. Durante muitos anos, o pensamento reichiano influenciou psicólogos e psiquiatras no Brasil. O *boom* das psicoterapias corporais, especialmente na década de 1970, produziu uma infinidade de técnicas. No entanto, muitos profissionais abandonam ou minimizam a crítica social e política de Reich, tanto no Brasil e quanto no mundo. No livro *Guardiões da Ordem* (1995), Cecília Coimbra afirma que:

“De todos os chamados ‘corporalistas’, tanto paulistas quanto cariocas, o único, sem dúvida, que traz em seus discursos a palavra política de forma clara é Roberto Freire. Mesmo aqueles – e não são poucos – que nos anos 60 e 70, de uma forma ou de outra, possuem alguma vinculação com a luta de resistência que se trava no Brasil, ao aderirem às terapias ‘corporais’ e ao aceitarem os princípios do Potencial Humano (em sua fase de expansão na década de 70), perdem em muitos aspectos o que seja a implicação de suas práticas como diferentes movimentos sociais.” (COIMBRA, 1995. p. 287)

em seus espetáculos. Foi fundada pela atriz e diretora Judith Malina e o seu marido, o poeta, cenógrafo e diretor Julian Beck.

Hoje, mesmo diante de uma sociedade dita democrática, após a “abertura política” com o fim da ditadura civil-militar no Brasil e em outras partes do mundo, vivemos num mundo cada vez mais marcado pelos sutis mecanismos de disciplina²⁴ e controle²⁵. Se no passado a presença do autoritarismo era explícita e, portanto de mais fácil identificação, hoje as práticas de poder navegam por camadas menos óbvias de captura das individualidades, tornando-se mais complexas e perversas.

Na criação da Somaterapia, Freire empenhou-se na formulação de uma metodologia que fosse tempero de liberdade. As influências teóricas e o momento político vivido no Brasil devido ao fascismo da ditadura civil-militar encontraram uma convergência comum na elaboração de uma terapia com objetivos claramente libertários. Os objetivos atuais da Somaterapia continuam os mesmos: investir na construção de espaços de liberdade e na produção autogestiva vividas no presente.

3.8 – A Soma como terapia libertária

Mas é tu que é moleque

Moleque é tu

Olha tu que é moleque

²⁴ Michel Foucault denomina este conceito a partir das características essenciais de como se dá a distribuição dos indivíduos em espaços individualizados, classificatórios, combinatórios, isolados, hierarquizados, capazes de desempenhar funções diferentes segundo o objetivo específico que deles exige. Para o autor, estabelece-se uma sujeição do indivíduo ao tempo, com o objetivo de produzir com o máximo de rapidez e eficácia. A vigilância também se expressa como um dos seus instrumentos de controle, de maneira contínua, perpétua e permanente. No âmbito do direito penal, passa-se a enunciar os crimes e os castigos que preconizam o controle e a reforma psicológica e moral das atitudes e do comportamento dos indivíduos, diferente daquela prevista no séc. XVIII, que visava tão somente a defesa da sociedade.

²⁵ Em seu artigo intitulado “*Post-Scriptum sobre as Sociedades de Controle*”, o filósofo Gilles Deleuze indica alguns aspectos que irão distinguir uma sociedade disciplinar de uma sociedade de controle. As sociedades disciplinares podem ser situadas num período que vai do século XVIII até a Segunda Grande Guerra, sendo que os anos da segunda metade do século XX estariam marcados por seu declínio e pela respectiva ascensão de uma sociedade de controle. Segundo o autor, esta passagem seria marcada pela interpenetração dos espaços, por sua suposta ausência de limites definidos (a rede) e pela instauração de um tempo contínuo no qual os indivíduos nunca conseguiriam terminar coisa nenhuma, pois estariam sempre enredados numa espécie de formação permanente, de dívida impagável, prisioneiros em campo aberto. O que haveria aqui, segundo Deleuze, seria uma espécie de modulação constante e universal que atravessaria e regularia as malhas do tecido social.

A Somaterapia²⁶ ou apenas Soma é um processo terapêutico corporal e em grupo, baseada na articulação das ideias de Wilhelm Reich e do pensamento libertário. Em sua prática, associa a educação libertária à noção de uma psicoterapia. Propõe-se a ser pedagógica à medida que busca levar seus participantes a uma reflexão sobre suas vidas e seu papel social, assim como a descobertas de suas características mais singulares. Sua função terapêutica é objetivada e atingida em decorrência da própria ação pedagógica e das perspectivas que se abrem em função disso.

Foi em meados da década de 1970 que Roberto Freire encontra na palavra *soma* o real significado para sua proposta terapêutica. Soma vem do grego e significa corpo. Porém, ao referir-se à ideia de corpo, ele não estava interessado no que está abaixo do pescoço, como é comum pensar. Mas à totalidade do corpo, respeitando um princípio unicista, onde o que importa é o todo somático, sem divisões entre mente e corpo ou mundo inteligível e mundo sensível, por exemplo. Para ele, “Soma significa a totalidade viva da pessoa em um todo abrangente de energia vital materializada em algo pulsante, dinâmico, metabólico e finito.” (Freire, 2006, p. 21)

A Somaterapia se constitui desta forma como um processo onde a razão é utilizada a serviço do entendimento da vida, afetando e sendo afetada por sensações e percepções, e por acontecimentos que nos emocionam e que geram prazer ou satisfação. O projeto da Soma em certa medida defende um materialismo filosófico atrelado à ideia de “ver” o visível, o constatável em uma imanência corporal, recusando-se ao imaginário dos idealistas.

A Somaterapia é praticada exclusivamente em grupos, compostos por uma média de 10 a 15 pessoas e tem um tempo de duração estimado em doze a dezoito meses. É, portanto um processo que tem começo, meio e fim, evitando como isso qualquer forma de dependência à terapia. O grupo trabalha geralmente em quatro

²⁶ Mais informação sobre a Somaterapia no sítio: www.somaterapia.com.br

encontros distribuídos ao longo do mês, em que cada um deles tem por volta de três horas de duração. Na primeira metade de uma sessão de Soma, são realizados *exercícios corporais*. Eles são bastante variados e, além de atuarem reduzindo a tensão crônica da couraça neuromuscular, agem também sobre a comunicação, a afetividade, a criatividade, a sensibilidade, a sensorialidade, etc., de acordo com o tipo de exercício utilizado. Existem na Soma em torno de quarenta tipos diferentes de exercícios, com variantes entre si, que são selecionados e distribuídos em cada grupo de acordo com sua dinâmica própria. Cada trabalho desses tem em média uma hora de duração.

Os exercícios têm origem no teatro, em danças e jogos, mas são utilizados com objetivos específicos ao processo do grupo. Eles são jogos lúdicos, onde em sua maioria não se usa a comunicação verbal. Neles, os participantes são levados, através da ludicidade, a comunicar corporalmente suas dificuldades e bloqueios. Os exercícios servem como dispositivos que desencadeiam observações sobre o comportamento dos participantes. Servem como ponto de partida para a averiguação de *como* cada um percebe suas dificuldades e bloqueios a partir daqueles temas tratados naquele momento. Tais sinalizações serão problematizadas na fase seguinte da sessão: a *leitura do exercício*.

Neste segundo momento trabalha-se apenas com a comunicação verbal. É a hora de conversar sobre a experiência realizada nos jogos e exercícios. Assim, os participantes do grupo dispõem-se em círculo, sentados no chão, e vão relatando, com a ajuda da memória somática (tudo o que o corpo todo registrou, e não apenas o pensamento), as sensações e percepções captadas durante a fase anterior. A ideia do círculo como disposição física de trabalho nesta fase, ilustra a relação que se pretende estabelecer entre todos: uma relação horizontal, necessária ao funcionamento do processo de auto-organização.

A leitura do exercício é o momento de decodificar em palavras o que foi vivenciado corporalmente, quando cada membro do grupo busca perceber e compreender as questões evidenciadas nos exercícios vivenciais. Cada pessoa vai falar a partir do que sentiu, desde dificuldades (medos, lembranças, bloqueios, etc.)

até descobertas de prazeres, encantamentos e situações novas de vida. Sempre que possível é importante estabelecer “pontes” com seu cotidiano e mostrar como, no dia a dia, estas questões surgem e são tratadas. Pode-se falar também das percepções observadas nos outros, quando ocorrer algo que possa interessar a estes. Porém quando isso acontece, não se procura julgá-los ou qualificá-los, mas se faz com o objetivo de facilitar a compreensão sobre seus bloqueios. Assim, a leitura não é a busca da verdade, mas o exercício da sinceridade, a forma que cada um viu e sentiu, a si e aos outros funcionando como uma espécie de “espelho social”.

Por fim, o somaterapeuta do grupo, que esteve observando e circunstancialmente intervindo na leitura, posicionado à margem do círculo por não ter participado diretamente do exercício, conclui o trabalho ao fazer o *fechamento da sessão*. Ele deve fazer uma síntese do material trazido pelo grupo em função do exercício. Analisa as questões psicológicas e sociopolíticas, e as relaciona com a ideologia libertária e pela prática da Soma. O grupo recebe, então, material organizado que deverá auxiliá-lo no entendimento e na compreensão dos mecanismos atuais de seu processo.

Nos quatro encontros mensais, os temas neles trabalhados buscam uma correlação entre si. Ao longo do processo, estas várias sessões irão fornecer peças de um “quebra-cabeça” que cada membro do grupo irá montar com auxílio do terapeuta e dos outros membros do grupo. Este panorama que surge a partir desta montagem lhe mostra as características e conflitos sociais ali vividos. São informações importantes que auxiliam cada participante a ter uma melhor clareza de seu funcionamento emocional-psicológico, nos planos individual e coletivo, e em nível ético e político.

Durante o período de terapia, são realizadas três viagens a regiões onde a natureza esteja bem preservada: são as maratonas de campo, que geralmente ocorrem em Visconde de Mauá (RJ) ou na Chapada Diamantina (BA), onde o grupo permanece por 72 horas em contato direto com a natureza. Trilhas, caminhadas, passeios nos rios e cachoeiras são utilizados como parte do processo da Soma. Busca-se também nas maratonas de campo um aprofundamento na

dinâmica do grupo e uma análise crítica do processo de autogestão desenvolvido por todos.

Para valorizar o caráter libertário da Soma, o grupo se encontra ao menos uma vez por mês sem o terapeuta, para desenvolver sua dinâmica baseada em princípios de autogestão, em que as lideranças são estimuladas a assumirem funções rotativas. São as “reuniões de grupão”, que acontecem apenas entre os membros do grupo. Nestes encontros, o grupo discute, critica e avalia assuntos correlatos ao processo terapêutico coletivo e individual de seus membros. Também são problematizados os eventuais conflitos entre os membros do grupo e o próprio desenvolvimento do processo. Nos impasses, se buscam encaminhamentos pautados no consenso, apesar da importância dos dissensos.

Quando se chega ao fim da bateria de exercícios, por volta do décimo mês, começa a fase final do processo da Soma, chamada de “cadeira quente”. Esta fase é um momento privilegiado na autogestão do grupo, na qual o terapeuta e os demais membros do grupo constroem juntos, no sentido de proporcionar a cada um, o entendimento dos fatores psicológicos, sociais e políticos do comportamento de cada um. A ela funciona dispendo o “cadeirado” e o somaterapeuta posicionados lado a lado e diante do grupo, que sentados em forma de plateia, irá apontar para este membro as principais características percebidas ao longo do processo da Soma.

A cadeira quente se divide em quatro etapas: a fase da *indução* (uma espécie de preparação para início da atividade, em que o “cadeirado” fica de olhos fechados e narra suas sensações naquele momento); a fase das *afirmações* (todos falam o que percebem sobre a pessoa e ela apenas ouve, sem negar ou concordar); a fase das *perguntas* (quando então o “cadeirado” se coloca e confirma ou nega as questões apresentadas segundo seu ponto de vista); e por fim, o *fechamento* (quando o somaterapeuta busca realizar uma síntese do que foi apresentado por todos, inclusive, por quem recebeu as contribuições).

São nas cadeiras quentes onde encontramos o exercício da fraqueza: a coragem de pronunciar-se ao outro, correndo os riscos deste ato. Um acontecimento parrésico, que através do uso da sinceridade não buscamos valorações, julgamentos

ou conselhos, mas a audácia em falar ao outro o que se percebe. Não se trata também de tomar estes depoimentos como verdades, que serão aceitas por quem ouve, mas de construir juntos um certo mapeamento das principais características de cada um operar atitudes e comportamentos, tanto psicológicos, quanto éticos e políticos.

Trabalho realizado com afeto e firmeza, as cadeiras quentes representam o período mais gratificante da Soma, assim como o mais belo e desafiador. Apenas quem passa por sua cadeira quente e dos demais membros do grupo terá condições de compreender e absorver os ganhos da Soma em sua totalidade. Ali objetiva-se – através de uma política da sinceridade – a elaboração de um processo construído coletivamente.

Depois de realizadas as cadeiras quentes de todos os participantes, chega a vez do somaterapeuta. Ele também recebe do grupo as informações percebidas sobre seu trabalho e atitudes durante o desenvolvimento da terapia. Concluída a última cadeira quente, é realizada mais uma maratona de campo e assim termina o processo da Soma. Geralmente um ano após o fim do grupo, ele volta a se reunir para uma avaliação de como está o processo de vida de cada antigo membro.

Durante seu processo, o grupo de Soma é estimulado a trabalhar em autogestão como princípio básico da produção terapêutica. Todos estão implicados na elaboração coletiva da terapia, contribuindo e recebendo apoio uns dos outros. O somaterapeuta serve, neste caso, apenas como um catalisador, fomentando e apoiando o desenvolvimento da dinâmica de grupo. Na prática autogestiva, todos os membros são atores na elaboração de sociabilidades que buscam romper com as práticas hierárquicas e autoritárias. Por isso, se busca a permanente crítica à figura de poder que o somaterapeuta vem a ocupar, procurando evitar a cristalização de sua liderança. Ele deve ser mais um membro do grupo, expondo-se e sendo também alvo de problematizações. Durante o processo do grupo, são também aprofundadas as relações entre os membros, analisados impasses e conflitos, sempre através do uso da sinceridade.

Neste conjunto metodológico composto de debates, experimentações e trabalhos corporais (inclusive com a prática da capoeira angola), cada membro de um grupo é estimulado a produzir suas práticas de liberdade ali dentro e em seu cotidiano. A compreensão dos conflitos emocionais de cada pessoa ocorre junto com a análise crítica das relações de poder, exercidas entre os membros. O processo terapêutico se dá neste entendimento, assim como em seu redimensionamento e nas experiências sociais para além do grupo.

Na elaboração de sua terapia anarquista, Freire busca ir além das práticas conservadoras da psicologia tradicional, vista por ele como práticas hegemônicas, centradas no indivíduo e fortemente impregnadas de valores burgueses. De acordo com Freire, algumas das bases e objetivos das terapias analíticas, baseiam-se em uma concepção da clínica como um saber/fazer universalizado, fundada a partir de uma concepção de sujeito universal e destacado de seu momento histórico e político. Inserida neste contexto, a psicologia corre o risco de circunscrever a clínica como espaço de reprodução e manutenção das práticas de poder e de dominação.

Dessa forma, a ideia de terapia na Soma está atrelada à criação de modos de vida mais libertários e a mudança ética nos diferentes níveis da sociabilidade. O que está em questão mesmo é a invenção de nossas associações, no plano imanente e em um fluxo contínuo. Isso não significa estar apartado da realidade, mas ao contrário, criar situações concretas na prática de uma vida mais livre e menos hierarquizada.

3.9 – A capoeira angola na Somaterapia

Oi zum, zum, zum capoeira mata um

Zum, zum, zum capoeira mata um...

A inclusão da capoeira angola na prática da Somaterapia surge no início da década de 1990. No entanto, podemos afirmar que esta vinculação deriva do

primeiro contato que Roberto Freire teve com o Mestre Pastinha, ainda na década de 1960. Após abandonar o trabalho com a psicanálise e antes de criar a Soma, Freire se dedica ao teatro como vimos, e também ao jornalismo.

Como jornalista da Revista Realidade, Freire publicou a matéria *É dança, é luta, é capoeira* em 1967. Esta reportagem se tornou uma importante referência no estudo da capoeira nas últimas décadas do século XX e talvez tenha sido um dos mais importantes depoimentos de Pastinha. Este encontro entre Roberto Freire e Vicente Ferreira Pastinha, o Mestre Pastinha ocorreu quando o velho mestre já estava quase cego. Ainda assim, ele comandava sua academia no Largo do Pelourinho, em Salvador, Bahia.

Roberto Freire também entrevistou Mestre Bimba, famoso como já mostramos por ter criado a luta regional baiana. Mas o que realmente o impressionou foi a atitude humana de Pastinha, com seu jeito simples e poético, ao mostrar como o ensinamento da angola é uma atitude de vida. Como sabemos, Mestre Pastinha se tornou o mais lendário e o mais importante defensor da capoeira angola no Brasil depois do surgimento da regional.

Tempos depois deste primeiro contato com Pastinha, no ano de 1977, quando já desenvolvia sua técnica terapêutica, Freire pratica a capoeira com o Mestre Almir das Areias, em São Paulo. Sua intenção, neste momento, já era a de incluir em seu método a prática da capoeira como elemento acessório ao processo. Porém, logo abandona a prática da capoeira por motivos de saúde, e a pesquisa dentro dos grupos de Soma sofre então uma interrupção. É apenas no início dos anos de 1990 que a Somaterapia²⁷ volta a trabalhar com a prática da capoeira em seus grupos.

²⁷ Em 1989, Roberto Freire se afasta de cerca de quinze somaterapeutas que compunham o então chamado Grupo Experimental. O motivo da separação se deu justamente pela proposta por parte de Freire de incluir na prática da Soma a capoeira angola. Como ele já não podia fazer a capoeira sugeriu, então, que seus assistentes iniciassem esta pesquisa, o que não foi aceito e motivou a separação.



Roberto Freire entrevista Mestre Pastinha em Salvador- BA para a Revista Realidade, em 1967. Na reportagem *É dança, é luta, é capoeira* (1967), Pastinha afirma: "Capoeira de Angola só pode ser ensinada sem forçar a naturalidade da pessoa, o negócio é aproveitar os gestos livres e próprios de cada qual. Ninguém luta do meu jeito, mas no deles há toda a sabedoria que aprendi." Foto: David Drew Zingg.

É neste momento, que iniciamos propriamente a pesquisada da capoeira na Soma, através das aulas ministradas pelo Grupo Chapéu de Couro. Conhecido em Recife pela prática da capoeira regional, o *trenel* deste grupo nos informou que "capoeira é uma só", dependia do ritmo do berimbau. Por dois anos praticamos o que depois vínhamos a chamar de "regional lenta", pois os movimentos, as cantigas e, sobretudo a "filosofia do jogo" eram completamente diferentes da angola. Apenas quando tivemos contato com a capoeira angola na Bahia, descobrimos que não a havíamos conhecido angola até então.

Depois disso, entramos em contato direto com a prática da capoeira angola em grupos em Salvador, São Paulo e Rio de Janeiro, cidades onde havia grupos de Soma. Durante mais de vinte anos, experimentamos em nossos corpos os desafios, as superações e os ganhos que esta prática tem nos oferecido. Também, em todos esses anos, acompanhamos as dificuldades e superações das pessoas que se

aproximam da Somaterapia e passam a praticar a capoeira angola por indicação da metodologia que adotamos.

Como ocorre com todos os grupos de Soma, ao longo de um ano, a capoeira angola é trabalhada nas sessões como exercício corporal de original valor. Nestes grupos, podemos destacar dois níveis de observação: um dentro das próprias sessões de terapia, visto que dedicamos alguns encontros à prática da capoeira angola. Nelas, como nas demais sessões, avaliamos criticamente os elementos levantados entre os membros do grupo, utilizando-se agora apenas as questões trazidas em função da capoeiragem.

Nestas sessões, o trabalho com a capoeira angola é permeado por brincadeiras, cantos, movimentos diversos da capoeira como a ginga, golpes de ataques e defesas, etc., e as rodas. Como os demais exercícios corporais, esta etapa dura em torno de uma hora e meia de atividades. Após isso, é feita a leitura do exercício. Este é um espaço privilegiado para problematizar e observar os principais ganhos da utilização da capoeira angola, tanto no que se refere aos resultados observados como na busca de novas formas de utilização. Possibilita ainda, o confronto entre os resultados bioenergéticos com outros campos de pesquisa, como temos mostrado aqui e que envolvem a criatividade, a espontaneidade, o enfrentamento, etc.

A outra dimensão desta investida ocorre por meio dos treinos estimulados a se realizarem paralelamente ao processo terapêutico. Participar de um grupo de capoeira angola é confrontar-se com uma série de desafios como temos apontado ao longo deste trabalho. O aprendizado desta arte-luta leva cada participante ao encontro entre o movimento e a musicalidade, ao desafio de explorar sua criatividade corporal, à superação de medos impregnados no corpo, ao uso da agressividade, etc. Enfim, ao amplo conjunto de condições que a prática da capoeira angola propõe.

Nestes mais de vinte anos de pesquisa, vários capoeiristas egressos da Soma surgiram. Hoje, alguns se tornaram inclusive professores e mestres em diversas cidades brasileiras. Em todo este tempo, mantivemos uma relação de respeito

mútuo e admiração com muitos mestres de grupos consolidados; participamos de rodas e eventos de capoeira sempre que possível. Em outros momentos, a relação com alguns grupos foi conflituosa, por conta do debate anarquista e da crítica contra o autoritarismo, presente em alguns casos.

Seguindo a perspectiva de Wilhem Reich, o uso da capoeira angola dentro dos grupos de Soma busca estabelecer uma relação entre a problemática emocional e seus equivalentes corporais. A procura por um trabalho corporal que tivesse um potencial bioenergético e ao mesmo tempo despertasse a capacidade de enfrentamento no praticante foram os fatores decisivos nesta aproximação. Outros tipos de trabalhos corporais foram pensados, como a *dança-afro* e o *tai chi chuan*, mas descartados, pois apesar de todos apresentarem propriedades bioenergéticas, não traziam o componente do enfrentamento com o outro como a capoeira oferece.

Como temos defendido, a capoeira emerge como processo de luta diante da realidade escravocrata que manteve-se no Brasil por quase quatro séculos. Transformando seus corpos em armas de luta, o africano tornado escravo inventou a capoeira como expressão física de resistência. Vimos também como, em função da importância em mesclar a capoeira em ritual e dança, esta foi a estratégia usada pelos escravos para torná-la ora uma mera brincadeira ora uma luta. Dessa forma, defendemos aqui que além de ser um poderoso exercício com propriedades bioenergéticas, a capoeira também desperta no praticante a disposição de enfrentamento no cotidiano.

Não falamos da luta física, como defesa ou agilidade pessoal, por exemplo. Pensamos a partir da perspectiva reichiana que busca uma íntima relação entre corpo e emoção. Assim, ao prepararmos nossos corpos para a luta, estamos potencialmente nos colocando no mundo a enfrentar emocionalmente com mais força e determinação questões ligadas ao comportamento, valorizando assim, uma postura afirmativa diante da vida.

Acreditamos que disposição de luta é elemento básico para o enfrentamento dos mecanismos de poder que atuam e limitam as práticas de liberdade. Podemos observar como esta disposição de luta numa roda de capoeira angola está

relacionada às nossas atitudes de luta na vida. Desta forma, a roda de capoeira é um treino e um diagnóstico de como estamos lutando e de como estamos demonstrando nossos enfrentamentos no meio social. Além dos efeitos sobre a couraça, o estímulo à criatividade corporal, a ampliação da espontaneidade pelas cantigas e movimentos da capoeira angola, sua prática também incide sobre o uso da agressividade²⁸, tanto no jogo quanto na vida.

Como já vimos, nosso esquema corporal é um reflexo direto de nova vida emocional e vice-versa. Ao prepararmos nossos corpos para a luta, estamos potencialmente investindo também na capacidade de transpor esta mesma condição para a vida cotidiana. Isto ocorre na medida em que a capoeira trabalha na esfera do enfrentamento e da agressividade. E é no uso bem dosado da agressividade que encontramos um importante sentido da potência libertária que a capoeira apresenta.

Assim, a capoeira angola funciona como um equivalente bioenergético, mobilizando as couraças neuromusculares simultaneamente. Age também auxiliando a percepção corporal, através dos distintos elementos de seu universo de movimentos e interação com o outro. Além disso, ela propõe um enfrentamento que estimula o processo de luta nas pessoas. Durante o processo do grupo, o participante da capoeira se depara com os bloqueios e estratégias que usa em seus enfrentamentos e lutas cotidianas. Parte deste estudo é feito a partir das observações que seu corpo mostra na prática da capoeira. Nas reflexões críticas sobre nosso comportamento, a leitura corporal se torna o ponto de partida para avaliarmos como temos nos posicionado diante dos conflitos cotidianos.

Ao utilizar a capoeira angola como dispositivo de luta na afirmação de modos libertários de existir, buscamos perceber, através do uso da leitura corporal, como cada um demonstra seus bloqueios, limites e dificuldades. Como falamos, a leitura corporal não é tomada como uma “verdade” sobre nossos comportamentos,

²⁸ Fayga Ostrower (2010), estudando a importância do uso da agressividade no processo criativo, afirma que: “quando canalizada e elaborada para fins construtivos a agressividade forneceria o potencial criador. Quando frustrada, a energia se converteria em violência, isto é, em destruição. Também cabe mencionar a posição do etólogo Konrad Lorenz que, em seus trabalhos sobre comportamentos animais, concluiu ser a agressividade uma necessidade natural e social, premissa do convívio social.” (OSTROWER, 2010. p.27)

mas como indícios que associada à palavra, possibilita ampliarmos o entendimento sobre nossa forma de atuar no mundo.

Este entendimento sobre a comunicação corporal pode ser feito pelo próprio participante, que, voltando-se para si mesmo, é estimulado a perceber esta relação. Também deve ser feita pelo terapeuta e/ou pelos outros membros do grupo que atentos, contribuem como um espelho social para a percepção de cada um. Ao mesmo tempo em que identifica bloqueios, a ação motora dos movimentos da capoeira angola age nos anéis de couraça, produzindo uma massagem corporal bastante eficiente, que atua em todo o corpo, ativando inclusive vários músculos antes inativos.

Se pensamos a capoeira angola como uma arte-luta que emergiu como instrumento de resistência aos abusos da dominação, sua adoção no âmbito terapêutico está relacionada com a ampliação de nossa potência de luta no presente. Ela é um expediente a mais nas análises de como cada membro na Soma vai elaborando suas práticas de vida livre. Seu uso não é tomado aqui como algo libertador em si, mas como um ingrediente a mais nas possíveis estratégias de luta para inventar existências libertárias.

A capoeira angola com seus golpes e as táticas de jogo que cada um se utiliza no manejo de sua mandinga, assim como todo o universo artístico que compõe seu ritual, propicia um retrato bem peculiar da vida. Os velhos capoeiristas costumam dizer que “a roda da capoeira é a roda da vida”. O que se passa simbolizado durante o jogo, a maneira de atacar e defender que cada pessoa utiliza, mostra as singulares características de cada um ali dentro. O importante é perceber como podemos transpor essa relação do jogo da capoeira para a “roda da vida”, aprendendo a enfrentar os conflitos de poder que agem em nosso dia-a-dia.

Ao praticante da capoeira angola, fatores como o manejo de suas estratégias de luta, de como lida com sua força, seu tamanho e sua agressividade serão, por exemplo, elementos tão importantes quanto seu conhecimento e sua prática na capoeiragem. Esta sabedoria em administrar o “repertório” de movimentos durante o jogo faz com que o capoeirista fique atento a não cair na provocação do outro, no

revide, ou no uso de suas habilidades sobre quem é mais inexperiente. Assim, as características de como cada um age, tornará o capoeirista mais ou menos “entendido” na arte da capoeiragem.

É comum ouvir de angoleiros mais experientes: “é preciso saber cair sorrindo”, numa referência a um golpe de rasteira. Durante um jogo, o capoeirista terá que saber dosar, numa hora como esta, sua ira para não partir para o ataque de forma bruta e descontrolada. É preciso saber estar atento para que a agressividade não seja transformada em violência. Tanto na roda de capoeira quanto na vida, o desafio está situado em perceber como agimos nestas permanentes lutas e nestes incessantes combates.

Durante o processo de um grupo de Soma, não há a intenção em formar capoeiristas. Inclusive, a dedicação necessária ao aprendizado da capoeiragem não se dá de forma homogênea entre os participantes de cada grupo. Ao contrário: enquanto se observa em alguns uma forte identificação com a capoeira – que logo se traduz em entrega plena ao aprendizado e envolvimento com esta arte-luta – em outras pessoas parece que o medo de movimentar o corpo, lidar com os limites e riscos corporais ou expor-se ao aprendizado resultam em fuga da capoeira.

Muitas vezes, estas dificuldades com a prática da capoeira traduz as mesmas dificuldades no enfrentamento das questões cotidianas. O medo da mudança e a própria inércia corporal fazem com que a couraça neuromuscular reaja, produzindo sintomas que vão desde preconceito racial e cultural até sensações físicas de medo de se machucar ou machucar o outro, anunciados através de tremores, taquicardias, tonturas e desequilíbrios. Nesse momento, muitos abandonam a capoeira, alegando não se identificarem, não gostarem, o que muitas vezes é verdade. Mas em muitos outros, está associado a fatores emocionais presentes em outros planos de sua vida.

Roberto Freire via no encontro da capoeira angola com a Soma, uma importante associação que poderia auxiliar na elaboração de práticas libertárias. Mas, como temos defendido, tanto a capoeira angola quanto a Soma não são vistos como vias pavimentadas para a vida livre, mas como instrumentos ou ferramentas:

“Tanto a Soma quanto a capoeira são instrumentos de libertação, podemos utilizá-las, dependendo do tipo de conscientização política que a gente tem. Podemos limitá-la a um trabalho corporal esportivo. A uma sensação de prazer de bem estar, de autossuficiência, de competência. (...) Mas isso não quer dizer que essa liberdade de aumentar nosso prazer de viver, tenha nos transformado numa pessoa libertária. Ninguém será livre, se todos não forem livres. Ninguém poderá estar falando pela liberdade pessoal se não estiver simultaneamente ligado à liberdade social.” (FREIRE, 2009. p. 211)

Por fim, é importante ressaltar outro importante elemento presente na capoeira angola observada nesta pesquisa: a noção de singularidade do jogo de cada um. Na conhecida frase do Mestre Pastinha “cada um é cada um”, encontramos uma particular característica do pensamento libertário, valorizando a diversidade e o singular em cada indivíduo.

A forma de cada pessoa movimentar seu corpo na capoeira, dá a ela uma individualização ao seu jogo. Além dos movimentos, vemos também a singularidade de cada angoleiro nas sequências inusitadas que costuma fazer, pela tonalidade de sua voz durante o canto, como toca o berimbau, enfim, por um conjunto de elementos que serão desenvolvidos ao longo de seu aprendizado. A valorização da diferença no jogo da capoeira angola nos possibilita a observação das peculiaridades de cada um ao se expressar, desenvolvendo sua própria linguagem, sua ginga, sua mandinga, visto que não há jogo igual a outro ou duas pessoas que joguem da mesma maneira.

São estes alguns dos elementos presentes na história, na tradição e na prática da capoeira angola que acreditamos ser de grande valor para ampliar a potência de existir. Não vemos a capoeira angola com uma fórmula mágica, muito menos como um receituário de liberdade. Entendemos seu uso como um instrumento de arte-luta que pode trazer grandes benefícios a quem a pratica. A capoeira angola é um processo de autoconhecimento que não pode ser resumida à atividade físico-corporal. Ela possibilita um redimensionamento do indivíduo a partir de seu reconhecimento corporal, das superações vividas em seu aprendizado e na

dimensão do jogo, sempre experimentadas em situações coletivas. Como dizia Mestre Pastinha: “a capoeira é tudo o que a boca come”.

CAPÍTULO QUATRO

A vida como incessante luta

Olha quebra jereba... **Quebra**
Quebra lá tudo hoje... **Quebra**
Amanhã nada quebra... **Quebra!**

Chegamos ao quarto e último capítulo desta investigação com o propósito de pensar agora as práticas libertárias no presente e em que medida a capoeira angola pode nos auxiliar na elaboração de vidas afirmativas. Nosso eixo de análise terá, portanto, uma perspectiva ético-política e, para tanto, nos valeremos de autores com os quais possamos compor diálogos com as práticas anárquicas. Aqui, buscamos ressaltar na capoeira angola a potência de luta em diferentes contextos como prerrogativa de forjar resistências e contracondutas. Conceber a capoeira angola deste modo e com este propósito, significa pensar a vida como permanente embate, uma luta contínua que nunca cessa.

Ao estabelecer este encontro, queremos trazer à tona a permanente crítica às práticas de dominação e a valorização do singular, comuns aos anarquismos. Isto não significa criar uma “capoeira anarquista”, mas reconhecer o que há de libertário em sua prática para pensar, a partir deste olhar, como podemos estar atentos às nossas próprias práticas de poder, investidas cotidianamente na relação com os outros.

Defendemos a tese de que a capoeira emergiu no contexto da escravidão, quando as práticas de resistência em situações desse tipo são bastante limitadas. Ao contrário das relações de poder, as práticas de dominação, como no caso da escravidão negra, são relações de constrangimento, quando as possibilidades de reação estão no limite de suas possibilidades. No contexto da escravatura, as fugas dos cativos, a lutas dos quilombos e a própria capoeira representam para nós possibilidades encontradas pelos negros para forjar uma certa liberdade,

conquistada no enfrentamento ao autoritarismo, como resultado de combates mais ou menos calculados e em certa medida, bem-sucedidos.

Afirmar a possibilidade de uma luta incessante na vida como afirmação de si, implica em se contrapor cotidianamente às técnicas de sujeição, que vinculam o sujeito a um lugar de agente e reproduzidor de políticas reativas. Isto não significa adotar a noção de resistência no presente circunscrita a uma determinada instituição de poder, seja ele um grupo, um local ou uma classe, mas voltar-se a uma análise do poder e suas práticas.

Ao adotarmos a capoeira angola como elemento indutor de uma prática política pautada na permanente relação entre poder e contrapoder, buscamos conceber seu uso enquanto uma ferramenta, que associada a outras ferramentas, possa auxiliar nas rebeldias no cotidiano. Neste sentido, acreditamos que a disposição de luta que ela oferece, auxiliada pela reserva energética fruto da mobilização das couraças, servem como elementos que potencializam nossas invenções por uma vida livre.

Esta forma de colocar-se no mundo requer uma atuação política na qual uma razão estratégica libertária coloca-se permanentemente contrária a uma razão estratégica autoritária. Assim, estabelece-se não um antagonismo entre mando e sujeição, mas um agonismo entre práticas de liberdade e práticas de poder, implicadas reciprocamente. O enfrentamento agonístico configura-se em permanente embate, sem descanso ou repouso, e fruto de diferentes matizes e gradações. Uma luta sem fim, através da qual se definem os equilíbrios e as dinâmicas de estratégias que caracterizam cada relação em questão.

O conceito de *agonismo* emerge na obra de Michel Foucault no período chamado de *último Foucault*, pouco antes de sua morte. Em *O sujeito e o poder* (1984), ele volta a afirmar que seu trabalho não era o de formular uma teoria sobre o poder, mas compreender suas práticas e sua implicação sobre a produção de subjetividades. Para Foucault, nascemos com uma singularidade somática, e sobre ela incidem as práticas de poder, que produzem modulações e condutas: modos de vida.

Dessa forma, a perspectiva agonística aparece como caminho possível para compreendermos as relações de poder e de resistências, como encontros de permanentes combates ao contrário de relações estáticas formuladas a partir de relações entre autoridade e sujeição. Segundo Castelo Branco (2012), “as lutas contra as variadas formas de fascismo e assujeitamento só podem acontecer num efetivo campo de afrontamentos entre forças distintas, no interior das relações de poder, onde a agonística comparece a todo instante, inclusive no mundo pessoal e subjetivo.” (*in* Verve, 2012. p. 287).

Este conceito é resgatado por Foucault da Grécia clássica, onde os confrontos de ideias e posições ocorriam a partir de uma disputa que não visava a aniquilação do outro. Pelo contrário, a relação com o outro se pautava na elaboração de si a partir de uma ética afirmativa. Ao analisar as práticas de poder na atualidade, o filósofo mostra como a política do cotidiano pode ser vista como um agonismo, em contraposição à maneira hegemônica de fazer política, como acontece na esfera institucional de partidos, parlamentos e governos.

A palavra agonismo vem de *agon*: algo relacionado à luta, no entanto, numa concepção mais ampla que a ideia de agressão, já que não envolve o ato violento em si, mas ao conjunto de estratégias de combate e enfrentamento constante, e que abrangem ação, conciliação, pronúncia, etc. De certa forma, o *agon* tende a pautar todas as relações humanas, entendendo as relações de poder como um confronto infindável e que requer a formulação de diferentes estratégias no dia a dia.

Este deslocamento proposto por Foucault, retirando das análises clássicas sobre o poder a noção de concebê-lo como força repressiva e acomodada em determinado ponto ou lugar, o leva para pensar a relação entre poder e liberdade. Ao mesmo tempo em que o poder produz condutas e cria subjetividades, faz emergir resistências e contracondutas. Assim, Foucault define o exercício do poder como uma prática nas diferentes malhas sociais, que produz um modo de ação sobre os atos dos outros, ou seja, uma forma de governar comportamentos e atitudes, no qual a liberdade é um elemento intrínseco. Eles estão colocados no mesmo contexto e são inseparáveis.

Pensar o poder como algo que está em relação e não em um determinado ponto, significa pensá-lo como algo em confronto. No momento em que esta possibilidade de rivalidade esteja ameaçada ou obtusa, há ausência de práticas de liberdade, e a relação torna-se autoritária ou de dominação.

Ao explicar o poder desta maneira, Foucault aponta para a positividade de seu exercício, analisando e compreendendo a sua mecânica, a partir do modelo estratégico. Além de retirar o poder de uma leitura apenas negativa, Foucault reitera sua mobilidade na condição de uma relação agonística, contínua e incansável de afrontamento das estratégias de criação de modos de liberdade em diferentes planos das sociabilidades. Segundo ainda Castelo Branco (2012), “as lutas de resistências se dão no plano individual e no plano coletivo ou comunitário, e residem na agonística em torno da subtração das coletividades e das individualidades aos procedimentos e técnicas da sociedade de controle.” (*in* Verve, 2012. p. 288).

Ao tomarmos esta perspectiva como via para uma *analítica do presente*, nos interessa defender uma estética capoeirista que intensifique a coragem de luta voltada às invenções de si que se dão em meio aos intermináveis enfrentamentos que geram sujeições e liberações. O que observamos na trajetória da capoeira e de capoeiristas foi a difícil condição, muitas vezes encontrada, no exercício de práticas de liberdade a partir da cultura escravista, da perseguição policial e mesmo nas rígidas hierarquias de grupos. Agora, junto ao atravessamento com as práticas libertárias, buscamos encontrar estratégias que evitem a passagens das práticas de poder para as práticas de dominação, assim como na afirmação de posturas combativas.

As lutas e ações dos anarquismos sempre estiveram interessadas na formulação de práticas políticas no dia a dia, distantes dos sisudos partidos e seus políticos profissionais. Uma luta da vida cotidiana em associações que buscam inventar jeitos livres para amar, criar e produzir. Em acontecimentos históricos ou

atuais, os anarquismos procuram criar sociabilidades sem a égide do Estado, em acontecimentos heterotópicos²⁹ nos quais as liberdades individuais são prioritárias.

Anarquismos, assim mesmo, no plural, já que suas propostas não estão interessadas em verdades universais. Esta estratégia busca dar conta das diferentes maneiras que o anarquismo se apresentou ao longo dos últimos três séculos. Desde denominações mais clássicas, que vão do anarco-comunismo, o anarco-individualismo ou o anarco-sindicalismo, até denominações atuais como pós-anarquismo, encontramos uma série de nomenclaturas para definir distintas formas de ação e intervenção do pensamento libertário.

No entanto, se elas apresentam algumas especificidades, existem princípios comuns a todos estes anarquismos: a crítica radical a qualquer forma de poder centralizado, o respeito às diferenças individuais, a possibilidade da auto-organização, etc. São diferentes possibilidades de elaboração de vidas livres, sem sistematizações rígidas e com alguns pontos convergentes. Suas ideias fundamentais não se refletem numa ideologia homogênea. Por essa razão, existe também uma vasta possibilidade de ação entre as diferentes correntes e práticas libertárias.

Seja qual for a terminologia utilizada pelo anarquismo ao longo de sua história, seus detratores quase sempre o associaram à desordem, à bagunça, ao

²⁹ A noção de heterotopia busca dar conta da efetivação de espaços de liberdade no presente. Contrário à noção clássica de utopia, que nos remete ao futuro distante, no qual lá na frente seremos contemplados por uma vida livre e satisfatória, a heterotopia encarna no aqui e no agora a construção de pactos de autonomia. O conceito de heterotopia emerge pela primeira vez na obra do filósofo Michel Foucault em *As Palavras e as Coisas* (1966), quando é examinado apenas em relação ao discurso e à linguagem. No ano seguinte, em 1967, em artigo de poucas páginas escrito na Tunísia, e posteriormente publicado nos anos de 1980, chamado *Outros Espaços*, Foucault retorna o conceito, agora lhe ampliando o sentido para um referente material. Neste artigo, o autor está interessado em formular um conceito que carregue a ideia de espaços de invenção e resistência no presente. O autor procura com isso, romper o sentido de lugares situados no futuro, como espaço privilegiado a ser atingido. Para Michel Foucault, as heterotopias são “lugares reais, lugares efetivos, lugares que são delineados na própria instituição da sociedade e que são espécies de contraposicionamentos, espécies de utopias efetivamente realizadas nas quais os posicionamentos reais, todos os outros posicionamentos reais que se podem encontrar no interior da cultura estão ao mesmo tempo representados, contestados e invertidos, espécies de lugares que estão fora de todos os lugares, embora eles sejam efetivamente localizáveis” (FOUCAULT, 2003. p. 415). Ou seja, as heterotopias são espécies de utopias possíveis, no sentido em que se constituem como espaços reais, localizáveis e atuais, mas cuja característica é a de serem, constitutivamente, outros espaços.

desgoverno. Colocar o anarquista no lugar do mostro moral foi a maneira utilizada para desqualificar sua radical crítica, que não cessou de direcioná-la tanto às práticas conservadoras da direita, como também ao autoritarismo das organizações da esquerda política. A tradição libertária, ontem e hoje, sofre a virulenta desqualificação quando é apontada como condição pré-política. No entanto, os anarquismos apresentam não apenas uma importante análise do poder na atualidade, como também promoveram acontecimentos e práticas em diferentes períodos da história dos últimos séculos.

Mais que isso: existem, atualmente, numerosos acontecimentos, em diferentes pontos do planeta, onde proliferam experimentos de grupos e associações em que, a condução de seus projetos e vidas das pessoas envolvidas estão a cargo dos próprios atores ali envolvidos, fugindo à regra fatalista que diz não haver jeito de viver e produzir fora dos valores e regras das sociabilidades hierarquizadas. São experimentações que buscam inventar práticas associativas, para além de qualquer noção reformista das sociabilidades hierárquicas. Segundo Passetti (1994), “o anarquismo, como vertente do pensamento político, fundamenta-se na potencialização da liberdade e, por isso mesmo, diferencia-se no âmbito socialista de qualquer posposta intervencionista.” (PASSETTI, 1994. p. 274).

A aproximação entre Michel Foucault e o pensamento libertário ocorre justamente a partir de sua análise do poder, tema presente nas várias formas de concepção do anarquismo. Aqui, buscamos esta aproximação também junto com outros pensadores, para incrementar as possibilidades da ação libertária no presente. A proposta de utilizar a prática da capoeira nos laboratórios sociais da Soma apoia-se, portanto, nestas articulações, a fim de pensar vidas livres e a construção de novos modos de sociabilidade e subjetivação. O anarquismo somático, como já afirmamos, é mais uma forma de apostar no anarquismo, trazendo-o para o cotidiano, implicando nossos corpos e afetos.

4.1 – Práticas de poder e de dominação

Bem-te-vi botou gameleira no chão

Bem-te-vi botou

Gameleira no chão

Ao longo desta investigação, enfatizamos o aparecimento da capoeira no contexto da escravidão, tema que, como sabemos, gera controvérsias. Em sua emergência, a brincadeira, o lúdico e o jogo se mesclavam em luta para forjar rebeldias. Sua presença foi mortal nos incipientes centros urbanos do século XIX, pela disputa de territórios ou na hegemonia de maltas rivais entre si e com a polícia. As lutas dos capoeiras, sejam elas entre gente da mesma extração social ou contra as forças repressoras do Estado, produziram marcas no imaginário popular.

É sempre bom voltar a lembrar do legado africano, amálgama fundamental para esculpir a estética da capoeira. As influências marciais e lúdicas do continente negro foram decisivas para moldar sua prática como a conhecemos até hoje. Aqui, no contexto da escravidão, a diáspora negra transformou o jogo em luta para (re)criar gestualidades e ritmos diferentes, gestados por centenas de homens e mulheres que viram suas vidas serem transformadas sob o manto da dominação.

Ao associar a capoeira angola ao processo terapêutico-pedagógico da Somaterapia, buscamos realçar parte desta tradição rebelde como potência libertária. Ver a capoeira angola como instrumento de luta, capaz de nos auxiliar na elaboração de práticas livres, significa concebê-la como expediente que se opõe às diversas formas de concentração de poder, típicas em relações de dominação. Mesmo com toda a disciplina que muitas vezes domina os grupos de capoeira angola, no passado e no presente, sempre surgem em sua prática experiências que questionam as hierarquias e rebelam-se diante de autoritarismos. Destas insurgências, emergem práticas guerreiras e libertárias.

Dessa forma, a utilização da capoeira angola nos grupos da Soma, junto com as demais ferramentas metodológicas que compõem o processo terapêutico, visam auxiliar os participantes na construção de modos de vida libertários. Para isto, buscamos estabelecer uma análise do poder que atravesse o comportamento de cada um até atingir as relações entre todos dentro do coletivo. Isso não significa a

eliminação destas práticas de poder, mas possibilita o surgimento de sociabilidades que minimizem ou mesmo evitem a cristalização do autoritarismo. Traz ainda o exercício da diferença e a afirmação do singular por parte dos atores ali presentes.

Para ficar mais claro o que queremos afirmar, talvez seja necessário aprofundarmos as diferenças entre as relações de poder e as relações de dominação. A partir da perspectiva foucaultiana, o poder não está localizado em um ponto específico apenas, mas difuso e espalhado por diferentes pontos, nos quais não há dentro ou fora. Também não parte deste ou aquele ponto exclusivo para depois se alastrar e atuar de forma repressiva sobre indivíduos que recebem esta ação passivamente. O que há, para Michel Foucault são práticas ou relações de poder. Segundo ele:

“A ideia de que existe, em um determinado lugar, ou emanando de um determinado ponto, algo que é um poder, me parece baseada em uma análise enganosa e que em todo caso, não dá conta de um número considerável de fenômenos. Na realidade, o poder é um feixe de relações mais ou menos organizado, mais ou menos coordenado (...) de relações. Então o único problema é munir-se de princípios de análise que permitam uma analítica das relações de poder.” (FOUCAULT, 2010. p. 248)

Assim, o poder não é uma coisa em si que possa ser adquirida, absorvida para si e em si mesma. Tampouco pode ser localizada em um ponto apenas, seja ele uma instituição, um grupo ou um sujeito. É apenas e antes de tudo uma relação de forças, que atua entre diferentes atores, e estão cotidianamente em nossas mais diversas ações. Sendo relação, está em movimento, deslocando-se em forma de rede pela malha social.

O que interessa a Foucault é, então, não dizer o que é o poder, mas como ele funciona. Em *Ditos e Escritos – Vol. IV* (1994b), ele se questiona, entre as supostas formas de funcionamento do poder: que sistemas de diferenciação permitem que uns atuem sobre os outros (diferenças jurídicas, econômicas, capacidades cognitivas, etc.); quais os objetivos que buscam (enriquecimento, privilégios, autoridades, etc.); quais as modalidades instrumentais utilizadas (dinheiro,

vigilância, saberes, etc.); quais as formas de institucionalizações são criadas e dão suporte (estruturas jurídicas, regulamentos, burocracia, etc.) e por fim, que tipo de racionalidade está em jogo (tecnologias, econômicas, etc.). Nas suas distintas formas de funcionamento, o poder e suas práticas agem especialmente sobre as condutas, produzindo não um caráter repressivo, mas moldando-as por meio de técnicas de disciplina e controle. Foucault subtrai assim, a característica “negativa” do poder, quando o vê como algo produtivo, que “fabrica” condutas e modos de vida.

Nesta perspectiva, o poder não acaba e não cessa nunca. Toda e qualquer relação é uma relação política, pois o poder está disposto como condição *sine qua non* das relações sociais. Visto assim, o conceito de revolução como caminho que se abre para a liberação perde sua força. Como o poder para Michel Foucault não é visto como totalidade, sua eliminação por completo torna-se uma abstração. No lugar da revolução e seu sentido liberador, o pensador propõe as práticas de liberdade, espalhadas cotidianamente entre polos e espaços capilares de nossas relações.

Aqui há um certo impasse entre as análises *foucaultianas* sobre o poder e de alguns anarquismos, especialmente aqueles que veem o Estado como o grande detentor do poder. Foucault não partiu – como ocorreu em muitos casos do anarquismo clássico – de uma análise do poder de Estado. Já a abolição deste será um dos pontos centrais das lutas anarquistas, quando então faria emergir associações autogestionárias, livres da dominação.

Esta leitura, impregnada de uma visão iluminista, ainda é presente em algumas correntes libertárias. Em muitas outras, as análises do poder como algo que perpassa os diferentes espaços sociais tem produzido aproximações possíveis entre anarquistas e pensadores de tradição pós-metafísica, como é o caso de Michel Foucault.

Em um encontro semelhante, temos as análises de outro pensador da filosofia francesa contemporânea: Michel Onfray. Segundo ele, o ideal revolucionário que investe na derrubada do Estado, por exemplo, perde sentido no

momento de implantação de outro governo. Sua investida vai em direção de um ativismo diário como forma mais potente de fazer política:

“Não creio na revolução, mas na transformação revolucionária do indivíduo. Creio que apenas podemos mudar as coisas individualmente, em torno de nós, e fazer a revolução no nosso próprio cotidiano sem esperar, por exemplo, que o poder de Estado desapareça. Acredito que podemos começar a modificar as coisas nas nossas relações de amor ou amizade com as pessoas com quem trabalhamos e convivemos diariamente.” (ONFRAY, 1999. p. 33)

Esta leitura do poder, na qual se elege a eliminação do Estado como prerrogativa revolucionária privilegiada, vê no Leviatã o grande celeiro do poder. Segundo Newman (2008) – a partir de uma análise do presente –, esta perspectiva de ação pode limitar o pensamento libertário. Segundo autor, localizar em um único ponto o poder e o ver como o grande mal a ser extirpado, produz uma apreciação ressentida, dentro da lógica binária, na qual divide dois lados em questão: de um lado, o opressor a ser combatido; do outro, um oprimido que precisa ser libertado.

Na lógica binária, não importa se for o Estado, o patrão, o senhor ou qualquer outra instância de poder, o que importa é que haja um inimigo de um lado e um sujeito capaz de combatê-lo de outro. Cria-se, assim, uma dimensão maniqueísta de ação política, que divide em dois lados opostos o lugar essencial do poder e o lado essencial da revolta.

Ao eleger o Estado como o *locus* exclusivo de ação política, corre-se o risco de perder de vista as diversas práticas de poder espalhadas por diferentes pontos da malha social. Esta análise leva em conta o poder como algo essencialmente negativo e que deve ser eliminado, considerando-o apenas “maléfico, destrutivo, algo que degrada a plena realização do indivíduo. (...) O poder não emana de instituições como o Estado, pelo contrário, é imanente a toda rede social, através de vários discursos e saberes. Poder nesse sentido é produtivo ao invés de repressivo.” (NEWMAN, 2008. p. 164-166).

Newman (2008) afirma que ao colocar-se nesta dialética de forças, o anarquismo assumiu por alguns períodos uma posição de ressentimento e de uma

rancorosa prática política, comuns, inclusive, nas militâncias marxistas. Esta visão maniqueísta presente no humanismo iluminista do pensamento anarquista clássico opõe o poder político e suas leis feitas pelos homens concentradas na representação do Estado e a sociedade que estaria apta e livre a se auto-organizar em leis mais naturais.

O ressentimento é o predomínio das forças reativas sobre as forças ativas, que prende o ressentido no sentimento de vingança por outro, que supõe ser o responsável por seu estado de sofrimento e angústia. Nietzsche (2004), ao elaborar sua crítica ao ressentimento, defende a moral do senhor contra a moral do escravo, valorizando a moral aristocrática, visto naquele que enfrenta suas lutas e aceita sua condição trágica de vida, como condição imanente. A moral do senhor ou também chamada moral sadia, natural, regida pelos instintos da vida, é propriamente uma ética.

Em *Política do Rebelde – tratado de resistência e insubmissão* (2001), Michel Onfray desenvolve algo que começou a ser formulado em *A Escultura de Si* (1995): uma visão política do anarquismo mais contemporânea, onde “o anárquico está para o anarquista assim como o monarca está para o monarquista.” (ONFRAY, 1995. p.55). Segundo Onfray, as propostas e ações do pensamento anarquista produzidas no século XIX e que marcaram o movimento libertário, especialmente nas obras como as de Mikhail Bakunin e Pierre-Joseph Proudhon, foram fundamentais na crítica ao poder.

No entanto, Michel Onfray (2001) argumenta que as propostas e as ações do pensamento anarquista do século XIX estão vinculadas a uma época e fazem parte de um momento social e político específico. Para Onfray (2001), o pensamento anarquista clássico produziu um conjunto de teorias com inegáveis contribuições nos campos da ética, da política, da sociologia e da economia, mas que não poderiam simplesmente atender às atuais características de complexidade que o capitalismo contemporâneo produz.

Sem descartar estas influências do passado, Onfray (2001) procura atualizar a proposta libertária, seguindo inclusive as contribuições de Michel Foucault e

Gilles Deleuze sobre a sociedade disciplinar e a sociedade de controle, respectivamente. Dessa forma, atuar libertariamente no cotidiano, significa lutar incessantemente diante das mais variadas práticas de poder, inclusive aquelas impregnadas no comportamento. Estas lutas estão para além da luta contra o Estado, mas ramificam-se por intermináveis espaços e situações no dia a dia.

Em sua maneira de pensar o anarquismo no presente, Onfray (2001) valoriza a ação cotidiana em detrimento das formas de atuação das políticas tradicionais, como partidos políticos e a democracia. Também critica a associação exclusiva entre o poder e o Estado como *locus* privilegiado de ação. Ao privilegiar a ação de modo local, produzida no aqui e agora, o filósofo defende um *devoir révolutionnaire* dos indivíduos como uma forma possível de ação libertária no presente.

Para Michel Onfray (2001), a partir dos acontecimentos de Maio de 1968, surgiu uma ruptura epistemológica capaz de dividir, entre o velho e o novo, o homem e o humanismo de um lado e o indivíduo soberano apto a governar-se do outro lado. O surgimento de um ser singular e livre-pensador emerge como elaboração de um incessante movimento de transformação. Segundo Onfray (2001), “a revolução à maneira de golpe de Estado está morta, viva a revolução pelo modo libertário, molecular, para dizê-lo com as palavras de Deleuze e Guatarri.” (ONFRAY, 2001. p.182).

Investindo nesta perspectiva, para Onfray, surge também a necessidade de enfrentar a microfísica do poder local e global, onde se dá o desdobramento do homem e o redobramento do indivíduo para práticas de liberdade na relação com o mundo. Segundo Michel Onfray:

“O anúncio do Deus morto proferido por Nietzsche, o do falecimento do homem feito por Foucault, liberam o terreno para um novo nascimento no qual o humanismo e os direitos do homem desaparecem, pela pura e simples razão de que a figura solicitada pelos votos dos nietzschianos franceses torna caduco o recurso aos aparelhos ideológicos destinados à reciclagem ou à aniquilação dos impulsos e das energias reivindicadoras. Deus celebrado, o homem civilizado não produziria, *realmente*, senão a alienação e a servidão, o

empobrecimento, o enfraquecimento dos indivíduos, seus sacrifícios aos leviatãs multiplicados.” (ONFRAY, 2001. p. 158)

O ideal arcaico de revolução social, entendido através da destruição do Estado ou mesmo pela tomada do poder e da implantação de outro, mesmo que este se afirme como libertário, perde seu sentido. A aposta anarquista que Onfray defende propõe não limita ou torna exclusiva a ação libertária nestes termos. Ao contrário, o que defende é o instante criador, seja na ética ou na política, que possibilite práticas de liberdade do presente.

A proposta terapêutica-pedagógica da Soma e sua vinculação com a prática da capoeira angola apontam para esta mesma direção. A atitude libertária que buscamos exercer deve ocorrer no aqui e agora, nos acontecimentos que produzam relações entre iguais no exercício da diferença, combatendo as hierarquias que fortalecem as práticas de poder, normalmente presentes nas sociabilidades do capitalismo. Para tanto, a valorização do individualismo passa por uma luta agonística contínua na relação com o mundo, produzindo insurgências e insubmissões. O rebelde isolado em sua resistência permanente encontra na associação com o outro a possibilidade de unir forças, aumentar as condições de fazer nossas ideias triunfar: sabotar a máquina.

Pensar uma prática libertária no presente é, portanto, criar maneiras de atuação que vão além da luta revolucionária pela destruição do Estado. O anarquismo que defendemos encontra afinidades entre as ideias de Michel Onfray, que segue as indicações propostas por Foucault, e abrem caminhos possíveis para o “cuidado de si” como investimento político. Invertendo o campo das lutas sociais comuns nos movimentos políticos da esquerda partidária, nossa preocupação volta-se mais para o cotidiano e para as pequenas transformações da vida como acontecimento libertário. Neste sentido, Onfray afirma que: “um pensamento anarquista contemporâneo deve romper com este fetichismo do Estado, pois este só se reduz a uma maquinaria, sem nenhum coeficiente ético, apenas um mecanismo que obedece a ordens que se dão e se transmitem. A contradição entre Estado e liberdade desaparece ao mesmo tempo em que a sociedade de controle substitui a sociedade disciplinar.” (ONFRAY, 2001. p. 171)

As lutas e ações anarquistas adquirem sentido no presente, e não amanhã ou em um futuro distante e pacificado. A utopia que projeta para longe a possibilidade de mais liberdade não afeta nossas forças de transformação. Apenas no aqui e agora podemos forjar atitudes libertárias em situações múltiplas: em nossas famílias, no trabalho, na vida social e em todos os âmbitos onde *um outro* esteja implicado.

Os anarquismos, mesmo localizando o Estado como instância comum a ser superada, a partir da qual emanam forças repressoras contrárias à liberdade das individualidades, nunca deixaram de propor ramificações em suas lutas de vida e na vida. As festas, o teatro, o amor, a educação e muitos outros campos de atuação estiveram na mira de um ativismo libertário em diferentes momentos e lugares.

Assim, um importante aspecto que aqui merece destaque é o nosso papel diante das práticas de poder e de liberdade. Se entendermos que o poder nunca será inteiramente superado, isso não nos faz passivos diante dos fatos. Podemos e devemos agir neste mundo, negociando e articulando práticas de liberdade como forma de intensificá-las e expandi-las, sobretudo quando estas tendem a se condensar e transformarem-se em relações de dominação.

As relações de dominação devem ser distinguidas das relações de poder no momento em que o fluxo contínuo e instável de poder torna-se obstado e congelado. Cristalizadas, as relações de poder tanto deixam de ser móveis, quanto impendem possíveis estratégias que possam modificá-la. Para Foucault (1994), a dominação é tanto uma estrutura global de poder quanto uma situação estratégica, mais ou menos adquirida ou consolidada. E mais: se nas relações de poder há espaço para o exercício da liberdade, nas relações de dominação tal exercício fica fortemente comprometido.

Como vimos, as relações de poder estão permanentemente agindo de forma difusa nos diferentes espaços de sociabilidades. Ao mesmo tempo, elas estão permeadas por práticas de resistências contínuas: onde há poder, há resistência. No entanto, se o poder for da ordem da coerção ou quando se formam hierarquias desiguais, não mais se permitem relações de reciprocidade e as formas de resistências também ficam comprometidas. Formam-se então relações fixas de

domínio. Destas, a libertação é a condição primordial para se pensar em futuras práticas de liberdade. Segundo Foucault (1994):

“Quando um indivíduo ou um grupo social chega a bloquear um campo de relações de poder, a torná-las imóveis e fixas e a impedir qualquer reversibilidade do movimento – por instrumentos que tanto podem ser econômicos quanto políticos ou militares –, estamos diante do que se pode chamar de um estado de dominação. É lógico que em tal estado as práticas de liberdade não existem, existem apenas unilateralmente ou são extremamente restritas e limitadas. (...) A libertação é às vezes a condição política ou histórica para uma prática de liberdade. (...) [ela] abre um campo para novas relações de poder, que devem ser controladas por práticas de liberdade.” (FOUCAULT, 1994a. p. 267)

Este tipo de relação está na base das instituições como o Estado, por exemplo, o que tornam válidas as reflexões libertárias sobre o poder estatal, mesmo e apesar de buscar sua superação. Para Foucault (2010), o Estado torna-se desta forma, a reunião de diferentes relações de poder que tornaram-se enrijecidas. Partem desse tipo de prática as técnicas de governo: os elementos que constituem a governamentalidade como um conjunto de técnicas de gestão das populações e de agentes econômicos. Para Newman (2008), “de acordo com Foucault, o Estado é apenas uma reunião de relações de poder diferentes que desse modo se tornaram congelados. Esta é uma maneira radicalmente diferente de olhar para as instituições como o Estado. (...) [ele] é meramente um efeito das relações de poder que se cristalizaram em relações de dominação.” (NEWMAN, 2008. p. 167)

Nesta lógica, não há distinção entre vida social e poder. As instituições opressivas surgem do mesmo mundo do poder: somos potencialmente cúmplices pelas práticas de dominação, legitimando-as e fazendo-as surgir quando assumimos, portanto, o lugar da servidão. Se as práticas do exercício do poder não se limitam ao âmbito estatal, elas se ramificam em instituições, e em pequenos acontecimentos e suas relações interpessoais, fazendo com que cada um de nós torne-se cúmplices em potencial de sua cristalização.

Uma importante questão que se coloca, então, é como podemos estar atentos à passagem das relações de poder para as relações de dominação? As práticas de dominação, para além daquelas onde são visualizadas mais facilmente, podem ocorrer a qualquer momento e ao nosso lado. Ao lutar contra a dominação, podemos, sem perceber, logo em seguida construir outras formas de dominação. E estas reproduções de dominação não precisam estar apenas na esfera de instituições quaisquer, elas podem ocorrer ao lado, no cotidiano. Na educação dos filhos, na relação entre amantes, em um grupo de capoeira.

O desafio em que nos colocamos nesta investigação é pensar como a prática da capoeira angola nos laboratórios sociais da Somaterapia – dispostos a vivenciar uma dinâmica autogestiva – possa lidar com estas armadilhas, mesmo sabendo do risco que correm em também não estarem ilesas a tais possibilidades. É fundamental estar atento para perceber quando e como as práticas de poder não se transformam em práticas de dominação. O cuidado necessário em evitar a formação de relações de desigualdade e práticas de dominação de uns sobre os outros tem sido, pois, a preocupação de coletivos autogestionários.

Contra a aparente inevitabilidade do *contrato social* (HOBBS, 1991), que nos solicita sacrifício em nome da relação com o outro e da autoridade, encontramos no *bando* (BAY, 2011) uma forma de associação possível para “ventilar” nossas práticas de liberdade. Se no contrato social, para que os indivíduos se agrupem é necessário o princípio de autoridade para domar os “impulsos naturais” que criam conflitos de uns contra outros, o bando é entendido como uma associação de indivíduos que se auto-organizam pela livre associação. As cartografias solitárias de cada um deixam de existir em proveito de um papel pedagógico para o outro: na possibilidade de confederar caminhos comuns desde que não prejudique nenhuma das partes. Segundo Hakim Bey:

“O bando é aberto – não para todos, é claro, mas para um grupo que divide afinidades, os iniciados que juram sobre um laço de amor. O bando não pertence a uma hierarquia maior, ele é parte de um padrão horizontalizado de costumes, parentescos, contratos e alianças, afinidades espirituais, etc.” (BEY, 2011. p. 24)

Se não podemos ter a esperança de superar de uma vez por todas o poder e suas práticas, visto que qualquer superação já é a imposição de um outro regime de poder, podemos e temos a tarefa de lutar para evitar as práticas de dominação. O melhor que podemos fazer é criar formas de vida afirmativas, que possam redimensionar as relações de poder, por meio de uma luta contínua e uma resistência feroz, em práticas associativas menos opressoras e dominantes.

A construção de um modo de vida associativo e não hierárquico acontece no presente, fragmentando a noção de utopia como ideal de futuro promissor. Se no passado a luta dos libertários se dava na expectativa de uma autogestão generalizada, abolindo o Estado e propriedade privada, hoje suas lutas estão para além desses saldos iluministas. A criação de modos de existir anárquicos situa-se na ultrapassagem da exploração e das práticas de dominação. Inventar existências é ir além de resistir ao poder.

Dessa forma, as práticas de dominação podem ser minimizadas e até eliminadas pela criação de formas associativas mais horizontais que produzam rupturas nas hierarquias e centralismos. A existência dos microfascismos exigem microrresistências, no permanente embate diante de forças estatizantes e liberais. No terreno imanente, a ação libertária se define na recusa em pactuar com o canto da sereia que nos seduz em participar da lógica dominante. Ao contrário, as associações libertárias não buscam a ilusão de se colocar fora das práticas de poder, mas criam mecanismos que valorizem o exercício da diferença e da liberdade entre os atores ali envolvidos no exercício ético de vidas afirmativas, distantes de qualquer forma de representação.

É na relação cotidiana e nos diferentes espaços de sociabilidade que estabelecemos os acordos de liberdade. O pacto com o outro não deixa de ser um pacto consigo mesmo. Trata-se de articular um cálculo associativo, tomando o outro por ocasião e não por testemunha. O exercício da diferença em cada um afirma-se na diferença do outro, para criar o *phatos* necessário da relação libertária. Já no século XIX, Mikhail Bakunin denunciava a falácia da fantasia da ditadura do proletariado e seus dirigentes para propor a associação livre generalizada:

“Só sou verdadeiramente livre quando todos os seres humanos que me cercam, homens e mulheres, são igualmente livres. A liberdade dos outros, longe de limitar ou negar minha liberdade, é ao contrário a sua condição necessária e sua confirmação. Eu me torno livre no verdadeiro sentido apenas em virtude da liberdade dos outros, de modo que quanto maior o número de pessoas livres ao meu redor, quanto mais profunda e mais abundante torna-se minha liberdade.” (BAKUNIN, 2002. p. 47-48)

O desafio de lutar pela liberdade junto ao outro se dá no agonismo como contínua e incessante relação. Nesta associação, a disputa para ser livre não ocorre com a destruição do outro, mas pelo contrário, é na legitimação do outro que a existência de cada um se funda. Este desafio situa-se também na lucidez e na certeza que o campo de batalha nunca acaba por completo.

A agonística torna-se a própria arte do encontro, num exercício pelo qual não há descanso para confeccionar nossos pactos de liberdade. Não se trata também de almejar um ponto final, acreditando numa vitória derradeira da liberdade. Na agonística, a prática de liberdade é um movimento permanente. A liberdade nunca é entregue por outro, consentida ou autorizada: o trabalho que o indivíduo deve exercer sobre si é o exercício cotidiano necessário, que tem a forma de um combate a ser sustentado, sem uma vitória a ser conquistada por completo.

4.2 – Cada um é cada um: o *Único*

Sai, sai, Catarina

Oia saia do mar e vem a ver Idalina

Sai, sai, Catarina

Já falamos aqui, a partir de Reich (2001) e La Boétie (2011), como o problema da tirania nos remete ao campo da servidão. Em Reich – que num primeiro momento apoia-se na articulação freudo-marxista para depois rompê-la e aproximar-se do anarquismo –, vimos como sua psicologia de massas evidencia o desejo pela obediência como algo que vai além da questão de classes tal como o marxismo propunha. Para Reich, o indivíduo médio é produto da miséria afetiva e

sexual que se retroalimenta nas famílias e outros espaçamentos sociais que espelham a centralidade do Estado.

La Boétie continua atual nas análises do pensamento político, quando sua crítica dirige-se ao encanto subjetivo que nos vincula ao poder gerando sujeições quase hipnóticas. A questão fundamental é perceber que o exercício do poder não depende da coerção, mas alicerça-se no consentimento daquele que obedece. Ou seja, a servidão é uma condição produzida por quem se coloca neste lugar, voluntariamente; querer sair deste ponto é prerrogativa para destituir o tirano.

O problema da autodominação que La Boétie nos mostra torna-se tema fundamental para uma política radical e é visto com interesse por muitos libertários na medida em que estes questionam os lugares de autoridade e sujeição, encontrados em diversos âmbitos, inclusive na representatividade comuns às democracias. A delegação de poder a um outrem qualquer é entendida pelos anarquismos como prerrogativa para a formação de relações desiguais.

O que está em questão é entender os processos de subjetivação que estão implicados na confecção desses modos de vida. A lógica das relações hierárquicas continua sendo ensinada como caminho inevitável nas práticas sociais. Sejam elas em nível doméstico ou macrosocial, a hierarquia e a obediência seguem firmes nas democracias liberais onde se faz crer no “poder do povo”. Pensar uma política libertária significa nos voltarmos às práticas cotidianas e suas produções de verdades, que exige novas formas de subjetivação. Ou ainda dizendo: como incrementar a invenção de vidas anárquicas que sejam capazes de produzir uma transformação de si, e em certa medida é um abandono de si, uma dessubjetivação.

As práticas anarquistas no presente se afirmam como uma antipolítica, voltadas à ruptura das relações de dominação e na abolição das estruturas de poder da política tradicional, como os partidos e seus políticos, assim como na autoridade centralizadora em instituições como o Tribunal e o Estado. Implica também em ir além das categorias essencialistas que por vezes impregnou as lutas libertárias. Pensar novas formas de subjetivação anárquica significa estarmos atentos aos

mecanismos que nos seduz ao exercício da dominação e da servidão. Ao mesmo tempo, busca investir em construções de vidas afirmativas, guerreiras e insurgentes.

Nas investigações que abordam a filosofia política, as contribuições libertárias têm sido relativamente pouco estudadas, provavelmente pela radical crítica de seus pressupostos ou pela falta de um pensamento mais sistematizado. Tais críticas apontam para a negação e ruptura da ordem social estabelecida, sejam elas no âmbito da família, escola, empresas, etc., até em instituições como Igreja e Estado.

No entanto, afastar as contribuições que o pensamento libertário trouxe ao longo de sua história, especialmente nos séculos XIX e XX, é perder uma vantajosa análise sobre o poder político de singular valor. As ideias e práticas anarquistas estiveram presentes em diversos momentos e com significativa capacidade de mobilização em países da Europa e das Américas. Suas análises, passadas e contemporâneas, são especialmente produtoras quando pensamos sobre as crises que passam as organizações e as sociedades no presente.

Vale lembrar novamente que os anarquismos sempre estiveram atentos às práticas de dominação e buscaram formas associativas que escapassem do autoritarismo, o que torna suas reflexões e ações especialmente favoráveis para uma política radical. Para Souza (2011), aproximar-se da crítica anarquista é ter a capacidade de verificar:

“uma teoria sobre o Poder, uma concepção libertária de organização, a análise das formas de autogestão, os problemas de escala e da complexidade tecnológica da sociedade contemporânea, um entendimento dos mecanismos psicológicos da agressividade e da dominação, as relações de micropoder na família e nos grupos, (...), temas que precisam ser aprofundados a partir de uma perspectiva libertária.” (SOUZA, 2011. p. 75)

Propor o caminho da associação libertária é enfrentar os desafios de inventar uma maneira de estar junto ao outro como experimento de risco. É preciso estar sempre alerta às possibilidades de dominação e controle, no encontro junto ao outro estabelecido sob a forma da experimentação. Como nos diz Foucault (1995): “meu

ponto é que nada é mau, mas tudo é perigoso. Se é perigoso, então nós temos sempre algo a fazer. Então minha posição não leva à apatia, mas a um hiper e pessimista ativismo.” (FOUCAULT, 1995. p. 253). O risco em agir diante das práticas de dominação reside, inclusive, na reprodução de novas práticas, mesmo que haja prudência e interesse em ultrapassá-las.

Ao se contrapor às práticas políticas tradicionais, seus sistemas representativos e à democracia de Estado, a anarquia afasta-se radicalmente do liberalismo. Apesar de ser capturado pelos liberais em algumas passagens recentes, possivelmente por sua crítica antiestatal, o anarquismo passa longe do liberalismo, uma vez que este está apoiado em uma política de segurança que tem na manutenção do Estado a garantia das defesas individuais e da propriedade privada.

Por outro lado, distingue-se também do socialismo por não acreditar ser o Estado o garantidor das igualdades dentro da sociedade. Pelo contrário: os governos historicamente existiram para a manutenção de privilégios e dominação. As experiências socialistas, como as que ocorreram ao longo do século XX, mostraram a impossibilidade de unir Estado e liberdade individual. Hoje, o que assistimos após a derrocada de muitas destas experiências é o triste fim do marxismo e sua concepção estatal ou seu redimensionamento em articulações com o neoliberalismo.

Para Colombo (2001), “o princípio do Estado perpetua a heteronomia do social, sanciona a hierarquia institucional e reproduz a dominação ao infinito.” (p. 45). Esta noção de “princípio de Estado” ao qual se refere o autor dirige-se ao princípio que inclui a dominação e sua articulação comando/obediência como base da concepção política; e a hierarquia como paradigma principal de organização nos diferentes setores sociais. O Leviatã emerge como prerrogativa inevitável para aqueles que creem na barbárie da “natureza humana”. O homem visto como “lobo do homem” e a permanente destruição de todos contra todos alimenta a crença de que o Estado é fundamental em teoria e prática. Ele ocorre a partir do contrato como corpo político, que institucionaliza o poder soberano.

Já a política limítrofe dos anarquismos posiciona-se de forma a defender associações que se fundam na negação tanto no âmbito estatal quanto privado, mas na autogestão. Isto não significa adesão ao princípio *rousseauniano* de que “fora do poder” de Estado, homens e mulheres estarão libertos para uma vida pacificada, uma espécie de “Jardim do Éden” no qual uma “natureza humana” boa poderia emergir. Ao contrário, a anarquia se pauta na luta cotidiana para afirmação de espaços e instantes de liberdade, através de uma resistência rizomática, tanto no terreno individual, quanto coletivo. Uma das principais críticas dos libertários direciona-se justamente ao perigo que a concentração e o exercício de poder cria como prerrogativa para a formação de relações desiguais.

O investimento libertário ocorre em associações pontuais, renováveis e capazes de ser rescindidas a qualquer momento, mas sempre formuladas em espaçamentos distantes do grande poder. São práticas de resistências construídas a partir de formas de viver, amar e produzir que criam rupturas nas formas tradicionais de ação política. Elas reivindicam e inventam outras práticas de resistências, que evitem o risco em alimentar o fetiche participativo, como nos diz Salete Oliveira (2002):

“A pulverização de resistências entrelaçadas no jogo de maioria e minoria, avolumadas no rebanho participativo, não arranham nem de longe o Estado e as diversas instituições de controle, pois quando se universalizam modelos ideais de comportamento envereda-se na retórica que faz parte do jogo dos indignados. Para além da indignação existe o quê? Parece que se a procura da resposta se dirigir ao campo restrito da indignação, o que encontramos são corpos sadios para o Estado à espera do Estado para seus corpos sãos, e isto já não é outra coisa senão a vontade de nada.” (SALETE, 2002. p. 210)

A contestação radical dos anarquismos ao jogo participativo requer uma atitude cotidiana de afirmação, uma coragem para subverter a lógica da vida assentada nas normatizações. Nada de revolução nacional ou planetária, mas de momentos que escapam aos modelos dominantes. As transformações ocorrem em torno de cada um, em acontecimentos que integram pessoas com interesses comuns

e capazes de produzir microfissuras nos microfascismos disseminados de forma capilar. Nada também de desejar um Estado melhor, uma sociedade pacificada ou um futuro feliz. Nas pequenas guerras da vida, a luta libertária se afirma como combate incessante.

Para Edson Passetti (2003), “o anarquismo é antes de tudo uma pedagogia.” (p. 234), uma prática de vida que se ramifica pelas relações sociais desestabilizando práticas de dominação e fazendo emergir invenções no amor, no trabalho e nas amizades. E continua dizendo que “sua preocupação principal encontra-se em dissolver as relações de soberania centralizada que funcionam de baixo para cima e de cima para baixo, como sendo a constante do poder. A reflexão acerca do poder não deduzido do Estado é deslocada para o âmbito de uma reversão das relações de poder em função da liberdade, o que será a tônica em todo o anarquismo (...).” (Idem, 2003. p 234).

Assim, a anarquia não está interessada na tomada do poder de Estado, na formação de partidos, nem nas demais estratégias tornada “natural” da grande política. Também não almeja a criação de uma sociedade anarquista, visto que sua efetivação já produziria uma contradição em si mesmo. Mas busca formular sociabilidades ancoradas no presente, responsáveis por estabelecer espaços transitórios mais ou menos livres. Seu foco está em conceber práticas que invistam na auto-organização e na valorização radical do singular como elementos para a confecção de vidas livres. Todas estas estratégias, que não são atingidas pelas vias parlamentares, sejam elas pertencentes à ultrapassada divisão entre esquerda ou direita, ancoram-se nas formulações entre as práticas de poder e as práticas de liberdade.

Procuramos aqui trazer à tona as vantagens que as análises libertárias e suas práticas associativas pautadas na ruptura do centralismo e da hierarquia como contraponto ao modo de vida do capitalismo. No desenvolvimento da Somaterapia, o pensamento anarquista cria um enlace, através do qual os demais pressupostos teóricos encontram-se articulados, para elaborar um processo pedagógico-terapêutico, cujos objetivos apontam para um viés ético-político.

Quando associamos a prática da capoeira angola ao processo da Soma, nos interessa ampliar a potência libertária de sua proposta, agora com a contribuição desta arte-luta de singular valor. A trajetória histórica da capoeira no contexto da escravidão – prática legitimada por leis e acordos comerciais – nos mostra como homens e mulheres lutaram diante da dominação. O sentido de luta no presente ancora-se no incessante combate por práticas libertárias, que englobam processos de libertação, liberação e liberdade.

Se apontamos para uma política de afirmação, buscamos estratégias que fortaleçam nossas lutas para atuar contra, inclusive, no que existe de Estado em nós, inculcado como modo de vida. A prática da capoeira angola acompanhada de uma análise crítica de nossas práticas de poder, nos parece ser uma dessas estratégias. Estratégias que são solitárias, ao menos num primeiro momento. Podemos e devemos confederar lutas comuns desde que elas sejam encarnadas em acordo entre todos, e que em última instância, seja favorável para cada um. Apenas o *Eu* pode saber o sentido da luta, da rota e da cartografia necessária a ser utilizada.

Neste sentido, estabelecemos o encontro entre o *capoeira* e o *único*, como figura singular capaz de criar seu próprio estilo de jogo. Já nos referimos a uma conhecida expressão que Mestre Pastinha dizia: *cada um é cada um*. As estratégias utilizadas por cada capoeira será a expressão mais genuína de sua singularidade, não podendo ser reproduzida ou tomada como modelo. Cada *capoeira* terá seu repertório de movimentos e sua mandinga refletirá os caminhos pelos quais utilizará para estabelecer um bom encontro com o outro jogador.

A partir de agora, adotaremos a expressão o *capoeira* para se referir ao praticante da capoeira angola, também conhecido como *angoleiro*. Dessa forma, ora adotaremos a expressão o *capoeira*, ora o *angoleiro*, representando sinônimos entre si, para realçar a singularidade daquele que forja seu próprio estilo de jogo. Buscaremos ainda, tomar esta relação entre o *capoeira* e o *único*, para pensar como cada um pode ser capaz de elaborar a passagem de suas mandingas para a vida, construindo percursos e táticas para lidar com as práticas de poder e assujeitamento. Mais do que a capoeira angola e seu aprendizado, pensamos naquele que se utiliza

desta arte-luta para confeccionar sua própria trajetória ética e estética, dentro e fora da roda: no *atelier* existencial do cotidiano.

O *capoeira*, encarnando sua mandinga e malandragem nos diferentes encontros por onde passa, torna-se condutor de si mesmo na medida em que confecciona seu percurso singular nas artimanhas da vida. Seu sentido estético extrai da realidade os elementos necessários para elaborar sua diferenciação. O *capoeira* como o *único* é um artista na arte de elaborar suas próprias cartografias: o impulso, o percurso e o resultado.

O conceito de *único* tal como utilizamos aqui emerge da obra de Max Stirner, *O Único e Sua Propriedade* (2004). Pseudônimo de Johann Kaspar Schmidt, o filósofo alemão e sua obra passaram quase despercebidos, até ser recuperado e disseminado para fora da Alemanha pelo poeta anarquista escocês John Henry Mackay (1864-1933) na virada do século dezenove. Contemporâneo de Friedrich Nietzsche, supostamente influenciou sua filosofia à marteladas, assim como a de Michel Foucault, Gilles Deleuze e a arte de Marcel Duchamp. É considerado como aquele que anarquizou os anarquismos (PASSETTI, 2003) por sua postura anti-humanista que ultrapassa qualquer noção de transcendência de sociedade até romper com a crença no homem e suas representações. A radicalidade de seu pensamento está em abalar com os universalismos em torno da noção de *Nós* para propor o *Único*.

A atualidade do pensamento de Stirner para uma política radical situa-se no alcance que sua filosofia atinge ao combater a ideia da autodominação voluntária. Para ele, é fundamental que o indivíduo se livre das noções essencialistas tais como o homem, a natureza, a sociedade, etc. e assuma sua dimensão estritamente singular: a singularidade-do-próprio. Segundo Stirner (2004): “*eu* sou tudo para mim e tudo o que faço é por minha causa.” (p. 132). E continua: “a singularidade-do-próprio *criou* uma nova *liberdade*, porque a singularidade-do-próprio é a criadora de tudo, do mesmo modo que já há muito tempo que a genialidade (uma forma própria de singularidade), que é sempre originalidade, é vista como criadora de novas produções de significado universal.” (Idem, p. 133).

A defesa da singularidade-do-próprio no pensamento stirneriano faz emergir uma anarquia visceral que denuncia e confronta o Estado, a transcendência e a metafísica, para propor uma permanente guerra de conquista e apropriação das forças individuais. O *Único* é entendido por Stirner para além da pessoa ou do indivíduo, mas na concepção mais radical do individualismo: o egoísta. Sua filosofia radical do Eu, situa-se na antítese da tradição do socialismo, e em certa medida em valores presentes nos movimentos libertários como a cooperação, a solidariedade e o apoio mútuo.

A recusa ao Estado anda acompanhada pela recusa radical ao vínculo gregário tomado como inerente à condição humana. Se a crítica stirneriana ao Estado como fonte de dominação e antítese do *Único* – uma espécie de anti-indivíduo – o aproxima das críticas anarquistas, não significa que a defesa da sociedade, como em muitos momentos ocorreu entre libertários, esteja também presente no pensamento stirneriano. Para ele, o *Único* não carrega consigo a condição de um “ser político por natureza” no sentido estatal, muito menos um “ser social por natureza”. A noção de sociedade, assim como a de povo, é vista por Stirner como abstrações que fazem desaparecer a singularidade-do-próprio. “A liberdade *do povo* não é a *minha* liberdade!” (STIRNER, 2004. p. 170).

Seu desprezo por qualquer vínculo humano que se afirme como social *a priori*, o faz ser visto com certo distanciamento por muitos libertários, especialmente aqueles de tradição humanista. No entanto, Stirner passou a ser considerado um dos principais expoentes do anarco-individualismo, e seu pensamento filosófico e político tornaram-se fundamentais na defesa e exercício da individualidade.

Sua abordagem é direcionada a uma emancipação feroz de qualquer servidão voluntária. O contrato que o *Único* assume é consigo mesmo para guerrear contra os laços que alienam, em combates que visam à absoluta apropriação de si. Por isso sua recusa com a noção de sociedade e mais ainda de Estado, a partir das quais formulam-se os contratos que geram servidão e escravidão.

Para Stirner, a defesa do Eu se coloca como radical atitude que recusa qualquer tratado que deixe de lado a primazia do individual, especialmente nos casos dos altruísmos. Nada deve servir mais ou em primeiro lugar que ao Eu próprio, especialmente em se tratando de abstrações construídas pelas Igrejas, Estados e sociedades. Diz Stirner: “esse não é o *meu* mundo. O que eu faço nunca é *humana in abstracto*, mas sempre *próprio*, ou seja, a *minha* ação humana é diferente de todas as outras ações humanas, e só essa diferença lhe confere o caráter de ação real e minha. O seu lado humano é uma abstração, e, como tal, espírito, isto é, essência abstrata.” (STIRNER, 2004. p. 144).

O Eu stirneriano é o mais concreto eu, no aqui e no agora. Na mais pura imanência, sua relação com o presente ocorre no encontro com o diverso, apreendido no caos, na desordem e na efervescência: o real é um fluxo em ebulição. Assim, qualquer ordem de transcendência, idealismo ou essência no pensamento de Stirner é atacada pela crítica ao cultivo das abstrações de um mundo que se manifesta em alienações. A afirmação de si é seu bem mais valioso e a alienação seu mais temido risco.

Ao afirmar que sua causa é a causa do nada, Stirner diz que para além do Eu, nada é mais importante: o Eu se basta a si mesmo. Isto não significa a renúncia da vida, pelo contrário. Apenas põe em primazia que sua causa deve exclusivamente interessar a si próprio. Para isso, encarna a figura do guerreiro, preocupado em preservar sua independência diante dos laços gregários que seduzem para uma vida dócil e apaziguada. Diz Stirner (2002): “ninguém pode mandar nas *minhas* ações, ninguém pode querer impor este ou aquele modo de agir através de uma lei que me obriga. (...) [ninguém] faz de sua razão ou desrazão a minha regra de conduta.” (p. 155).

O *Único* recusa a ideia de um criador ou condutor de existências, assumindo para si a tarefa de ser criador e criatura do próprio mundo. Dessa forma, não nos parece que Stirner esteja interessado em formular um princípio normativo a partir da noção de egoísmo. Não teria sentido também, pensar em condutas universais, essência, nem mesmo modelos. O *Meu* egoísmo é só meu, *Minha* obrigação egoísta

é minha. Se outros podem e querem exercer seus próprios egoísmos, melhor para *Eles*, já que devem saber o que fazem.

Em *O Único e sua Propriedade* (2004), obra central de Max Stirner, o autor defende a necessidade de ser proprietário de si mesmo. A ideia de tornar-se proprietário em seu pensamento está atrelada à noção de possuir-se a si mesmo e não ser de mais ninguém. Nunca ser tutelado, governado, educado para dependência ou servidão: o Eu governa sua existência de forma guerreira. Para tal, ter a capacidade de apropriar-se significa lutar com todos os meios disponíveis para isso, desde a força física até a inteligência e capacidade de negociar. Stirner vê a vida como uma sucessão de pequenas guerras, em permanentes embates em buscas de conquistas e apropriações de si. Diz Stirner (2004):

“Eu asseguro a minha liberdade em relação ao mundo na medida em que me apropriro do mundo, isto é, o ‘conquisto e dele tomo posse’, fazendo valer qualquer poder, o da persuasão, o do pedido, o da exigência categórica, mesmo o da hipocrisia, do engano, etc.; porque os meios que para tal uso se orientam por aquilo que sou. Se sou fraco, tenho apenas fracos meios, como os feridos, que, no entanto, são suficientes para se apropriarem de uma boa fatia do mundo. O engano, a hipocrisia, a mentira, apesar de tudo, parecem piores do que realmente são. Quem é que não enganaria a polícia, a lei? (...) Eu renuncio a minha singularidade própria quando – perante o outro – renuncio a mim mesmo, ou cedo, desisto, me submeto, portanto por *dedicação, submissão*.” (STIRNER, 2004. p. 134)

A luta incessante que aparece na relação entre o Eu e o mundo é propriamente um agonismo. Neste combate, a defesa da individualidade é a defesa de propriedade de si mesmo, de sua existência na relação direta com a realidade: o Eu-próprio. Aqui, a noção de liberdade passa ao lado da emancipação do povo, uma abstração que segundo Stirner não leva em conta a individualidade. Esta sim é o que motiva a luta e o sentido de emancipação.

Seu pensamento nos leva para a instigante questão sobre o que há de singular em nós e como lutar em defesa do *Único* como condição existencial. Mesmo com todo espanto provocado nas sociedades burguesas e moralizadoras

com relação à ideia do egoísta, sua filosofia está pautada na potente defesa da singularidade, muitas vezes dissolvida na legião de rebanhos. Priorizando o seu ego, o *Único* está simplesmente priorizando a sua razão por sobre a razão dos terceiros, mas não necessariamente ignorando o ego dos outros.

Muitas das regras de conduta na sociedade acabaram por definir o egoísmo como uma característica negativa. No entanto, as contribuições de Stirner lançam uma importante luz sobre as possibilidades de pensar uma política libertária e o problema da servidão, na medida em que torna primária qualquer sentido de liberdade a partir do *Único*.

Se Max Stirner aponta sua crítica para a defesa radical do Eu, isto não significa que não haja possibilidades coletivas em seu pensamento. Ao defender o *Único* como *egoísta*, voltado para a sua causa singular, Stirner defende a ideia de uma *associação entre egoístas*, nas quais, os *Únicos* ali envolvidos possam unir forças em interesses comuns. Dessa forma, nosso intercessor aponta para uma política radical que rompe o sentido clássico de coletivo, muitas vezes pautado no interesse da maioria sobre a minoria, ou mesmo fundado a partir de verdades metafísicas. Segundo Díaz (2002), ao referir-se a único stineriano e seus processos associativos, no diz que “a intersubjetividade é a base da subjetividade. O Eu não somente não ignora o tu, porque não é sujeito associal ou insociável, mas que, ademais, reivindica firmemente – face a qualquer modalidade de solipsismo – o caráter dialógico contido em toda e qualquer ênfase do Eu.” (DÍAZ, 2002. p. 27).

A questão da autolibertação em Stirner encontra, portanto, na associação entre egoístas a possibilidade de fissuras nas políticas de rebanho, apoiadas na servidão voluntária e em acordos coletivos que minimizam o papel do individual. Nas associações entre egoístas, os pactos firmados visam fortalecer a todos, sem a necessidade da autoridade, da hierarquia ou muito menos em um sentido humanitário de amor ao próximo. O *Único* associa-se para aumentar sua potência, fazer acontecer interesses próprios, que configurados a outros interesses, fazem triunfar acordos comuns.

Assim, seria ingênuo afirmar que Stirner nega a possibilidade de práticas de sociabilidade. O que acontece, é que seu pensamento defende uma outra lógica de associação, na qual a defesa radical da singularidade de cada um seja defendida de todas as formas por aqueles atores envolvidos na relação. Em certa medida, Stirner procura romper com a dicotomia indivíduo-sociedade, para propor a associação entre egoístas, através da qual o problema da autodomação esteja permanentemente em pauta.

Assim, não se trata de beneficiar-se na aniquilação do outro. É preciso estabelecer um cálculo aritmético entre as partes; uma justa medida que produza um máximo de benefícios para um e para todos. Segundo Edson Passetti (2003), uma associação de egoístas “difere da comunidade que se baseia na família hierarquizada, no direito e no castigo, como sublinharam todos os anarquismos. Não é, também, Estado, pois este é extensão da família (pai do povo, mãe do povo, filhos do povo), instituído por meio de um regime de dependência mútua com a sociedade.” (p. 257).

Mesmo em instantes nos quais o egoísta tenha uma atitude altruísta, eles serão pautados por algum interesse próprio. Para além da divisão binária entre bom e mau como valor universal, serão bons ao *Único*, aqueles encontros direcionados à sua autossatisfação. Por outro lado, será ruim no momento em que algo se dirige em sentido contrário ao Eu. A ética stirneriana será, portanto, sempre pautada no que aumenta a potência do *Único*. Jamais o contrário. Ela afirma-se na negação das moralidades universais, para basear-se na experiência: contra a ideia de homem abstrato, o *Único* como acontecimento. Para Díaz (2002), “o meu egoísmo só é meu, não é um princípio normativo e relacionante, não se trata de uma entidade suprapessoal e definitiva. Minha obrigação egoísta é minha. Se os outros têm também este código moral, melhor para eles. Eles sabem o que fazem.” (p. 50-51).

Em Stirner, a emancipação política não está atrelada a uma emancipação humana, pois esta seria apenas um aperfeiçoamento do humanismo. Dessa forma, *Meu poder* é contrário aos direitos dos homens, visto que o direito encarna o espírito da sociedade, acima ou distante do *Único*. O direito para Stirner está

associado a tudo que diz respeito ao *Eu*, que rompe os universalismos para propor o singular. Um direito pautado no *homem* abstrato torna-se uma moralidade incompatível com o egoísmo, porque não leva em conta o *Eu*. Segundo ele,

“Sou *eu* quem decide se uma coisa é *justa em mim; fora* de mim, não há direito ou justiça. Se uma coisa for *justa para mim*, é justa. É possível que não seja ainda a coisa justa para os outros: mas esse é problema deles, não meu – eles que se defendam. Mesmo que alguma coisa não seja justa para o mundo inteiro, se for justa para mim, isto é, se eu a quiser, o mundo não me interessa em nada. É assim que age aquele que sabe fazer um juízo *de si*, cada um na medida em que é egoísta, porque a força vem antes do direito, e de fato... de pleno direito.” (STIRNER, 2004. p. 152)

Díaz (2002) acredita que “o egoísmo de Stirner reduz-se a um utilitarismo forte, um utilitarismo extremo e confessado sem pudor algum, no qual desaparece toda a perspectiva de gratuidade. (...) Também poderia denominar-se hedonismo extremo porque o Único é aquele a quem seu poder e sua propriedade lhe produzem prazer e gozo.” (DÍAZ, 2002. p. 38). A agonística entre egoístas envolve aqueles que buscam afirmar suas vidas, romper com os saldos humanistas para tornarem-se capazes de si mesmo, para si mesmo e em nome de si mesmo. Dessa forma, Stirner rompe com a ideia de uma moralidade universal, incompatível com o egoísmo, pois não pertence ao *Eu*, mas ao *Homem* abstrato.

Dessa forma, a associação é um espaço possível que possibilita o exercício das diferenças e afirmação do singular. Ela está fundamentada na busca pela superação das relações de servidão, já que não se buscam hierarquias, transcendências ou valores universais, mas encontros pontuais e ocasionais movidos por interesses próprios e imanentes. É na associação que cada um pode forjar suas práticas de liberdade, numa elaboração individual e coletiva. A associação é entendida como um espaço composto por egoístas que será continuamente renovada pelo apoio de todos os atores e por meio de um ato de vontade.

Max Stirner nos alerta que o Estado é como um organismo vivo que impossibilita a existência do *Único*. Ele busca na etimologia da palavra seu real significado. Em alemão, significa *Staat*, que por sua vez, vem do latim *Stare*: um estado de coisas estático, estereotipado, essencializado e assentado no conjunto de normatizações e relações de dominação. O Eu e o Estado estão em direções diametralmente opostas. Em seu lugar, Stirner propõe a associações entre egoístas: “a diferença entre Estado e associação é bastante significativa. Aquele é um inimigo e destruidor da *singularidade-própria*, esta é filha e mártir dela, aquele é um espírito que quer ser adorado em espírito e verdade, esta é obra minha, *produto meu*.” (STIRNER, 2004. p. 242).

Para a criação de associações entre egoístas, o autor valoriza o papel autoral de cada um diante das práticas livres que se desdobram em encontros coletivos. Esta forma de conceber a existência em grupos traz uma potente SIM diante dos fatos, uma afirmação categórica na confecção de nossos projetos de vida. Nestes espaços pontuais, espaços de liberdade e de comunidades nômades, são construídos pactos que venham a garantir pequenas transformações, integradas entre indivíduos escolhidos para participar destas experiências.

Tal afirmação guerreira diante da vida nos faz pensar no *capoeira* como aquele capaz de imprimir seus próprios percursos na elaboração de suas práticas de liberdade. Para tanto, se utilizará de táticas e artimanhas que possam compor nas rodas da vida, encontros capazes de aumentar a potência de luta e de ação. *Eu* proponho, o *Outro* dispõe ou então o *Outro* propõe, *Eu* disponho. O bom “diálogo”, assim como deve ocorrer no jogo da capoeira angola, será também importante nos encontros da vida. Associar-se com parceiros para compor acontecimentos que nos fortaleçam ou que possam servir para enfrentamentos comuns. O princípio das afinidades eletivas se orienta em direção aos encontros que produzem mais e melhores satisfações, nunca em sentido universal ou na busca de uma identidade, mesmo sendo ela dita libertária.

Em uma aproximação possível com a noção de associação entre egoístas, encontramos no anarquismo de Hakim Bey (2011) as zonas autônomas temporárias

ou TAZs. Elas ocorrem como espaços e acontecimentos transitórios, capazes de estabelecer associações nas quais o exercício das práticas de liberdade provoquem rachaduras nas práticas de dominação. Segundo ele, uma zona autônoma temporária se dá na confecção de um grupo, um bando ou uma coagulação voluntária de pessoas afins e não hierarquizadas, que podem maximizar a liberdade entre todos, mesmo na sociedade atual. Podemos dizer ainda que é uma forma associativa para o incremento de atividades comuns a todos, sem comando de hierarquias rígidas e fixas. Segundo Bey,

“Estamos nós, que vivemos no presente, condenados a nunca experimentar a autonomia, nunca pisarmos, nem que seja por um momento sequer, num pedaço de terra governado apenas pela liberdade? (...) Devemos esperar até que o mundo inteiro seja livre do controle político para que pelo menos um de nós possa afirmar que sabe o que é ser livre? (...) Dizer ‘só serei livre quando todos os seres humanos (ou todas as criaturas sensíveis) forem livres’, é simplesmente enfiar-se numa espécie de estupor de nirvana, abdicar de nossa própria humanidade, definirmo-nos como fracassados.” (BEY, 2011.p 13)

Encontramos na TAZ a valorização de fazer do agora os instantes de liberdade. Vemos também a crítica da revolução como caminho para a construção futura de uma sociedade libertária. Bey (2011) sugere que as revoluções normalmente são seguidas da implantação de um novo regime de poder, quando o Estado retorna, mesmo estando este disposto a criar algo diferente daquele deposto. Nestas ocasiões, o ideal e sonho se tornam traídos. Em contrapartida à noção de revolução, Bey (2011) valoriza o momento do *levante*: instante de revolta contra as práticas de dominação, que “representa uma possibilidade muito mais interessante, do ponto de vista de uma psicologia de libertação, do que as ‘bem-sucedidas’ revoluções burguesas, comunistas, fascistas, etc.” (BEY, 2011. p. 21).

Em vez de desejar e valorizar a via revolucionária, o autor insiste em defender os contínuos levantes como táticas de guerrilha no contemporâneo. As TAZs seriam, dessa forma, criações de espaços nas rachaduras de uma época em

que o Estado e o capital caminham juntos, em todos os lugares e em todos os momentos, tornando capital a própria vida.

A existência de uma TAZ se propõe a uma intensificação da vida cotidiana, em locais concretos e relações imanentes. Também não pretende durar para sempre, mas pelo tempo que o projeto for de interesse e satisfizer a todos. A TAZ é a própria criação de práticas de liberdade, mesmo não existindo possibilidades de liberdade na sociedade de controle. Ela é, portanto, a existência de relações anárquicas no aqui e agora. Em vez de esperar A Revolução, há que se pensar na “revolução de todo dia”.

Únicos associados em zonas autônomas temporárias são capazes de produzir experiências limítrofes, nas quais a noção de sujeito e sua fundação são lançadas à própria dissolução. Nesta dessubjetivação, cada *Único* se transforma naquilo que é, abolindo a noção de conduta universal, tutelas e governos de uns sobre outros. A ruptura com a noção de verdade será talvez o mais radical acontecimento anárquico, vivido no limite da intensidade que a associação não hierarquizada propõe.

Para fugir da lógica da identidade e da tradição tomada como verdade, muitas vezes presente na capoeira angola, o *angoleiro* como *Único* busca perder sua própria identidade como condição de uma transformação de si. Será a partir de sua inscrição no mundo, através de experiências próprias, que farão emergir encontros, possibilidades de invenção de novos EUs, numa (re)criação constante.

O *capoeira* como *Único* encarna a revolta, que não teme nem deuses nem senhores. Também não está interessado em se empenhar acima de suas forças e de seus meios. Passa distante de qualquer sentimento heroico, a fim de conhecer seus limites e visar o realizável apenas para si. Sua energia dirige-se em produzir alegrias oferecidas pela existência na medida em que aumentem a potência de seu ser. Enfim, o *capoeira* como *Único* luta para afirmar sua capacidade de desfrutar de si como um ser pleno consigo mesmo, com o mundo e com os outros.

Chegamos ao ponto onde estas práticas de liberdade nos convocam a pensar em uma ética libertária. Ou seja, como estabelecer um pacto com o outro na justa medida para conjugar liberdades? Que ética é possível pensar o anarquismo na

atualidade? Como estabelecer estes espaços e as condições de criar relações baseadas na defesa do *Único* e no exercício da diferença?

Na formulação desses espaços, a ética libertária irá buscar um permanente/contínuo arranjo de liberdades entre as partes envolvidas, para estabelecer uma troca em busca de afinidades eletivas. A boa distância será perseguida em direção a uma prática de eumetria, que se coloque contrária à desmetria, ou o desequilíbrio entre as partes envolvidas. Esta noção de eumetria refere-se ao equilíbrio no movimento como condição pela qual o anárquico se baseará no arranjo das forças entre as partes na relação, para que se estabeleça assim, uma relação ética.

Aqui, as afinidades não ocorrem por uniformidade entre iguais. Mas na escolha entre *Únicos*, que no exercício da diferença, possam compor unidades na diversidade. Sempre *EU* escolho e sou escolhido, simultaneamente. Distante de qualquer noção de filantropia ou de amor ao próximo, a associação entre egoístas constitui-se como acontecimento heterotópico, sem fronteira fixa ou estática.

No início da década de 1980, Michel Foucault abre um novo campo de deslocamento de suas pesquisas, situado-as numa perspectiva ética cujo principal objetivo era a produção de subjetividade a partir da relação do sujeito consigo mesmo. Em *História da Sexualidade – O Cuidado de Si* (1985), o autor nos convoca a pensar sobre uma *arte do cuidado de si*, um trabalho sobre si mesmo e realizado sobre si mesmo. O que seria este trabalho sobre si mesmo? Qual é sua finalidade? Qual a relação que isto estabelece com o tema da liberdade? E qual importância nos provoca nesta investigação?

O deslocamento que o filósofo propõe e que nos interessa sobremaneira é pensar a liberdade como um problema ético, um modo de vida, ou ainda dizendo, uma maneira de se colocar no mundo. A ética, neste sentido é a própria prática da liberdade: “a liberdade é a condição ontológica da ética. Mas a ética é a forma refletida assumida pela liberdade.” (FOUCAULT, 2004. p. 268).

Ao recorrer ao mundo greco-romano, Foucault via no cuidado de si o modo pelo qual a liberdade foi pensada como ética. Para praticar a liberdade era preciso

cuidar de si mesmo, ocupar-se e superar-se, para então construir um modo de vida singular e em permanente relação com os demais. Portanto, não significava uma preocupação meramente desconectada do mundo e dos encontros que cada um trava. Bem diferente da ideia que se tornou nas sociedades atuais, onde o cuidado de si é confundido com uma forma de egoísmo vulgar, baseado na competição e aniquilação do outro.

Dessa forma, o cuidado de si não é cuidado de interesses, mas exercício filosófico. É um cuidado ético de si mesmo, orientado para uma estética da existência. Como faziam os gregos, para os quais a liberdade e a capacidade de governarem a si mesmos era um tema fundamental, o cuidado de si para Foucault é a maneira que podemos pensar nossas práticas de liberdade na relação direta com a postura ética que assumimos no mundo.

Significa ainda dar forma à própria existência, na elaboração de regras que nos fortaleçam a seguir percursos singulares e imanentes. Uma vida filosófica: a arte da vida, técnica de existência, estética de si. Sabemos que este projeto não é dado, oferecido, muito menos tranquilo e apaziguado. Ele é forjado nas incessantes batalhas da vida, diante dos riscos e das ousadias daqueles que buscam tomar a própria experiência como transformação de si.

Assim, o cuidado de si como valor ético deve ser entendido como as práticas racionais e voluntárias pelas quais homens e mulheres não apenas determinam para si mesmos regras de conduta, como também buscam transformar-se. O que está em questão é a possibilidade de modificar-se em seu ser singular, para fazer de sua vida uma obra que seja portadora de certos valores estéticos e que corresponda a certos critérios de estilo.

Para isso, algumas dessas estratégias já comentamos aqui. As práticas de liberdade seriam formas, segundo Foucault (2004) para criar possibilidades ao indivíduo de inventar para si novos modos de existência, experimentando a vida, enfrentando os modos de assujeitamento pelos quais corremos o risco de sermos dragados. Nesse contexto, a liberdade, pensada como prática, ganha contornos de resistência e de recusa necessárias aos jogos de identidade.

Importante que se diga ainda, a liberdade para Foucault não deve ser confundida com liberação, embora esta seja uma condição necessária. A liberdade para ele está na ordem dos ensaios, das experiências, das criações, singularizados em cada existência e na invenção de seus próprios destinos. Assim, as experiências das práticas de liberdades, sempre sujeitas a reveses, nunca são tomadas como algo definitivo ou como vitória final. Muito menos assumidas por qualquer tipo de delegação, e nem vistas como o fim de toda dominação.

Neste sentido, os grupos da Soma como espaços transitórios, envolvidos nas práticas coletivas de afirmação de si, encontram na utilização da capoeira angola uma potente ferramenta. Eles funcionam como “campos de batalhas” nas lutas que são travadas pela afirmação da diferença de cada um. São espaços heterotópicos, nos quais cada ator se desdobra nas formulações de suas práticas de liberdade, sempre em convivência com a diferença do outro. Espaços transitórios e móveis, os grupos da Soma junto às práticas corporais, inclusive com a capoeira angola, instiga cada *Único* a guerrear pela sua afirmação de vidas livres e confederadas em arranjos coletivos.

O cuidado de si é um constante (re)inventar-se, buscando para isso as práticas de liberdade como condição de estar no mundo, um empreendimento, simultaneamente, solitário e coletivo. Mesmo entendendo que “o cuidado de si vem eticamente em primeiro lugar, na medida em que a relação consigo mesmo é ontologicamente primária.” (FOUCAULT, 2004. p. 272), estar em permanente percepção e relação ao outro é a prerrogativa necessária ao pacto ético. Nas práticas de liberdade, o exercício agonístico, quando desconectada ao outro, pode rapidamente tornar-se algo contra o outro, desprezando os sinais e indicativos da relação. Para Foucault (2004):

“Se você se cuida adequadamente, ou seja, se você sabe ontologicamente o que é, se também sabe do que é capaz, se sabe o que é para ser cidadão de uma cidade, ser o dono de sua casa (...), você não pode a partir deste momento abusar do seu poder sobre os outros (...). Aquele que cuida de si, a ponto de saber exatamente quais são seus deveres como chefe da casa, como esposo ou

como pai, descobrirá que mantém com sua mulher e seus filhos a relação necessária.” (FOUCAULT, 2004. p. 247)

A perspectiva libertária de associação, portanto, vai buscar continuamente a criação de um balanceamento de interesses que possibilite um constante arranjo de forças. Ao mesmo tempo. A sincronia, aliás, torna a tarefa difícil, aleatória, uma obra aberta no instante de cada encontro. Os anarquismos afirmam-se em instantes dinâmicos e entende que não há prática de liberdade possível sem a permanente consideração do outro.

Como dissemos, isto não ocorre a partir de noção de amor ao próximo, num sentido humanista. Mas por entender que é com o *outro* que se estabelece o real sentido do *eu*. A liberdade pensada também como autonomia vivida por um encontra seu significado e seu retorno quando a troca é simétrica. Quando esta simetria se desfaz, há falta de ética e conseqüentemente tendência para a dominação.

O exercício de sociabilidades anárquicas exige que se estabeleça um princípio seletivo em relação aos demais, a partir do qual se eleja os que estão mais próximos de si, daqueles que se remete a outros círculos mais distantes. Esta será uma escolha própria, seguindo o próprio desígnio, jamais por imposição de uma moral universal já preestabelecida ou por qualquer noção de Bem que se coloque *a priori*. Será a própria análise, a partir das informações que são dadas pelos demais, num conjunto de circunstâncias, atitudes e sinais, que cada um escolhe ou não pela possibilidade de encontro e troca ética. O princípio seletivo será, pois, absolutamente individual, jamais genérico; se inscreverá a cada instante de realidade e estará em permanente movimento.

Nas práticas de liberdade, é preciso criar novas formas de existir para lançarmo-nos ao combate sobre qualquer forma de poder que possa se transformar em hierarquias. A aposta ética-política que defendemos aqui assume, assim, uma postura ativa na construção de uma potência de viver que ocorra pela interpretação do mundo através da razão e da reflexão. Também por uma postura afirmativa sólida e engajada, distante de todo niilismo. Esta vontade de viver o presente é a

tentativa de esculpir o próprio estilo, através da atitude libertária e de uma maneira de atuar horizontalmente.

O *angoleiro* como o *Único* seria, assim, aquele que busca criar seu estilo e sua estética como ética, nos encontros móveis e incessantemente em construção. A magnificência praticada em produzir uma luta que envolve sua realidade por inteiro afirma-se na singularidade que só tem sentido e acesso à plenitude quando ancorada por um claro querer. A defesa do *Único* anda junto com o espírito de revolta como combustível para confrontar qualquer tentativa de assujeitamento, inclusive e, sobretudo, aquela que vem de uma servidão voluntária.

Esta é a leitura libertária da prática da capoeira angola nos coletivos da Somaterapia: a confecção de atitudes de luta para contrapor-se aos microfascismos do cotidiano. A ética libertária se funda nas relações entre guerreiros como princípio virtuoso da associação, inscrevendo-se no campo das sociabilidades horizontais e distantes dos universalismos. Ao reconhecer o fato de que o poder nunca acaba, nem nunca será ultrapassado ou superado por completo, atuamos neste mundo e em seus infinitos arranjos na tentativa de intensificar nossas possibilidades de liberdade.

Esta aposta, enfim, está apoiada na construção de espaços libertários que se deem nas esferas do micropolítico e no dia a dia. Que nos auxilie na elaboração de relações que aconteçam na realidade prática, na imanência e no agonismo de lutas. Projeto ousado, que apesar de não apontar para uma verdade, mostra como o encontro entre a capoeira angola e a Somaterapia se dirige às práticas de vidas anárquicas na atualidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Adeus, adeus

Boa Viagem

Eu vou me embora

Boa Viagem

Eu vou agora

Boa Viagem

Eu vou, eu vou

Boa Viagem

Uma tese de doutoramento não deve ter a pretensão de esgotar um tema, mas apenas ser um elemento a mais no conjunto de abordagens possíveis. Sua elaboração está fortemente implicada em seu momento histórico, com os autores que nos servem de interlocutores e, sobretudo, no recorte pessoal que cada investigador imprime. Dessa forma, nunca podemos falar de neutralidade.

Dito isto, reforçamos a ideia que esta investigação ancora-se na busca por práticas anárquicas. Não para formular verdades, mas para apontar numa determinada perspectiva de mundo e estabelecer uma análise crítica a partir de tais pressupostos. Assim, nossa pesquisa investe nas possibilidades de construir existências que busquem estabelecer contrapontos às práticas de dominação, servidão e controle. Para tal, a disposição de luta que a capoeira angola provoca é pensada como disparador de atitudes rebeldes nos diferentes instantes da vida.

Defendemos ao longo de nossa investigação a capoeira angola como uma arte-luta forjada diante dos processos de dominação. Como dizia Mestre Pastinha, a capoeira é “mandinga de escravo em ânsia de liberdade”. E é assim que a pensamos ao associá-la ao processo da Somaterapia para estabelecer uma leitura libertária de sua história e prática no presente. Ansiar por liberdade não significa imaginar um tempo ou espaço no qual triunfem vidas plenamente livres, mas construir incessantemente rachaduras nas duras realidades que vivemos.

A mandinga como estética de luta emerge durante o jogo na roda da capoeira para ultrapassar seus limites, e adquirir nas “rodas da vida” um jeito manhoso para lidar com as práticas de poder. A luta e a brincadeira se misturam em estratégias possíveis para se esquivar dos abusos de poder tornados naturais nos diferentes acontecimentos do dia a dia. Sejam eles explícitos ou sutis, as práticas de disciplina, controle e autoritarismo navegam nas democracias liberais, distantes em aparência e forma das modalidades escravistas que caracterizaram os momentos quando a capoeira emergiu. Pautar nossas vidas por atitudes insurgentes significa estarmos atentos às diferentes possibilidades de ação.

Para tanto, nos interessa experimentar práticas de libertação, de liberação, de libertinagem e de liberdade, que possam ocorrer nas mais variadas formas, acontecimentos e circunstâncias. Todas elas nos auxiliam a lutar contra os microfascismos impregnados nos modos de existir, que nos seduzem a fazer parte do rebanho participativo da lógica de governo de uns sobre os outros, desde aqueles localizados na esfera doméstica até em instituições como o Estado e o Tribunal.

Acreditamos ser necessário um querer radical para eliminar estes saldos que geram controle e servidão, como prerrogativa para confecção de vidas livres. Para romper o contrato que promete dignidade e liberdade através da ordem social, desde que haja o princípio de autoridade, precisamos forjar outro sentido de existência, e uma outra noção de liberdade, ancorada no autogoverno e na defesa radical do único.

Em tempos de conservadorismo, onde cada vez mais se investe na criminalização das condutas, olhar a perseguição que capoeiristas sofreram nos auxilia a estarmos atentos para os abusos tornados normais pelas práticas de dominação no presente. A gestão do que é considerado ilegal continua firme em seu propósito e recebe apoio daqueles que defendem mais controle e mais segurança como forma de pacificar os diferentes âmbitos da sociedade.

Se por quase quatro séculos a escravidão negra foi tornada natural, sua abolição certamente não eliminou distintas modalidades de exclusão. As práticas marginais, tais como a capoeira, foram perseguidas pelas forças repressoras com a

justificativa de limpar os delinquentes das ruas. Hoje, a supressão dos desviantes continua, camuflada em seu sentido quando são capturados e incentivados a fazer parte do jogo participativo.

Todas estas práticas de controle se fortalecem na medida em que o Estado torna-se garantia da ordem e da paz. Visto como necessário, o Estado atinge seu limite em práticas de exceção com o consentimento silencioso, fruto de nossa servidão voluntária. A luta dos *capoeiras* diante das forças repressoras dos senhores e das polícias nos alerta para a fundamental rebeldia frente aos mecanismos exercidos em nome do bem-estar social.

Ao estabelecer o cruzamento da capoeira angola com as análises libertárias através da Somaterapia, buscamos nos atentar a estes instantes de rebeldia em sua prática no passado e sua possível atualização no presente. Mais que pavimentar um sentido ou direção de revolta, nos interessa romper com qualquer identidade transgressora para atingir a multiplicidade de acontecimentos condizentes com o que há de singular em cada um. O *capoeira* como Único é apresentado aqui, como aquele que dará sentido e direção a sua insurgência, distante de qualquer universalismo.

Por fim, resta reafirmar a capoeira angola como prática corporal capaz de mobilizar a energia vital e trazer à tona a disposição de luta necessária ao embate cotidiano. A partir da perspectiva reichiana, a Somaterapia encontra na capoeira angola um poderoso expediente que amplia o sentido bioenergético de seu processo. Para a Soma, como mostramos, a energia disponível fruto da mobilização das couças musculares, será fator imprescindível à elaboração de vidas afirmativas.

Para além de qualquer processo normativo ou disciplinar que possa ocorrer em detrimento de seu aprendizado, na formatação de condutas em grupos de capoeira, o *angoleiro* terá sempre a possibilidade de ultrapassar o disforme para atingir o singular. Condutor de si mesmo, mestre na arte de conduzir-se, sua luta se passa simbolizada na roda de capoeira: a mandinga e a malandragem serão as artimanhas utilizadas em seu campo de batalha. O *capoeira* mostra no ato sua força

em ultrapassar a indiferença, a indecisão e o difuso, para então traçar sua mais pura diferença: a sua própria cartografia.

É assim que acreditamos na potência da capoeira angola, que mesclada com as análises anarquistas, pode nos servir como fermento de liberdade. Liberdade cravada nos corpos, nas atitudes e nas rebeldias de homens e mulheres que dizem um SIM categórico à vida e um NÃO vociferado às práticas de dominação.

Referências Bibliográficas

- ABREU, Frede. *O Barracão do mestre Waldemar*. Salvador: Zarabatana, 2003.
- _____. *Capoeira – Bahia, Século XIX*. Salvador: Vogal, 2005.
- ALGRANTI, Leila Mezan. *O feitor ausente: estudos da escravidão urbana no Rio de Janeiro*. Petrópolis: Vozes, 1988.
- ALVAREZ, Johnny Menezes. *O Aprendizado da capoeira Angola como um cultivo na e da tradição*. Tese de Doutorado em Psicologia. Rio de Janeiro, UFRJ – Universidade Federal do Rio de Janeiro/Instituto de Psicologia, 2007.
- AMADO, Jorge; DAMM, Flávio & CARIBÉ. *Bahia Boa Terra Bahia*. Rio de Janeiro: Agência Jornalística de Imagem, s/d.
- AREIAS, Almir das. *O que é capoeira*. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- BAKUNIN, Mikhail. *Deus e o Estado*. São Paulo: Imaginário, 2000.
- _____. *Império Knuto-Germânico*. Citado em Daniel Guérin (org.). *Textos Anarquistas*. Porto Alegre: LP&M, 2002.
- BEDANI, Ailton & ALBERTI, Paulo. *Política e sexualidade na trajetória de Reich: Berlim (1930-1933)*. Arquivos Brasileiros de Psicologia/UFRJ. Disponível em <http://seer.psicologia.ufrj.br/index.php/abp/article/view/499/323>, 2009. Acesso em: 05 maio 2013.
- BEY, Hakim. *TAZ – Zona Autônoma Temporária*. São Paulo: Conrad Editora, 2011.
- _____. *Caos: Terrorismos e outros crimes exemplares*. São Paulo: Conrad Editora, 2003.
- BIMBA, Mestre. *Curso de capoeira regional*. Salvador: J. S., s/d.
- CÂMARA, Marcus Vinícius de A. *Reich, Grupos e Sociedade*. São Paulo: Annablume, 2009.
- CAPOEIRA, Nestor. *Capoeira, os fundamentos da malícia*. Rio de Janeiro: Record, 1992.
- _____. *Galo já cantou*. Rio de Janeiro: Arte Hoje, 1985.

- _____. *O pequeno manual do jogador de capoeira*. São Paulo: Ground, 1981.
- CASTELO BRANCO, Guilherme. *Notas sobre a noção de comunidade e de resistência ao poder em Michel Foucault*. In *Verve – Revista Semestral Autogestionária do Nu-Sol*. – Vol. 21. São Paulo: Nu-Sol, 2012.
- CARNEIRO, Edison. *O Quilombo dos Palmares*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1966.
- CARROY, J. “My interpreter with German readers”: Freud and the French history of hypnosis. *Psychanalyse à l’Université*, 16 (62), 97-113, 1991.
- CARVALHO, José Murilo. Introdução ao livro *À Flor da Pele: cemitério dos pretos novos no Rio de Janeiro* de Júlio César Medeiros da Silva Pereira. Rio de Janeiro: Garamond, 2007.
- CARMO, Paulo Sérgio. *Entre a Luxúria e o Pudor: A história do sexo no Brasil*. São Paulo: Editora Octavo, 2011.
- CASTRO, Edgar. *Vocabulário de Foucault – Um percurso pelos seus temas, conceitos e autores*. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.
- CASTRO, Maurício Barros de. *Na roda do mundo: Mestre João Grande entre a Bahia e Nova York*. Tese de doutorado em História Social. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Sociais da Universidade de São Paulo - FFLCH-USP, 2007.
- CASTRO, Maurício Barros de. *Na Roda da Capoeira*. Disponível em http://www.angolangolo.com/textos/na_roda_de_capoeira_mbc.pdf, s/d. Acesso em: 25 maio 2013.
- CHALHOUB, Sidney. *Visões da liberdade*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- COBRA MANSA, Mestre. *Capoeira, comunidade, instituição, sociedade e indivíduo*. Disponível em <http://www.jogodemandinga.com/capoeira-comunidade-instituicao-sociedade-e-individuo-m-cobra-mansa/>. Acesso em: 09 setembro 2013.
- COBRA MANSA, Mestre & ASSUNÇÃO, Mathias Röhrig, Artigo *A dança das zebras*. Publicado na RHBN, nº 30. Rio de Janeiro: março de 2008.
- COIMBRA, Cecília. *Guardiões da Ordem – Uma viagem pelas práticas psi no Brasil do “Milagre”*. Rio de Janeiro: Oficina do Autor, 1995.

- COLOMBO, Eduardo. *Análise do Estado, O Estado Como Paradigma de Poder*. São Paulo: Imaginário, Nu-Sol, Soma. 2001.
- COMPARATO, Fábio Konder. *O Último Apóstolo*. In Carta Capital. São Paulo. Nº 714 de 12 de setembro de 2012.
- COSTA, Emíla Viotti da. *A Abolição*. São Paulo: Editora UNESP, 2008.
- COOPER, David. *A linguagem da loucura*. Lisboa: Presença, 1978.
- _____. *Dialética da libertação*. Rio de Janeiro: Zahar, 1968.
- DECÂNIO Filho, Ângelo A. *A herança de mestre Bimba*. Salvador: Do autor, 1982.
- DELEUZE, Gilles. *Diálogos*. São Paulo: Escuta, 1998.
- _____. *Diferença e Repetição*. Rio de Janeiro: Graal, 2006.
- DELEUZE, G. & GUATTARI, F. *Mil Platôs. Capitalismo e Esquizofrenia, vol. 5*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995.
- DÍAZ, Carlos. *Max Stirner – Uma Filosofia Radical do EU*. São Paulo: Imaginário, 2002.
- DIENER, Pablo & COSTA, Maria de Fátima. *Rugendas e o Brasil*. Rio de Janeiro: Capivara, 2012.
- DREUFUS, Hubert & RABINOW, Paul. Michel Foucault, "Deux essais sur le sujet et le pouvoir", In *Michel Foucault. Un parcours philosophique*. Paris: Gallimard, 1984.
- DUMOULIÉ, C. *A capoeira, uma filosofia do corpo*. Disponível em http://www.revista-silene.com/images/30/extrait_67.pdf, s/d. Acesso em: 10 janeiro 2011.
- ERMAKOFF, George. *O Negro na fotografia brasileira do século XIX*. Rio de Janeiro: Casa Editorial, 2004.
- FADIMAN, James & FRAGER, Robert. *Personalidade e Crescimento Pessoal*. Porto Alegre: Artmed, 2002.

FARIA, Sheila do Castro. *Cotidiano dos Negros no Brasil Escravista*. Disponível em http://www.larramendi.es/i18n/catalogo_imagenes/grupo.cmd?path=1000209, 2005. Acesso em: 02 julho 2012.

FERREIRA, Jackson. Artigo *Desta para Melhor*, publicado na RHBN, nº 18. Rio de Janeiro, 2007.

FERREIRA, José Maria Carvalho. *Roberto Freire: anarquia aqui-e-agora*. In Verve – Revista Semestral Autogestionária do Nu-Sol. – Vol. 11. São Paulo: Nu-Sol, 2007.

FERREIRA, José Maria Carvalho; NEVES, José & CAETANO, António. *Manual de Psicossociologia das Organizações*. Lisboa: Escolar Editora, 2011.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir*. Petrópolis: Vozes, 1979.

_____. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Graal, 2010.

_____. *O governo de si e dos outros*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

_____. *História da sexualidade – Vol. I: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

_____. *História da Sexualidade – Vol. II: O uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Graal, 1984.

_____. *História da Sexualidade – Vol. III: O cuidado de si*. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

_____. *Nietzsche, Freud e Marx*. São Paulo: Princípio Editora, 1997.

_____. *On the Genealogy of ethics: an overview of work in progress*, In Paul Rabinow (org.) *The Foucault Reader*: 1983.

_____. *Anti-Édipo: Uma introdução à vida não fascista*. Prefácio à edição americana do Anti-Édipo. New York: Viking Press, 1977.

_____. *Outros espaços. Ditos e escritos III – Estética: Literatura e pintura, música e cinema*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

_____. *Coleção Ditos e Escritos: Ética, Sexualidade, Política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

_____. *Dits et écrits - 1954-1988. Vol. III, 1976-1979*. Paris: Gallimard, 1994a.

- _____. *Dits et écrits - 1954-1988. Vol. IV, 1980-1988*. Paris: Gallimard, 1994b.
- _____. *Do Governo dos Vivos – Curso no Collège de France, 1979-1980*. Tradução de Nildo Avelino. Rio de Janeiro: Achiamé, 2010.
- _____. *Resumo dos Cursos do Collège de France (1970-1982)*. Tradução de Andréa Daher. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.
- _____. *Em Defesa da Sociedade – Curso no Collège de France (1975 – 1976)*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- _____. *Sobre a genealogia da ética: uma revisão do trabalho*. Tradução Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- FREIRE, Roberto. *Soma: uma terapia anarquista – a alma é o corpo - Vol. 1*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1988.
- _____. *Soma: uma terapia anarquista – a arma é o corpo - Vol. 2*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1992.
- _____. *Ame e dê Vexame*. São Paulo: Trigramma, 2000.
- _____. *Sem Tesão não há Solução*. Rio de Janeiro: Ed. Guanabara, 1987.
- _____. *Tesudos de todo o mundo: uni-vos!* São Paulo: Siciliano, 1995.
- _____. *Utopia e paixão*. São Paulo: Sol e Chuva, 1996.
- _____. *Viva eu, viva tu, viva o rabo do tatu*. São Paulo: Símbolo, 1977.
- _____. *Eu é um Outro*. Salvador: Maianga, 2002.
- _____. *Entrevista com Roberto Freire*. In *Revista Utopia*. Lisboa: 1999.
- FREIRE, Roberto & MATA, João da. *Soma: uma terapia anarquista – corpo a corpo – Vol. 3*. São Paulo: Sol e Chuva, 1996.
- FREIRE, Roberto; MATA, João da; GOIA, Jorge & SCHROEDER, Vera. *O Tesão Pela Vida*. São Paulo: Francis, 2006.
- FRIGERIO, Alejandro. *Capoeira: de arte negra a esporte branco*. In *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, nº 10, Vol. 4. ANPOCS, 1989.
- GAIARSA, José Ângelo. *Couraça muscular do caráter*. São Paulo: Ágora, 1984.
- _____. *Poder e prazer*. São Paulo: Ágora, 1986.

- _____. *Sexo, Reich e eu*. São Paulo: Ágora, 1985.
- GOULART, José Alípio. *Da Palmatória ao Patíbulo*. Rio de Janeiro: Conquista/INL, 1971.
- GROS, Frédéric. (Org.). *Foucault – A coragem da verdade*. São Paulo: Parábola Editorial, 2008.
- GUATTARI, Felix. *As três ecologias*. Campinas: Papyrus, 1990.
- GUILLERM, Alain & BOURDET, Yvon. *Autogestão: uma mudança radical*. Rio de Janeiro: Zahar, 1976.
- HANNA, Thomas. *Corpos em revolta*. Rio de Janeiro: Mundo Musical, 1976.
- HIGGINS, Mary & RAPHAEL, Chester. *Reich fala de Freud*. Lisboa: Moraes, 1979.
- HOBBS, Thomas. *O Leviatã*. São Paulo: Editora Martins, 1991.
- KARASCH, Mary. *A vida dos escravos do Rio de Janeiro (1808-1850)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- KOUTSOUKOS, Sandra Sofia Machado. Artigo *O Valor da Aparência*, publicado na RHBN, nº 30. Rio de Janeiro: março de 2008.
- JOYEUX, Maurice. *Reflexões sobre a anarquia*. São Paulo: Imaginário, 1999.
- LABAN, Rudolf. *Domínio do movimento*. São Paulo: Summus, 1978.
- LA BOÉTIE, Étienne de. *Discurso da Servidão Voluntária*. São Paulo: Editora Martin Claret, 2011.
- LANG, Ronald. *A política da família*. São Paulo: Martins Fontes, 1983.
- LOWEN, Alexander. *O Corpo em Terapia: A abordagem bioenergética*. São Paulo: Editora Summus, 1977.
- MACHADO, Roberto. *In Introdução ao livro Microfísica do Poder* de Michel Foucault. São Paulo: Graal, 2010.
- _____. *Nietzsche e a Verdade*. São Paulo: Graal. 2002.
- MARINHO, Inezil P. *Subsídios para o estudo da metodologia do treinamento da capoeiragem*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1945.

MILLER, Joseph. Entrevista publicada na RHBN, nº 10. Rio de Janeiro: maio-julho de 2006.

MORAES, Mestre. *O baobá envelhece mas continua imponente na natureza*. Entrevista In Coleção Encontros | Capoeira. Rio de Janeiro, 2009.

NEWMAN, Saul. *From Bakunin to Lacan, Anti-Authoritarianism and the Dislocation of Power*. Lanham MD: Lexington Books, 2001.

_____. *Anarquismo e a Política do Ressentimento*. In Verve – Revista Semestral Autogestionária do Nu-Sol. – Vol. 8. São Paulo: Nu-Sol, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*. São Paulo: Brasiliense, 2004.

_____. *Para Além do Bem e do Mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. *O Nascimento da Tragédia*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

OLIVEIRA, Valdemar. *Frevo, capoeira e passo*. Recife: Companhia, s/d.

ONFRAY, Michel. *A Arte de ter prazer: por um materialismo hedonista*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. *A Escultura de Si: a moral estética*. Rio de Janeiro: Rocco, 1995.

_____. *A Política do Rebelde: tratado de resistência e insubmissão*. Rio de Janeiro: Rocco, 2001.

_____. *O Ventre dos Filósofos*. Rio de Janeiro: Rocco, 1990.

_____. *A Razão Gulosa: Filosofia do Gosto*. Rio de Janeiro: Rocco, 1996.

_____. *Teoria do Corpo Amoroso – Para uma erótica solar*. Lisboa: Temas e Debates – Actividades Editoriais, 2001.

_____. *A Potência de Existir*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

ORLANDI, Luiz B. L. *Desejo e Problema: articulação por reciprocidade de aberturas*. In História & Perspectivas. Uberlândia: UFU, nº 3, jul./dez. pp. 159-186, 1990.

OSTROWER, Fayga. *Criatividade e Processo Criativo*. Petrópolis: Editora Vozes, 2010.

OKSALA, Johanna. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2011.

PASSETTI, Edson. *Éticas dos Amigos – Invenções libertárias da vida*. São Paulo: Imaginário, Capes, 2003.

_____. *Anarquismos e Sociedade de Controle*. São Paulo: Cortez Editora, 2003.

_____. *Anarquismo Urgente*. Rio de Janeiro: Achiamé, 2007.

_____. *Política e Massa: O Impasse Liberal por Ludwig Von Mises*. Tese de Doutorado em Ciências Sociais, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da PUC-SP, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 1994.

PASSETTI, Edson & AUGUSTO, Acácio. *Anarquismos & Educação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

PASTINHA, Mestre. *Capoeira angola*. Salvador: Esc. Gráfica N. S. Lourdes, 1964.

_____. *É dança, é luta, é capoeira*. In Revista Realidade. São Paulo, 1967.

PELBART, Peter P. *Vida Capital – Ensaio de Biopolítica*. São Paulo: Iluminuras, 2003.

RAMALHO, S. A. “*Psicologia de massa do fascismo: Reich e o desenvolvimento do pensamento crítico*.” Dissertação de Mestrado em Psicologia. Programa de Pós-Graduação em Psicologia. Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2001.

REGO, Waldeloir. *Capoeira angola*. Salvador: Itapuã, 1968.

REICH, Wilhelm. *A função do orgasmo*. São Paulo: Brasiliense, 1984.

_____. *A Revolução Sexual*. Rio de Janeiro: Zahar, 1976.

_____. *Análise do caráter*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

_____. *Escute, Zé Ninguém!* São Paulo: Martins Fontes, 2010.

_____. *Origens da Moral Sexual*. Lisboa: Dom Quixote, 1988.

_____. *Psicologia de Massa do Fascismo*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. *A Biopatia do Câncer*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

_____. *O Éter, Deus e o Diabo*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. *O Assassinato de Cristo*. São Paulo: Martins Fontes, 1987.

_____. *Selected Writings*. New York: Farrar, Straus & Giroux, 1961.

- REIS, João José. Artigo *A Ameaça Negra*, publicado na RHBN, nº 27. Rio de Janeiro: dezembro de 2007.
- RYCROFT, Charles. *As Ideias de Reich*. São Paulo: Cutrix, 1971.
- ROBINSON, Paul. *A Esquerda Freudiana: Wilhelm Reich – Giza Roheim – Herbert Marcuse*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1971.
- RODRIGUES, João Carlos. *Pequena História da África Negra*, São Paulo: Ed. Globo, 1990.
- RUGENDAS, Johann Moritz. *Voyage pittoresque dans le Brésil*. Paris: Engelmann, 1835.
- SALETE, Oliveira. *Política e peste: Crueldade, Plano Beveridge e abolicionismo penal*. Tese de Doutorado em Ciências Sociais, no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da PUC-SP, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. 2002.
- SANTOS, Esdras M. *Conversando sobre capoeira*. São José dos Campos: Do autor, 1996.
- SANTOS, Rosa Cruz. *Heterotopias menores: delirando a vida como obra de arte*. In Revista Mnemosine, Vol. 7, Nº 01. Rio de Janeiro, 2011.
- SIMÕES, Gustavo Ferreira. *Roberto Freire: Tesão e Anarquia*. Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC/SP, 2011.
- SOARES, Carlos Eugênio Líbano. *A capoeira escrava e outras tradições rebeldes no Rio de Janeiro (1808-1850)*. Campinas: Editora da Unicamp, 2004.
- SOUZA, M. Ricardo de. *Os Caminhos da Anarquia*. Lisboa: Letra Livre, 2011.
- STIRNER, Max. *O Único e Sua Propriedade*. Lisboa: Antígona, 2004.
- _____. *O falso princípio de nossa educação*. São Paulo: Imaginário, 2000.
- TOLEDO, Roberto Pompeu de. Artigo publicado na Revista Veja, Edição nº 1444, de 15 de maio de 1996.
- TOLSTOI, Leon & GOLDMAN, Emma. *A insubmissão e o indivíduo, a sociedade e o Estado*. São Paulo: Imaginário, 1998.

VIANNA, Marfa Barbosa. *O Negro no Museu Histórico Nacional*, In Anais do Museu Histórico Nacional, Vol. VIII, p. 84-84, 1957.

VIEIRA, Luiz Renato. *O jogo da capoeira: corpo e cultura*. Rio de Janeiro: Sprint, 1996.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A escravidão venceu no Brasil. Nunca foi abolida*. Entrevista para *O Público*. Disponível em <http://www.publico.pt/mundo/noticia/a-escravidao-venceu-no-brasil-nunca-foi-abolida-1628151>. Acesso em: 22 março 2014.

WALVIN, James. *Uma História da Escravatura*. Lisboa: Tinta da China, 2008.

WATZLAWICK, Paul; BEAVIN, J. H. & JACSON, D. D. *Pragmática da comunicação humana: um estudo dos padrões, patologias e paradoxos da interação*. São Paulo: Cultrix, 2007.