

CAPOEIRA



Revista de Humanidades e Letras

ISSN: 0000-0000

Vol. 1 | Nº. 1 | Ano 2014

Christine Nicole Zonzon

UFBA

Site/Contato

www.capeirahumanidadesletras.com.br

capoeira.revista@gmail.com

Editores

Marcos Carvalho Lopes
marcosclopes@unilab.edu.br

Pedro Acosta-Leyva
leyva@unilab.edu.br

ALGUMAS VERSÕES DA MALÍCIA

RESUMO

Esse artigo versa sobre a malícia, estilo característico do jogo da capoeira, estreitamente vinculado com sua eficiência, suas qualidades estético-éticas, além de ser tido como garantia da sua legitimidade/autenticidade enquanto prática tradicional afro-brasileira. Apresento um panorama das interpretações nativas e acadêmicas versando sobre a malícia, expondo algumas das versões mais recorrentes produzidas pelos diferentes atores, praticantes e/ou estudiosos, e dando destaque às referências históricas, culturais, míticas e políticas que lhes são subjacentes. Esse panorama das versões da tradição oral e da produção acadêmica (e de seus entrecruzamentos) visa dois principais objetivos. O primeiro é de trazer à tona os questionamentos levantados por essas versões, dentro do próprio universo da capoeira. Levando em conta que a malícia constitui o maior capital simbólico desse campo, questões como a sua origem, o perfil de seus detentores, seus contornos éticos, entre outras, têm desdobramentos políticos significativos que a análise busca evidenciar. Em segundo lugar, trata-se de explorar, a partir dessas mesmas fontes e de aportes oriundos das sucessivas pesquisas empíricas empreendidas pela autora, os modos de aquisição da malícia, em sua dimensão de conjunto de habilidades corporais. No horizonte da reflexão, está a proposta de articular os saberes práticos da malícia com os contextos materiais e imateriais de aprendizado, entre os quais figuram os discursos sobre a malícia.

Palavras-chave: capoeira, malícia, habilidades, tradição,

ABSTRACT

This paper discusses malice, a characteristic style of Capoeira that is related to its efficiency and aesthetic-ethic qualities as well as to the authenticity and legitimation of the practice as afro-brazilian. An overview of native and academic interpretations of malice is presented, exposing some of the most frequent versions produced by the different actors, practitioners and/or researchers, while emphasizing historical, cultural, mythic and political references. This presentation of oral tradition and academic production has two main objectives. First, to bring to light arguments raised by these two versions in the Capoeira universe and second, to explore, based on the same resources and on the results of successive empirical research by the present author, the ways in which malice is acquired, in its dimension as bodily abilities. As a reflection, it is proposed that the practical knowledge of malice, along with the material and immaterial contexts of learning be related in the discourses about malice.

Key-words: Capoeira, malice, abilities, tradition, experience, history.

ALGUMAS VERSÕES DA MALÍCIA

Christiane Nicole Zonzon

Este artigo versa sobre a malícia que é arte do disfarce ou “faz de conta”, qualidade típica do jogo de capoeira. É tida entre os capoeiristas como maior critério de excelência, em termos de beleza e eficiência, sendo estreitamente vinculada à tradição desse jogo, isto é, à perpetuação de formas herdadas de um passado histórico e/ou mítico. Como veremos a seguir, diz-se que a malícia é o “fundamento” ou a essência da capoeira, e nesse sentido, é um traço fortemente investido de significados coletivos. No entanto, as formas de aquisição dessa qualidade (o processo de aprendizagem) tanto como sua execução prática no jogo pertencem ao domínio da experiência. Isto é, a malícia é fruto do percurso e do caráter de cada capoeirista e se realiza em situações singulares e contingentes; nesse sentido, é uma qualidade que transcende quaisquer padrões codificados de execução.

A reflexão insere-se em um trabalho de pesquisa mais abrangente em que busquei relacionar a experiência corporal da capoeira com os contextos materiais e imateriais de aprendizado em coletivos (grupos de capoeira) tidos como tradicionais na Bahia¹. Apresento a seguir um panorama das interpretações versando sobre a malícia e proponho rever os principais sentidos atribuídos a esse tema pelos praticantes e pelos estudiosos, pondo em destaque as referências – históricas, míticas, filosóficas, étnico-políticas – que norteiam tais interpretações.

Mais do que uma clássica “revisão bibliográfica”, a apresentação visa a situar a experiência prática/corporal da capoeira no quadro de significados que compõe e articula esses fazeres. Com efeito, as discussões sobre a malícia que apresento a seguir circulam – de modo mais ou menos frequente e aprofundado – nos grupos de capoeira, sendo então elementos que moldam os fazeres do corpo e os sentidos que lhes são atribuídos. Isso não significa apenas que fazem parte do ambiente de aprendizagem como também que coincidem com as diversas vertentes da tradição da capoeira – tendo em foco a oposição clássica entre capoeira regional e capoeira angola – uma vez que a malícia está estreitamente vinculada à ideia de autenticidade e tradição.

¹ Uma primeira versão desse texto constitui o segundo capítulo da minha tese de Doutorado intitulada Nas pequenas e grandes Rodas da Capoeira e da vida: Corpo, experiência e Tradição (ZONZON, 2014). A pesquisa empírica funda-se na participação às atividades e ao dia a dia de grupos de capoeira soteropolitanos pertencendo a três tradições diferentes: a capoeira angola da linha de Mestre Pastinha (Fundação Internacional de Capoeira Angola/FICA e o grupo Nzinga); capoeira angola de rua (Bando Tupinambá) e capoeira regional representada pela Escola Filhos de Bimba, herdeira da tradição de Mestre Bimba.

Dito de outra forma, as discussões apresentadas nesse capítulo se inscrevem na dinâmica de polêmicas e divergências em torno da autenticidade e legitimidade das diferentes tradições e dos diferentes grupos de capoeira². Mais precisamente, a malícia encontra-se no centro de questões relativas à ética da capoeira, violência, musicalidade, religiosidade, pertencimento étnico e identitário, entre outras.

COMO APREENDER, APRENDER E COMPREENDER A MALÍCIA?

Esclareço de antemão que, entre vários outros termos usuais no universo da capoeira, escolhi o nome “malícia” para designar genericamente uma qualidade do jogo associada à oscilação do entre-dois, isto é, a uma dinâmica que envolve simultaneamente fazeres codificados e regulados socialmente, por um lado, e a contingência, a criatividade e o estilo pessoal, por outro.

É preciso ressaltar que o nome “malícia” é apenas um dos termos usados pelos capoeiristas para expressar a excelência que se almeja adquirir através da prática, mas há muitas outras denominações, inclusive algumas constando de uma frequência de uso semelhante, ao exemplo de “malandragem” e “mandinga”. Essas duas designações serão, por sua vez, trazidas para discussão, pois apresentam o interesse de articular essa qualidade do corpo e/ou do jogo com diferentes versões ou vertentes da tradição, mais particularmente a capoeira angola e a capoeira regional.

A preferência pela palavra “malícia” deve-se, em primeiro lugar, ao fato de ser um substantivo comum, imediatamente compreensível por qualquer leitor, o que não é o caso de outros termos “êmicos”. Notemos também que o nome “malícia”, além de comum, suscita interpretações bastante diversas a depender do universo temático no qual é empregado (campo lexical), como testemunha a definição no dicionário Houaiss:

Malícia: s.f. 1 aptidão ou inclinação para fazer o mal, esp. para prejudicar por vias indiretas; má índole; malignidade, maldade 2 habilidade para enganar, despistar; astúcia, ardil, manha 2.jur [...] dissimulação malfazeja; velhacaria, astúcia, má-fé 3 p.ext. agudeza de espírito; astúcia, esperteza, vivacidade 4 atitude graciosa e com um ar malicioso; brejeirice [...]

² Essas polêmicas são omitidas ou apenas brevemente aludidas na maioria dos estudos etnográficos versando sobre a capoeira. Em outras, os autores assumem abertamente seu engajamento em favor de uma das versões, mesmo reconhecendo que as formas de desqualificação das versões concorrentes possam ser abusivas. Destaca-se o livro de ASSUNÇÃO (2005), o único a meu conhecimento, que expõe um panorama das versões históricas (*master narratives*) que perpassam e estruturam os discursos e as práticas da capoeira até hoje, situando as contendas entre as diferentes interpretações no âmbito da disputa por legitimidade. Outra obra recente (MAGALHÃES, 2011) se dedica a análise das disputas pela hegemonia no universo da capoeira angola.

Nesse sentido, a polissemia inerente à palavra me parece predispor à imersão no universo da capoeira proposta nesse texto e deixa mais claro que a ambiguidade não é o privilégio exclusivo desse micro-cosmos, mas sim um atributo da linguagem e da vida.

O que constitui uma diferença significativa entre o mundo da capoeira e o mundo ordinário, chamado pelos capoeiristas de “mundo de fora” ou de “grande roda”, é o destaque e a valorização concedidos à ambiguidade. Em nosso mundo cotidiano, a expressão popular “ficar acima do muro”, por exemplo, que remete a uma posição ambígua ou indefinida (entre-dois), tem conotações bastante pejorativas.

A oscilação aparece como sendo um defeito, um obstáculo ao fazer (notadamente no âmbito da comunicação e interações entre sujeitos) ou, no mínimo, como um estado provisório que se encaminhará necessariamente para uma definição. No jogo de capoeira, pelo contrário, a indefinição das intenções e das ações é uma qualidade cultivada, progressivamente refinada e enriquecida de novos artifícios. O objetivo, em vez de ser o esclarecimento seria de confundir, ocultar, disfarçar cada vez mais. A malícia, arte de iludir, é algo que se aprende, tendo como modelo a “sabedoria” dos mais exímios capoeiristas e dos mestres.

O aprendiz capoeirista e o estudioso da capoeira confrontam um mesmo obstáculo para compreender o significado desse termo tão central no universo da capoeira. Indagar sobre tal definição recebe invariavelmente a mesma resposta: A malícia não se explica, nem pode ser ensinada. Aliás, tal limite de verbalização racional da malícia estende-se, em certa medida, à capoeira como um todo³. Isso porque a capoeira é justamente um jogo de malícia! É mediante a experiência que se pode acessar a malícia; ela perpassa os fazeres, as interações, o ambiente da capoeira, sendo adquirida indiretamente através do conjunto de vivências envolvido na iniciação à prática. Na visão dos capoeiristas, ter malícia e ter experiência e sabedoria é uma mesma coisa. Nesse sentido, a arte da malícia integra a “filosofia da capoeira”, expressão essa que designa saberes calcados sobre aqueles que regem o jogo de capoeira e que embasam modos de comportamento e de relacionamento, ou mesmo uma compreensão da vida.

Os modos de produção de conhecimento sobre o tema da malícia em pauta na presente reflexão são de dois tipos: conhecimento nativo e conhecimento acadêmico. De fato, essas duas vias de acesso à temática espelham-se e enriquecem-se mutuamente, pois não são apenas os estudiosos que retomam os ditos dos “nativos” como também estes se apropriam de argumentos, dados históricos, conceitos sócio-antropológicos para construir suas falas, apresentadas em eventos, encontros de capoeira, ou simplesmente no pequeno bate-papo (também chamado de

“papoieira” e que por vezes tem formato de uma mini-palestra) que os mestres costumam realizar com seus alunos no final das aulas ou das rodas.

Nos ensinamentos orais do dia a dia das academias, a alusão aos mestres e capoeiristas “de antigamente” é constante: uma das características da tradição oral é de lembrar os nomes ou apelidos de dezenas de capoeiristas⁴. Esse saber vai passando de boca em boca, sendo moldado ao favor das circunstâncias, das memórias e interpretações de cada um. Através das citações mais ou menos literais dos ditos atribuídos a esses personagens e o relato de episódios das suas vidas⁵, revive-se o ambiente da malícia de outrora com seus sotaques. Desta forma, a malícia vai sendo retratada e compreendida com base em narrativas e anedotas conjugadas ou perpassadas por considerações filosóficas, sendo esse conjunto expresso em uma linguagem tecida de imagens, variações e associações semânticas.

Nessa literatura, malícia, mandinga, maldade, traição, malandragem, manha e perversidade são termos que se cotejam, vinculados em relações semânticas de sinonímia ou tendo funções anafóricas. Esses substantivos reforçam ou substituem-se uns aos outros, dentro de um mesmo campo semântico, esboçando uma representação dessa indefinível qualidade.

Dessa maneira, o aprendiz capoeirista (ou o estudioso) vai aproximando-se do sentido da malícia associando o termo a um vasto repertório lexical e – no caso de quem pratica – a um ainda mais vasto repertório de cantigas, movimentos, rituais e modalidades de interação. É como se qualquer tentativa de definição da malícia tivesse que ser necessariamente mediada por modos de interpretação conotativa, isto é, a malícia se acomodaria melhor na linguagem poética. Conforme argumenta Nestor Capoeira⁶ em seu livro intitulado “Capoeira: os fundamentos da malícia”:

³ Mestre Nenel, da Escola Filhos de Bimba onde realizei a pesquisa sobre capoeira regional, interpelou-me diversas vezes enquanto me encontrava observando ou fazendo perguntas a algum capoeirista: “não adianta, você não vai poder explicar a capoeira!” dizia ele com expressão irônica.

⁴ Esse saber tradicional foi essencial para a reconstituição histórica da capoeira uma vez que careciam referências diretas e explícitas a essa prática na documentação jurídico-policia. A estratégia utilizada pelos historiadores foi de empreender a investigação nessas fontes a partir dos nomes dos “capoeiras” lembrados pela tradição oral. Puderam assim identificar em meio aos processos crimes por “distúrbios da ordem pública” ou “vadiagem” quais dos acusados eram capoeiristas. Até hoje, verifico que os capoeiristas mais experientes são capazes de citar, e muitas vezes de identificar, um número surpreendente de nomes, conhecendo também as filiações (quem era mestre de quem) e anedotas versando geralmente sobre enfrentamentos na roda, disputas e alianças, ou histórias de vida.

⁵ No âmbito da capoeira angola, a maior referência é Mestre Pastinha, cujos ditos, tanto em depoimentos orais quanto em versos de cantigas e nos manuscritos do mestre, publicados após a sua morte, são citados diariamente pelos mestres. No âmbito da capoeira regional, são as declarações, anedotas e relatos do percurso de vida de Mestre Bimba que ilustram e orientam a compreensão da malícia e da capoeira em geral. Além desses dois personagens respectivamente emblemáticos das duas principais tradições da capoeira, outros grandes capoeiristas de outrora assim como aqueles da geração dos mestres de hoje servem como modelo de comportamento e de sabedoria.

⁶ Nestor Capoeira (Nestor Sezefredo dos Passos Neto) é mestre de capoeira e doutor em Educação pela UFRJ e autor de diversos livros sobre a capoeira. A sua pesquisa de Mestrado foi orientada por Muniz Sodré, que se interessou também apaixonadamente pelo tema da capoeira em meio a diversos estudos versando sobre a cultura afro-brasileira. No livro A Capoeira: os fundamentos da malícia, Nestor Capoeira dá voz ao diálogo com seu

Cada mestre e até cada iniciante explica a malícia da sua maneira. E isto não é errado: não há como transformar a malícia num conceito fechado, numa “verdade” expressa em palavras da mesma maneira que é impossível exprimir em palavras “o que é a vida”, “o que é a arte”, “o que é o amor”, a “amizade” ou o “ódio” (p. 136-137).

No *corpus* de saberes verbalizados versando sobre a malícia, destacam-se as referências à formação histórica e interpretações de cunho filosófico desse modo de agir e de ser, sob a forma de ditados populares, por exemplo, entre os quais, muitos integram versos de cantigas. No entanto, o domínio prático dos modos de atuar a malícia é pouco explicitado, o que é coerente com a afirmação evocada acima: a malícia não se explica.

Exponho a seguir as principais interpretações e discussões em torno do tema da malícia, trazendo os ditos da tradição oral – ou seja, os ensinamentos proferidos quase que cotidianamente pelos mestres de capoeira no processo de formação de seus alunos – em diálogo com as interpretações oriundas de trabalhos acadêmicos que retomam esse *corpus* de ensinamentos, em diversas linhas analíticas. Mais uma vez, cabe ressaltar que, na bibliografia versando sobre a capoeira, a fronteira entre produção acadêmica e produção nativa é tênue.

Diante da abundância das fontes, optei por dar destaque às perspectivas mais recorrentes, iniciando a exposição pela ênfase dada à origem histórica da malícia. As referências históricas desdobram-se em dois eixos. O primeiro diz respeito às condições sócio-históricas da escravidão, focando contextos como a senzala, as plantações, a fuga dos negros e os quilombos. O segundo concentra-se no período histórico mais recente – da época pós-abolição até a primeira metade do século XX – e nos contextos urbanos tidos como sendo o berço da malandragem e da capoeiragem, notadamente em Salvador e no Rio de Janeiro. Detenho-me sobre as diversas leituras de cunho sociológico oriundas desses dois eixos que se inserem no tema mais amplo da formação da “cultura brasileira”. Também trago para discussão os desdobramentos de tais narrativas de formação histórica em termos de constituição de um ethos peculiar.

Em seguida, abordo as perspectivas que destacam os componentes mágicos da malícia, a “mandinga”, trazendo à tona a questão da religiosidade da capoeira e vinculando-a diretamente às matrizes culturais africanas. Particularmente determinante nos discursos de autenticidade da capoeira angola e, portanto, nas disputas em torno da legitimidade, a versão da malícia/mandinga leva em seguida a reflexão para o campo das disputas políticas internas à capoeira.

Nos rastros desse debate, surgem questões inerentes às diversas versões e transformações que configuram o campo da capoeira na contemporaneidade, tais como a heterogeneização social e racial de seus praticantes, a adesão das mulheres à prática, a aproximação com modalidades

professor, transcrevendo algumas das suas observações e discordâncias. Comentarei a seguir alguns pontos dessa interlocução.

esportivas, à internacionalização dessa prática tipicamente brasileira, entre outras. A discussão sobre a malícia desloca-se assim da pergunta “de onde veio?” para “de quem é?” e toca as questões complexas e polêmicas de pertencimento étnico, de gênero e de legitimidade dos diversos atores e formas de realização/transmissão da capoeira na atualidade.

Por fim, atentarei aos vínculos entre malícia e movimento corporal a partir das (escassas) indicações encontradas na bibliografia confrontadas a observações de campo.

A MALÍCIA UM MODO DE FAZER E DE SER HERDADO DA CAPOEIRA DE ANTIGAMENTE

Algumas fontes de interpretação da capoeira em geral, e da malícia – que seria a sua forma mais peculiar e autêntica, seu estilo, seu segredo – em particular, ocupam um lugar de “clássicos” nos ensinamentos orais da maior parte dos grupos de capoeira. Muitos desses dizeres da tradição oral retomam conteúdos oriundos dos manuscritos da autoria de mestres de renome como Mestre Pastinha (1889-1981) e Mestre Noronha (1909 1977)⁷, ambos praticantes da capoeira desde a primeira metade do século XX. As formulações desses e outros personagens emblemáticos da história da capoeira e as narrativas versando sobre suas histórias e façanhas norteiam a compreensão dos significados legítimos da capoeira angola tradicional. No universo da capoeira regional, as lembranças do percurso de vida de (e com) Mestre Bimba, o criador dessa modalidade, constituem-se como referências de qualidade e autenticidade dessa vertente da tradição. Muitos dos antigos discípulos desse mestre relatam as vivências da sua iniciação à capoeira em seus livros, associando ao tema da malícia considerações históricas e filosóficas, também expostas em filmes, palestras e entrevistas publicadas na Internet.

Embora apresentem diferenças e divergências quanto a questões como a origem da capoeira, seus modos de ensino e rituais, as narrativas e elaborações filosóficas e éticas que abordam a malícia em uma perspectiva histórica partilham das mesmas temáticas e muitas vezes lançam mão de imagens e formulações semelhantes. Nessa literatura (principalmente oral), a malícia aparece como a arte de saber se sair bem de situações perigosas, desfavoráveis, tanto no jogo de capoeira quanto no cotidiano cheio de inseguranças característico dos primeiros contextos de prática da capoeira, seja nos tempos (imprecisos) da escravidão, seja nos grandes centros urbanos da primeira metade do século XX.

Os Manuscritos escritos por Mestre Noronha fornecem a fonte mais rica de informação sobre o ambiente da capoeira do início do século. Isso porque além de relatar as experiências pessoais do autor no mundo da capoeira e de expressar a sua opinião em relação aos valores, à

ética e às formas mais autênticas desse jogo tradicional, o faz na mesma linguagem usada pelos capoeiristas de outrora⁸. Nesses escritos, discorre inúmeras vezes sobre a malícia como nesse trecho:

[a capoeira] é uma defeiza pessoal de grande valor que é suas mandingas tracueiras para **vencer todas parada que apareisa** sendo a hora suficiente si causo não for dezista para outra ocasião porque existe outro encontro porque quem apanha nunca cisquece e quem da não lembra **esta é a malícia do capoeirista** que corre para não morrer e mata são este o fundamento do capoeirista que tem miliares delles na Bahia [COUTINHO, 1993, p.18. grifos meu]

Este mesmo ambiente é retratado nos depoimentos dos discípulos de Mestre Bimba, relatando que o simples fato de atravessar o Pelourinho para chegar à Academia de Capoeira já era, por si, um preparo para o aprendizado, pois o bairro era frequentado por marginais e valentões. Ainda, evocam com nostalgia as aulas de emboscada em que o aprendiz era surpreendido por quatro ou cinco oponentes de vez, destacando que, nesses treinamentos praticados no curso de especialização da capoeira regional, residia a verdadeira formação e competência do capoeirista⁹. Capoeira e “mundo da rua” encontram-se assim associados de diversos modos, e muitos dos praticantes de então confessam ter se iniciado a essa luta para garantir sua segurança cotidiana. Notemos também que nessas falas, malícia e malandragem são denominações complementares para aludir tanto aos modos de agir dos capoeiristas quanto à atmosfera cheia de desconfiança e de perigos das ruas da cidade.

No paralelo entre o jogo de capoeira praticado na academia e na roda, e os enfrentamentos ocorrendo nas ruas da cidade, a malícia é um denominador comum. Essa interpretação é fortemente ancorada na tradição oral, sendo uma sorte de B-A BA dos ensinamentos às novas gerações. Enfatizam-se notadamente as contendas opondo capoeiras e polícia em uma época em que a prática era proibida e duramente reprimida. Relata-se que o berimbau era usado como arma nas lutas entre capoeiristas e polícia; ensina-se que o toque de berimbau chamado de “cavalaria” era sinal de aviso da chegada dos “praças montados”, e são enaltecidas as histórias de

⁷ Os Manuscritos de Mestre Pastinha (1988); os Manuscritos de Mestre Noronha (1993)

⁸ Daniel Coutinho, mais conhecido como Mestre Noronha, é um grande personagem da capoeira baiana do começo do século XX. Nascido em 1907 em Salvador, foi protagonista e testemunho da capoeiragem de rua entre os anos de 1920 e 1940. Relatou suas memórias em um livro, publicado pelo pesquisador Frede Abreu, intitulado *O ABC da Capoeira Angola: os manuscritos do mestre Noronha*, constituindo-se como ponto de partida das pesquisas historiográficas sobre a capoeira baiana. Para facilitar a leitura dos trechos da autoria de Noronha com sua escrita peculiar, retomo para a minha conta os conselhos de Frede Abreu: “um texto ortograficamente não convencional, [...] com as corrutelas e costumes no modo de dizer as coisas que são encontrados na língua do povo baiano”. “Se por acaso o leitor engasgar com alguma palavra, (leia como se estivesse comendo um prato de pirão) – isso raramente acontecerá – consulte o glossário.” (reproduzido no final do capítulo) (COUTINHO, 1993, p.11)

⁹ O relato nostálgico das aulas de especialização em que os formados treinavam situações de emboscadas e do ritual do “esquenta banho” (momento em que os alunos lutavam para valer no final dos treinos enquanto esperavam para tomar banho no único chuveiro da academia) é recorrente tanto nas entrevistas de capoeiristas que vivenciaram a época de Mestre Bimba quanto nos livros que vários desses discípulos escreveram sobre a capoeira regional. (Ver, CAMPOS, 2009; ALMEIDA, 1994)

capoeiristas que conseguiram “levar a melhor”, lutando sozinhos contra a 4, 8, 10 policiais que pretendiam prendê-los. As brigas entre capoeiristas, embora menos lembradas¹⁰, ilustram sua bravura e astúcia. São histórias de armas escondidas debaixo da roupa, de pimenta jogada nos olhos do adversário, de vinganças inesperadas na calada da noite, e outras armadilhas maliciosas.

Nessas narrativas, além de definida por alguma duplicidade e/ou disfarce, a malícia aparece como comportamento estratégico cuja aquisição e necessidade são esclarecidas pela alusão aos contextos de conflitos urbanos vivenciados pelos capoeiras de outrora. Assim, a violência perpassando o cotidiano desses capoeiristas explica certos traços típicos da malícia como a astúcia, a cautela e a desconfiança sistemática: por causa da violência ameaçando quem transita pela cidade, é preciso desenvolver uma atenção aguçada e um estado físico e psicológico de prontidão.

Essa interpretação alimenta-se igualmente da referência ao uso da capoeira pelos escravos fugidos, em luta contra os “capitães-do-mato”, entocados na “capuera”, nome designando um tipo de vegetação que, segundo vários autores, teria se estendido à designação dos sujeitos lutando em meio a essa vegetação¹¹. O negro fugido, escondido nas matas, defende-se das perseguições usando da capoeira, ora para ficar despercebido, ora como técnica de combate.

A relação histórica entre capoeira e violência, em ambos casos, põe em destaque o recurso a malícia enquanto artifício defensivo ou mesmo preventivo. Apontaria assim para o uso da malícia em substituição à violência ou disfarçando a violência. Nesse último sentido, vale lembrar que uma das explicações mais comuns da natureza dupla da capoeira, que é luta e dança, invoca a proibição, imposta aos escravos, de qualquer exercício que se aparente à luta, o que os teria levado a disfarçar a capoeira sob a forma mais inocente de uma dança.

Contudo, em sentido contrário, pode ser imputada aos contextos históricos a dimensão mais agressiva do jogo. O argumento histórico pode servir, nesse caso, para justificar uma forma mais dura de jogar, isto é, a violência da capoeira:

Todo mundo sabe, ou se fazem de inocente, que se alguém ganhou alguma guerra, foi com briga mesmo, foi com luta, não foi com esse joguinho pra lá e pra cá. Foi martelo,

¹⁰ A seleção das memórias é evidenciada por certa discrepância entre o retrato do capoeirista (re)produzido no campo “nativo” e os levantamentos apresentados pela historiografia da capoeira. O envolvimento dos capoeiristas em crimes e homicídios, as frequentes agressões contra mulheres, além da atuação dos capoeiras como leão de chácara de políticos são temas tratados nos estudos que a “tradição oral” ignorava. Pela divulgação desses estudos no próprio meio da capoeira, tem sido mais frequente a alusão a esses aspectos da história da capoeira nas discussões dos capoeiristas.

¹¹ A respeito da etimologia do termo capoeira, tema abundantemente explorado nos primeiros estudos sobre essa manifestação, ver a análise de Rego (1968), retomada criticamente em todos os estudos posteriores sobre essa questão.

foi bicuda mesmo, foi ponteira, cabeçada [*nomes de golpes entre os mais agressivos da capoeira*], e outros golpes aí, traumatizantes. Hoje, como nós estamos lutando contra a violência, então: “não, devagar, não bata não, e tal...”. Estamos seguindo aí, mas é muito importante que a gente saiba que não é só aquilo. E que na capoeira tem que ter o momento de ensinar os golpes de bater, de matar, de aleijar [risos]. Porque briga de rua não é brincadeira não, né? Briga de rua a gente não vai ficar alisando a cara de ninguém. Tem que bater pra quebrar mesmo, bater pra se defender. (Mestre Virgílio¹² citado em MAGALHÃES, 2011, p. 147)

Nesse depoimento, o mestre argumenta a favor do uso de golpes “traumatizantes” – categoria usada na capoeira regional para designar golpes mais diretos e de maior impacto – em resposta aos discursos atuais que censuram a violência no jogo de capoeira. O próprio discurso é malicioso, pois, ataca de forma indireta e implícita, os defensores de uma tradição de capoeira angola mais centrada na ludicidade e na religiosidade desse jogo. O que ele chama ironicamente de “joguinho pra lá e pra cá” são os floreios e fintas próprias ao jogo de malícia. Relembrar as “brigas de rua” é parte do argumento em favor de uma capoeira mais agressiva. Significa então que a malícia, herdada da malandragem das ruas, não deve se limitar a um faz de conta estético, também envolve o uso da violência, o que condiz com a definição da malícia como habilidade em perceber a saída adequada a cada momento e necessidade.

Embora seja raramente proclamado abertamente, o caráter belicoso parece assim ser inerente ao jogo de malícia, pois, surgem necessariamente situações em que não resta outra solução a não ser bater. A questão da violência versus malícia está no centro de inúmeros comentários dos velhos mestres, expressando seu desgosto para com a descaracterização sofrida pela capoeira de hoje. Ora denunciam inovações que acrescentaram mais violência no jogo de capoeira, ora lembram nostálgicamente que nas rodas antigas “não tinha jogo mole, o capoeirista jogava sério” (Mestre Bobó, citado por VIEIRA, 1998.). Em outros depoimentos¹³ e nos bate-papos entre capoeiristas, apresenta-se a malícia como forma de esconder a violência. Esconder, porém não substituir: trata-se de demonstrar uma atitude pacífica e lúdica e/ou (eventualmente, “na hora do aperto”) em bater sem ninguém perceber.

Observa-se então que, seja pela necessidade de “bater para quebrar”, ou que seja pela aprendizagem dos jogos de “faz de conta”, os componentes da malícia, e da capoeira em geral, são atribuídos a diferentes contextos sócio-históricos em que nasceram e se desenvolveram tais habilidades. Essa mesma perspectiva fundamenta a maior parte dos trabalhos sócio-históricos desenvolvidos sobre o tema da capoeira nesses últimos 30 anos. Nessa linha de

¹² Mestre Virgílio, da Associação de Capoeira Angola Mucumbo, é o mais antigo capoeirista em atividade no sul da Bahia. José Virgílio dos Santos, nascido em Ilhéus em 1934, foi iniciado aos nove anos por Mestre Caranha e aprendeu o jogo com velhos capoeiristas. Na década de 1950, foi formado contramestre por Mestre João Grande, um dos mais famosos discípulos de Mestre Pastinha.

¹³ Ver a seguir o depoimento de Mestre Duquinha

estudos, a história da capoeira é geralmente estruturada em três grandes períodos: a capoeira no tempo da escravidão, a capoeira marginal do início do século XX, e a capoeira “moderna”, isto é, praticada nas academias após sua descriminalização na década de 1930. As lembranças dos velhos mestres aludidas acima remetem em sua maior parte ao segundo período, mas, como será ressaltado a seguir, o período da escravidão inspira, por sua vez, interpretações da malícia como forma de resistência à opressão e à dominação dos “senhores”.

A MALÍCIA NA PERSPECTIVA DA DIALÉTICA ESCRAVO/SENHOR

É no âmbito da capoeira regional que se mantém com mais vitalidade a versão da capoeira ser uma prática criada no Brasil, nas condições de desigualdade e opressão peculiares à escravidão. Essa narrativa histórica é, na maioria das suas versões, conjugada à afirmação da essência africana do jogo, porém essa origem mais remota pode ser mais ou menos enfatizada. Isto é, para uns, a prática brasileira foi criada pelos escravos a partir da mistura de diversos rituais africanos, outros reivindicam a gênese brasileira do jogo no Recôncavo baiano. No senso comum¹⁴, o nascimento da capoeira continua no mais das vezes associado à luta dos escravos contra a opressão, ao contexto dos quilombos ou das senzalas. Entre os capoeiristas, essa versão, embora relativamente ameaçada pela divulgação das pesquisas historiográficas sobre a gênese da capoeira, permanece enquanto referência identitária visível, por exemplo, na escolha dos nomes de muitos grupos construídos a partir dos termos “Quilombo” e “Senzala” ou dos nomes “Zumbi” e “Palmares”. No repertório das cantigas de capoeira, são igualmente encontradas inúmeras referências ao cotidiano escravo: o trabalho na plantação, os castigos, a fuga. É igualmente relevante notar que, entre os praticantes da capoeira regional, associa-se o costume de se praticar a capoeira descalço com a herança escrava do jogo.

A discussão sobre a origem da capoeira que se iniciou nas crônicas do final do século XIX e perpassou a produção da historiografia da capoeira no século seguinte, ainda mobiliza muitos debates no universo “nativo” da capoeira atual. A divulgação, nessas últimas décadas, de pesquisas históricas defendendo a origem urbana da capoeira¹⁵ desloca a versão da capoeira como luta dos escravos contra o feitor, ou ainda do Zumbi dos Palmares, “primeiro capoeirista da

¹⁴Notemos que a versão da capoeira ter surgido nos quilombos ou na senzala é a mais consolidada no público, sendo reforçada em manuais escolares, material de divulgação dos órgãos de turismo, em filmes de ficção e novelas de ampla difusão

¹⁵Notadamente os estudos de Soares (1994), que localiza a gênese da capoeira carioca na Capital do Estado, e os estudos de Abreu (2005) e Dias (2006) sobre a história da capoeira baiana.

história”, para o lugar de “mito de fundação”¹⁶. Na prática, observa-se que as diferentes versões da gênese da capoeira, embora possam parecer contraditórias, cotejam-se sem maiores questionamentos nos ditos da tradição oral, pelo menos entre os mestres mais velhos. Em todo caso, a polêmica em torno da origem da capoeira está diretamente envolvida na cisão entre capoeira regional e capoeira angola, inspirando diferentes posicionamentos políticos. Para os “regionais”, a capoeira é brasileira enquanto os “angoleiros” buscam ancorar sua prática na matriz africana.

Tal divergência ideológica – com desdobramentos políticos que serão apresentados a seguir – envolve diferentes interpretações a respeito das raízes históricas da malícia e, conseqüentemente, de seus desenhos e valores. A ascendência escrava da capoeira – versão mais difundida no público, capoeiristas ou não, como já apontei – tem alimentado narrativas heróicas (notadamente a de Zumbi) e reforçado a associação entre capoeira e resistência negra. O escravo/capoeirista é um escravo em luta contra a sua condição de servidão. Contudo, diferentemente do quilombola (mítico) que lança mão da capoeira para defender a sua liberdade, o escravo recorre ao jogo de forma disfarçada ou ambígua, isto é, com malícia. A título de ilustração cito um trecho, tirado de um livro sobre capoeira escrito, em 1999, por um mestre da geração dos discípulos de Mestre Bimba, que reproduz fielmente uma das interpretações do senso comum capoeirístico:

Não se tem documentação precisa para afirmar, com segurança, terem sido os negros de angola os inventores do jogo de capoeira, porém a capoeira tem origem na escravidão. Quando o negro fugia, dizia-se ‘Foi para capoeira, caiu na capoeira’. Como um ato de simulação, os capoeiristas brincando no mato não causavam suspeitas a seus donos. Esse jogo era uma forma de luta muito valiosa em defesa da liberdade do negro; era uma forma de identidade grupal, um recurso de afirmação pessoal nos conflitos internos da população escrava. (COUTO (MESTRE ZOIÃO), 1999, p.16).

O perfil do capoeirista/escravo em luta pela sua liberdade tornou-se um “clássico” entre as representações que perpassam todo o repertório de imagens, cantigas, estórias transmitidas nas revistas especializadas sobre capoeira, de grande circulação entre os praticantes, nos materiais de divulgação dos grupos e nos inúmeros fóruns de discussão na internet, assim como em grande parte dos trabalhos acadêmicos¹⁷. Esboçam uma imagem da capoeira que vai muito além de

¹⁶ Vieira e Assunção (1998) apresentam uma reflexão sobre a função desses mitos no universo da capoeira e na sociedade mais abrangente.

¹⁷ A quase totalidade dos trabalhos acadêmicos versando sobre a capoeira consagra o primeiro capítulo à história da capoeira o que resulta em uma repetição e consolidação de determinadas versões (embora os autores ressaltem geralmente a imprecisão ou incoerência das fontes citadas). As pesquisas de cunho especificamente histórico têm avançado pouco na elucidação dos contextos de surgimento da capoeira e, talvez por serem relativamente recentes, noto que são raramente exploradas nas sínteses históricas aludidas acima. Outro motivo pela baixa repercussão desses estudos é que os mais completos versam sobre a capoeira no Rio de Janeiro, enquanto a produção sobre capoeira à qual refiro foca grupos e práticas baianos.

técnicas físicas de combate, envolvendo atitudes, competências, inteligência e todo um leque de habilidades corporais, mentais e emocionais, construídas no contexto das relações entre escravos e feitores ou Senhores.

Também há referências ao universo lúdico-religioso da música, das danças e à destreza corporal característica dos negros africanos, ou seja, a capoeira sendo apreendida em meio a um leque mais amplo de práticas rituais que teriam sido mantidas em segredo pelos escravos. Nessa via, a malícia da capoeira nutre-se da alegria e da ludicidade própria aos “folguedos dos negros”, porém são práticas que devem ser ocultadas¹⁸. Nessa perspectiva, falar na capoeira é necessariamente referir às relações de opressão caracterizando sua gênese, isto é, à sua dimensão política, de luta pela liberdade, como também significa levar em conta (ou tentar dar conta) de suas contradições e ambiguidades, justamente através da invocação da malícia. Do lastro de interpretações do tipo mais “popular” apresentadas acima, surgem elaborações mais rebuscadas que se alimentam de (e alimentam) leituras sociológicas em torno da construção histórica da identidade brasileira¹⁹, focando notadamente a complexidade de uma mentalidade herdada das relações escravocratas.

O jogo da capoeira seria, nesse sentido, paradigmático de uma mentalidade tipicamente brasileira, formatada pela experiência da escravidão. Com a malícia, explicita-se ou realiza-se a sobrevivência de um padrão relacional enraizado na senzala. Vejamos a leitura proposta por Mestre Duquinha, que remete a capoeira à dialética do senhor e do escravo:

A capoeira surge como objetivação, como substanciação da mentalidade do escravo submetido a uma situação de desesperada injustiça e sem ter a quem recorrer ante o arbítrio de seus dominadores. Que defesa cabe em tal situação? [...] Assim desenvolveu-se entre os escravos uma técnica, uma arte, um jogo, um jeito (ou talvez o único jeito) de ser e viver (sobreviver). [...] corresponde a situações historicamente vivenciadas, a de enfrentamento direto dos desesperados escravos com o poderoso sistema dos senhores e o esquivar-se a qualquer confronto. (entrevista de Mestre Duquinha²⁰ citado por DORIA [Mestre Cafuné] (2011) p. 82-83).

¹⁸ Na referência à capoeira escrava, a ocultação aparece assim de forma desdobrada. A luta é ocultada aos olhos dos senhores através do seu disfarce em uma dança e/ou a capoeira é uma das danças africanas que precisam ser ocultadas já que os escravos não tinham direito de praticar seus rituais.

¹⁹ É preciso ressaltar que a capoeira alcança a legitimação, na década de 1930, no momento em que “os folguedos dos negros” até então proibidos (é o caso da capoeiragem considerada como crime até essa data) ou, no mínimo, desprezados, transformam-se em ícones nacionais, não sem sofrer antes uma recalibragem étnica, pois passam doravante a representar o ideal nacional da mestiçagem. Uma análise interessante desse processo é elaborada por Schwartz (1997)

²⁰ Eduardo Veiga, conhecido na capoeira como Mestre Duquinha, é Doutor em Educação. Foi formado ainda adolescente por Mestre Bimba, na década de 1940, sendo, portanto, um dos prestigiosos alunos que promoveram a nova academia de Capoeira Regional. Os trechos citados acima são oriundos de uma entrevista concedida pelo Mestre em 1999 para a revista VIDETUR -9 da Faculdade de Ciências da Informação da Universidade de Navarra (Espanha), essa mesma entrevista sendo republicada no livro de DORIA (2011). Ainda é relevante notar o contraste entre a linguagem erudita/acadêmica dos depoimentos desse capoeirista contrastando com a linguagem popular cheia de corruptelas em que se expressam outros mestres oriundos das classes populares, como Mestre Noronha citado

Ainda que não seja nomeada a malícia nesse trecho, podem ser identificados alguns de seus principais traços: defender-se evitando o confronto direto, lançando mão de “uma arte, uma técnica, um jogo, um jeito”. Em seguida, o Mestre prossegue argumentando que nessas condições, para proteger-se dos castigos arbitrários, o escravo era levado a “fazer sempre o papel do agredido ou do inocente “[...] **Daí a malícia** do capoeira: ele bate mas **é como se** ele estivesse apanhando” (p.84. grifos meus)

Essa última formulação é particularmente interessante, pois propõe uma solução à polêmica, discutida acima, sobre a relação entre malícia e violência. Através do “como se”, resolve-se de algum modo a contradição entre uma atitude agressiva/dominante (de quem bate) e uma posição de passividade/inferioridade (de quem apanha). Conforme a relação dialética retomada pelo autor, a posição de escravo se perpetua nas aparências, ao passo que o negro resiste e se defende da opressão. Através da malícia, a posição de oprimido, vítima da violência, seria uma das ferramentas usadas para dominar o opressor. Ora, essa cena evoca muito claramente uma atitude recorrente no jogo de capoeira, na atualidade, tida como manifestação de esperteza do tipo malicioso: o jogador que consegue bater sem ninguém perceber ou fazendo de conta que foi agredido tem, de fato, muita malícia e merece o título de exímio capoeirista!

Contudo, tal versão da malícia como arte do disfarce, do “como se”, e forma de violência encoberta explicada pelos legados da escravidão traz em seus rastos questionamentos de ordem política por afirmar que a mentalidade brasileira, e mais especificamente do negro brasileiro, é profundamente marcada pelas ambiguidades das relações escravas. A definição da malícia e as diferentes compreensões que lhe são dadas no universo da capoeira levantam, portanto, discussões que se inserem nas releituras críticas da sociologia brasileira da primeira metade do século XX. Embora, o universo malicioso da capoeira consiga acomodar contradições em suas narrativas e práticas, a referência à mentalidade do escravo tende a ser suplantada por outras linhas de interpretação histórica e/ou cultural que condizem melhor com a politização desse campo.

As qualidades em foco são as mesmas, isto é, a duplicidade da malícia, desta vez postas em diálogo com o universo da malandragem donde saíram os grandes capoeiristas lembrados na tradição oral e identificados nas pesquisas históricas.

acima. Esse contraste que perpassa a literatura sobre a capoeira e se encontra presente na composição dos grupos é mais uma das manifestações da diversidade que caracteriza esse universo.

MALÍCIA E MUNDO DA MALANDRAGEM

Os estudos históricos versando sobre a capoeira do final do século XIX ao meio do século XX são numerosos, inclusive porque as fontes documentais e orais são mais acessíveis do que aquelas que dizem respeito ao período da escravidão²¹. Essa fase da capoeira é também muito instigante para os estudiosos por concentrar eventos como a repressão à capoeira, a sua descriminalização e legitimação e a criação das duas vertentes modernas da capoeira, dominantes até hoje: capoeira angola e capoeira regional. Em paralelo com a versão da malícia produzida pelo contexto sócio-histórico brasileiro da escravidão, constrói-se uma argumentação vinculando a malícia à situação dos negros alforriados nas grandes cidades brasileiras, tomada como o viveiro onde teria nascido a capoeira. A habilidade de disfarce é, nessa versão, associada aos perigos e aos modos de resolução dos conflitos que predominam nas rodas e nas ruas:

Para compreender a malícia tem que voltar ao período da capoeira tradicional. A malícia era o que importava, mais do que os golpes e quedas [...] na roda da malandragem, nas ruas, o jogador tinha consciência de que poderia resolver muscularmente uma disputa, mas no mês seguinte o adversário talvez o esperasse de emboscada num canto escuro. (NESTOR CAPOEIRA, 1998, p.151)

Um aspecto relevante da malícia em destaque nessa formulação é que envolve cálculo, previsão e desconfiança. A malícia opõe-se nesse sentido à resposta imediata e se diferencia de uma habilidade puramente física (“muscularmente”). Esse retrato condiz com as formas indiretas da luta e atribui ao jogo a dimensão de uma esperteza que integra qualidades vinculadas ao controle das emoções. Se esses elementos já eram presentes na relação entre escravo e senhor, pela desigualdade das forças que lhe era inerente, encontram-se agora encenados tanto nas contendas com a polícia quanto no contexto de relação entre pares: a malandragem.

Investigando as histórias de vida dos grandes capoeiristas da virada do século XX e recorrendo à documentação policial e jornalística, as pesquisas históricas revelam que o universo da capoeira é intimamente ligado com o da contravenção. Um dos principais atributos desses personagens, designados na imprensa como capadócios, valentões, bambas, desordeiros²², era de fato ter muita coragem “qualidade fundamental para todos aqueles que desde meninos viviam num ambiente social permeado pela violência, [...] uma forma de afirmar a masculinidade e um

²¹ Sobre a capoeira do início do século XX ver : DIAS (2006); ABREU (1999, 2003); PIRES (2004); OLIVEIRA (2005)

²² « O autor rastreou, na imprensa da época e nos processos-crimes consultados, os termos “capadócio”, “valentões”, “bambas”, “navalhistas”, “cabeçada”, “rasteira”, “ponta-pé”, “vadiação”, “rabo de arraia”, “berimbau”, entre outros que, segundo ele, faziam parte da cultura da capoeiragem, uma vez que a palavra capoeira aparecia muito raramente nesta documentação e nem sempre como sinônimo de jogo/luta propriamente dito”. (Dossiê Inventário para Registro e Salvaguarda da Capoeira como Patrimônio Cultural do Brasil, IPHAN, Brasília, 2007, p. 21).

meio de se destacar no mundo da desordem” (DIAS, 2006, p. 135). Contudo, não é apenas a valentia que define o perfil do capoeira de então, mas sim, certa forma de esperteza que envolve alto grau de astúcia, duplicidade e oportunismo.

Os estudos sobre a capoeiragem da Bahia, assim como em outras grandes capitais brasileiras, apontam para a intensa participação dos capoeiras nos conflitos políticos do seu tempo. Os mesmos sujeitos de má fama, cujas “arruaças” eram denunciadas nos jornais da época como inaceitáveis perturbações à ordem, faziam aliança com a polícia e com as autoridades e foram diretamente envolvidos nos conflitos entre partidários do Império e Republicanos. Trata-se, notadamente, da participação desses capadócios na Guarda Negra, ou ainda como “secretas da polícia”, episódio esse que vem à tona a partir do desenvolvimento e da divulgação das pesquisas históricas com foco na capoeira da Bahia, trazendo uma nota em falsa na representação idealizada de uma tradição de resistência ao poder.

Ora, embora esses episódios sejam geralmente omitidos na tradição oral²³, isto é, nas narrativas históricas nativas, a duplicidade dos comportamentos e dos engajamentos políticos dos capoeiristas ecoa alguns dos traços em destaque no desenho da malícia. Para Dias (2006), por exemplo, a tradição da capoeira situa-se entre a ordem e a desordem, isto é, mais uma vez, no entre-dois. É no conceito mais amplo de “malandragem” que o universo da capoeira absorve e explica – nas frequentes discussões que têm surgido sobre o tema das relações históricas entre capoeira e poder instituído – as oscilações e contradições ideológicas que pontuaram o percurso de vida de personagens de prestígio que referenciam a herança da capoeira atual.

A malandragem do capoeirista vai ser compreendida nos termos da sociologia brasileira, isto é, de uma tipificação das relações sociais peculiares construídas historicamente no Brasil. A referência ao trabalho de Roberto da Matta perpassa a maior parte dos estudos sócio-históricos sobre a capoeira. Na perspectiva desse autor, a malandragem é o uso da ambiguidade como instrumento de vida, qual seja a esperteza em tirar proveito da imprecisão e da flexibilidade das fronteiras entre o permitido e o proibido²⁴. Assim, a malandragem se definiria como «jeitinho» brasileiro, habilidade para mover-se nos interstícios da lei. Seu cultivo está vinculado ao espaço social da rua, onde a estrutura altamente hierarquizada, hostil e competitiva das relações impessoais ameaça aqueles que se encontram entre as camadas inferiores da sociedade. A malícia

²³ Frede Abreu comenta o esquecimento de grandes nomes da capoeira como Macaco Beleza “que depositou e esgotou toda a sua energia histórica como capoeira, capadócio e monarquista” e procura reparar tal omissão escrevendo um livro sobre esse personagem. Segundo o historiador baiano, a sua memória não se perenizou na memória da capoeira, pela via da oralidade, tendo adquirido “má fama na História da Bahia e do Brasil” justamente pela sua participação na Guarda Negra, “ao lado de capoeiristas cariocas, pernambucanos e baianos”. (ABREU, 2011. p. 12-13)

²⁴ DA MATTA (1997)

da capoeira ressignifica-se à luz da malandragem como traço de personalidade tipicamente brasileiro²⁵, justamente apelidado de “jogo de cintura”, o que remete diretamente à movimentação do capoeirista. É então imputada a um legado que esse tipo de sujeitos sociais – isto é, em sua maior parte na Bahia, trabalhadores dos Cais do Porto, pequenos artesãos e desempregados que conviviam nas ruas (ABREU, 2003) – trouxeram para a prática.

A aceitação unânime de uma semelhança ou continuidade entre a cultura malandra e a tradição da capoeira, e a valorização – quando não glorificação – da herança da malandragem entre os principais fundamentos do jogo sob a forma da malícia levam a uma apreensão da dimensão moral da prática. O que está mais claramente em causa é a adequação desse *ethos*, historicamente constituído, aos novos contextos sociais e ideológicos em que a capoeira tem se desenvolvido.

A (I)MORALIDADE DA MALÍCIA

Seja ela uma forma de luta – ou a única forma de luta possível – criada pelos negros nos tempos da escravidão ou um meio de sobrevivência característico de um grupo social marginalizado chamado de malandragem, a malícia inserir-se-ia em uma “tradição da desordem” com dimensões éticas e políticas que vão (e vêm) da postura revolucionária do quilombola à marginalidade de tipo mais individualista dos valentões e “bambas”. Segundo o historiador Frede Abreu, o universo da capoeira foi impregnado pelas vivências no mundo da marginalidade, apesar das formas de inserção e de legitimação bem sucedidas que formataram a capoeira moderna (seja ela regional ou angola):

Isso vai ficando como uma marca definitiva da capoeira, por mais moralismo que a gente queira traduzir nela, a partir da contribuição de Bimba e Pastinha, mas acho que essas coisas da malandragem, da marginalidade e da barra pesada também compõem a ancestralidade e a tradição da capoeira. (depoimento de Frede Abreu citado por ABIB, 2005, p. 165).

Nesse trecho, há uma argumentação em favor do reconhecimento da imoralidade da capoeira. Compreende-se que certos feitos e atitudes dos capoeiras de antigamente, indivíduos pertencendo “à marginalidade e à barra pesada” não podem, nem devem, ser simplesmente omitidos (na memória) ou descartados dos valores fundadores da tradição. Toca em questões

²⁵ Nota-se que a categoria “malandragem” desenvolve-se junto com a ideologia da mestiçagem como representação e exaltação da brasilidade na década de 1930. Antes mesmo dessa proposta ideológica e política que associa certos traços de personalidade ao perfil étnico tipicamente brasileiro, alguns estudiosos da capoeira da virada do século XX tinham ressaltado os vínculos entre a capoeira e a identidade mestiça. Autores como Moraes Filho haviam interpretado a capoeira como fruto do cruzamento das três raças (SCHWARTZ, 1995). Na atualidade, a referência à malandragem na tradição oral da capoeira põe em relevo o pertencimento social do malandro histórico sem estabelecer sistematicamente vínculo com categoria étnica.

difíceis que dizem respeito ao confronto entre a ética do politicamente correto – que tem perpassado a legitimação da capoeira, desde a sua descriminalização até seu recente tombamento como patrimônio cultural – e a ética da malandragem que seria o fundamento histórico da capoeira.

O termo malandragem está evocando mais diretamente os aspectos sombrios da capoeira. De fato, além de “malandragem ou malandro”, encontramos nas falas dos velhos mestres uma série de outros termos com conotações semelhantes como desordeiros, vadios, traiçoeiros ou traição, maldade, perversidade, para citar os mais recorrentes, como nessa declaração tirada dos manuscritos de Mestre Noronha: “a lei do capoeirista é trasueira poricio tem o nome de bamba na roda da malandrage” (COUTINHO, 1993, p. 18). Semelhantemente, nos Manuscritos de Mestre Pastinha, a maior referência da tradição da capoeira angola, o autor que era poeta e pintor além de capoeirista, apresenta desenhos dos principais movimentos da capoeira, usando reiteradas vezes nas legendas da palavra “maldade” que nomeia a atitude ou a intenção do jogador/movimento retratado (PASTINHA, 1996). Esses dois exemplos, que remetem a figuras de proa do mundo da capoeira, não deixam dúvida sobre a centralidade da malandragem na ética da capoeira.



Figura 1: Movimento da “chamada com” comentário “início em maldade”. Desenho de Mestre Pastinha.

Embora em outros momentos esses mesmos mestres possam ter usado desses termos em um sentido pejorativo²⁶, no mais das vezes, referem a qualidades enaltecidas da capoeira ou dos capoeiristas. Ou seja, esses termos conservam o sentido que tinha (e por vezes ainda tem) no meio da “barra pesada” onde, como diz Frede Abreu, a malícia, a falsidade e a traição funcionam

como lei, suplantando a moral, pois “Na barra pesada, todo mundo estranha todo mundo; todos se respeitam porque todos são perigosos” (ABREU apud ABIB, 2004, p. 165).

Se a malícia é hoje mais raramente evocada através de tais apelidos, permanece mesmo assim situada no território que coteja as fronteiras da (i)moralidade, podendo – ou não – inspirar e justificar atos que seriam tidos como imorais “no mundo de fora”. Convém lembrar que os contornos da malícia nunca são clara e explicitamente definidos, ou, em outras palavras, a (inter)ação maliciosa não se pauta ou norteia em regras, limites, definições concretas do que se deve ou não fazer. É um recurso último encontrado para enfrentar alguma situação perigosa, ou segundo a formulação de Contramestre Eletricista²⁷: “a malícia é o que você aprende **de bom ou de ruim** e deixa para você guardada... quando você já usou tudo que você tinha, aí você usa a malícia... na roda de capoeira ou na vida” (ABIB, 2004, p. 167, grifo meu).

A lógica da malícia escaparia assim à apreensão moralista do bem e do mal, “não conhece a moral” escreve Nestor Capoeira, e acrescente essa observação interessante: “Quando se fala em sabedoria e conhecimento – e a malícia se situa nesse contexto – normalmente associa-se ao saber os valores mais nobres e elevados do pensamento e da prática humana. Tal não é o caso da capoeira e de seu fundamento”. Não tem moral, mas é uma ética, no sentido de um compromisso com o grupo de pertencimento, um valor partilhado, como esclarece Muniz Sodré: “A ética seria o conjunto das regras que presidem nossa morada, nossa instalação no mundo (a mesma coisa que cultura, no seu conceito moderno). A capoeira desconhece a moral, mas a malícia é muito ética no sentido de que ela tende à regra fundamental do grupo que é navegar nos interstícios” (citado por NESTOR CAPOEIRA, 1998, p. 166).

A imoralidade da malícia tem levantado inúmeras discussões no mundo da capoeira. Nos contextos em que a capoeira é atualmente praticada, ensinada e exibida, que incluem escolas e universidades, projetos sociais, academias esportivas, eventos internacionais além dos mais “tradicionais” espaços sociais subalternos, faz-se muitas vezes necessário explicitar e justificar a malícia. Trata-se notadamente de ressaltar suas dimensões estéticas e lúdicas, ou seja, os traços que a diferenciam de um apelo à violência física. A malícia envolve leveza e bom humor, é um “saber dançar na briga” (NESTOR CAPOEIRA, 1998); é uma “ironia do corpo” (SODRÉ, 2002); é uma arte. Mas são sem dúvida os vínculos entre malícia e religiosidade que têm melhor servido a defesa e a compreensão da malícia.

²⁶ Notadamente nos discursos apresentando e justificando as novas versões da capoeira que eles criaram, tanto Mestre Bimba quanto Mestre Pastinha declaram em diversas ocasiões que o objetivo deles era se demarcar dos valentões e vadios da antiga capoeiragem.

²⁷ Capoeirista baiano formado por Mestre João Grande, um dos dois discípulos mais renomeados de Mestre Pastinha.

MALÍCIA E MANDINGA

Em paralelo à linha de interpretação socio-histórica que norteou a compreensão da malandragem – e muitas vezes entrelaçada com esta perspectiva – a malícia é abordada em mais um aspecto desvelado pelo termo « mandinga », o qual, como vimos, é outra denominação do tipo de atuação disfarçada, traiçoeira e eficiente do capoeirista. A etimologia africana da palavra, seu uso para designar a feitiçaria desde a época colonial²⁸ e como apelido da capoeira no início do século XX²⁹ levam a associar o jogo de faz de conta do corpo às práticas religiosas dos capoeiristas, às suas superstições e rituais de proteção. Essa análise fundamenta-se geralmente em depoimentos orais dos capoeiristas mais velhos que relatam « casos » em que a proteção diante dos perigos incorridos na capoeira e na vida contava com o uso de amuletas, patuás (as famosas bolsas de mandinga) e de rituais realizados na véspera dos confrontos.

A argumentação – dos narradores como dos estudiosos – alimenta-se também de histórias orais que já se tornaram clássicas no mundo da capoeira, encenando a transformação do capoeirista em animais ou seu desaparecimento na hora do perigo. O Besouro Mangagá³⁰, personagem mais citado na tradição oral, constitui-se nesse sentido como paradigma dos poderes mágicos dos capoeiristas, ou, dito de outra forma, da sua mandinga. Esse capoeirista de Santo Amaro, nascido no final do século XIX, escapava do perigo metamorfoseando-se em besouro (donde o apelido), saindo voando ou desaparecendo. Fenômenos como a transformação ou o desaparecimento em destaque nessa versão da malícia trazem a apreensão dessa qualidade para mais perto do corpo, reenviam à apreensão mágico-religiosa do mundo, sendo então retomados com proveito em perspectivas antropológicas.

Lançando mão de uma análise dos conceitos êmicos do universo da capoeira, alguns autores enfatizam os vínculos entre prática corporal, simbolismo e cosmologia. Expressões

²⁸“Os mandes (mandingas), por meio dos quais o culto malê veio para aqui, eram conhecidos como grandes feiticeiros, e como tal temidos, - estando mesmo incorporada ao dialeto brasileiro a palavra mandinga (por que eram conhecidos entre os negros), no sentido de feitiço, despacho, coisa-feita etc.” (CARNEIRO, 1981.p.171-172).

²⁹ Como diz mestre João Grande, durante muito tempo, o termo mandinga foi usado como sinônimo da prática da Capoeira Angola: "a gente dizia tem uma mandinga ali... vâmo lá na mandinga, isso era pra ir pra roda de Capoeira Angola" (FILME Mandinga em Manhattan)

³⁰ Esse personagem Manoel Henrique Pereira, cuja história de vida foi pesquisada por Pires (2002) deve o apelido de Besouro Mangagá, segundo seu discípulo Cobrinha Verde, à lenda “*de que muitos diziam que quando ele entrava em alguma embrulhada e o número de inimigos era grande demais, sendo impossível vencê-los, então ele se transformava em besouro e saía voando*” (REGO, p.264). Convém notar que esse personagem mítico remete não somente às qualidades mágicas da mandinga como também ao universo dos valentões retratado na secção anterior. Assim, para Abib, “Na memória dos mais antigos moradores do Recôncavo, a figura de Besouro vive e protagoniza um sem-número de histórias e ‘causos’ envolvendo suas peripécias e astúcias no enfrentamento com a polícia, sua valentia ao brigar e bater em vários oponentes ao mesmo tempo, e principalmente, sua condição de ‘... virar e desvirar coisa, toco ou bicho, e até mesmo de sair voando em caso de precisão’ (CARVALHO, apud ABIB, 2005, p. 160)

êmicas como “fechar o corpo” convidam a analisar a dimensão simultaneamente corporal, simbólica e espiritual das práticas de proteção, chamadas de mandinga. Como destaca Varela (2012) em um artigo dedicado ao conceito de “corpo fechado” na capoeira: “dentro de esta concepción nativa de poder, el “cuerpo cerrado” es central, ya que es el depositario de la fuerza o mandinga de un practicante”. O capoeirista fecha o corpo no duplo sentido de proteger as partes mais vulneráveis como o peito e o rosto através de uma postura física encolhida e, ao mesmo tempo, precavendo-se de situações perigosas tanto no âmbito social quanto no domínio espiritual, como afirma Varela (2012): “La percepción del ‘cuerpo cerrado’, como se ha visto, implica aspectos tanto de conocimiento de técnica corporal como de procedimientos rituales relacionados o emparentados de cierta manera con la religiosidad de los mestres de capoeira”. Esse e outros rituais, notadamente os gestos executados no início do jogo, os estados de transe suscitados pelo ritmo musical, entre outros, situam a mandinga (e a malícia) no limiar entre o corpo visível e o corpo invisível.

O tema da mandinga enquanto prática mágico-religiosa, que tem suscitado algumas interrogações sobre as relações históricas entre capoeira e candomblé³¹, vem inspirando inúmeras leituras no campo da antropologia, assim como se destaca em estudos em etnomusicologia e artes cênicas. Em muitos dos estudos aos quais estou aludindo, é ressaltada a correspondência entre as práticas corporais da mandinga e o universo cultural de matriz africana permeado pelos valores de ancestralidade e espiritualidade.

Sem dúvida, a apreensão da dimensão mágica da capoeira tem inspirado cada vez mais os estudiosos³², refletindo (e refletindo-se) (n)os debates e questionamentos que circulam na comunidade da capoeira. A mistura entre os campos acadêmicos e as lideranças da capoeira (principalmente capoeiristas formados nas décadas de 1980 a 1990, quando a capoeira angola é

³¹ Não me deterei nessa exposição sobre as argumentações e as polêmicas versando sobre as relações históricas entre capoeira e candomblé. Alguns mestres de capoeira (e estudiosos) afirmam a existência de vínculos históricos entre esses dois espaços, outros relativizam essa hipótese, imputando a circulação de rituais do âmbito religioso para a tradição da capoeira ao fato que muitos capoeiristas eram - o que ainda acontece hoje em dia - iaôs, ogãs, ialorixás, babalorixás, etc: “Apesar de nas cantigas de capoeira se falar em mandinga, mandingueiro, usarem-se palavras e composições em línguas bundas e nagô e também a capoeira se iniciar com o que os capoeiras chamam de mandinga, nada existe de religioso. O que existe vem por vias indiretas.”(REGO, 1968, p.35). É instigante para essa discussão a observação da antropóloga americana Ruth Landes, que realizou uma etnografia em terreiros de candomblé de Salvador na década de 1930. A autora declara, após descrever uma roda de capoeira ocorrendo na rua, que se o universo do candomblé delineia a “cidade das mulheres”, o mundo da capoeira, por sua vez, remete ao universo masculino. (LANDES, 2002, p.147)

³² No caso do artigo de Varela, trata-se de uma compreensão da mandinga na perspectiva de uma “antropologia simétrica, que se propone posicionar las perspectivas del Otro y del antropólogo en el mismo nivel epistémico y ontológico como parte de un diálogo entre iguales”. O autor pauta-se em entrevistas com Mestres de Capoeira sobre o processo de transformação animal evocado na mandinga para refletir sobre as possibilidades de uma apreensão antropológica da alteridade. Surpreende, no entanto, a univocidade das interpretações apresentadas pelo autor: os capoeiristas não duvidariam da realidade da transformação animal. Ora, definir a mandinga pela sua “realidade” me

revitalizada através de uma associação com o movimento negro) tem, nesse sentido, auxiliado uma resignificação da mandinga; as “estórias” outrora ouvidas da boca dos mestres sem maiores questionamentos “ontológicos” passaram a integrar argumentações científicas, ideológicas e políticas. Assim, os personagens míticos da capoeira adquirem nova relevância e significado em discussões que apontam para “a lógica diferenciada da capoeira” (ABIB, 2004) e a “cosmologia africana” expressa nessa prática (ARAUJO, 2004). Vale ressaltar que tal argumentação é retomada nos discursos militantes dos capoeiristas engajados na reafricanização da capoeira, isto é na ala mais militante da capoeira angola.

Notemos que, por essa via, a malícia se origina diretamente na ancestralidade africana, sendo reativada pelos elementos do ritual da roda e pela disponibilidade – de corpo e alma – propiciada pelo ensino iniciático da capoeira. Em certa medida, implica em desvincular a capoeira, ou sua essência mais significativa, a malícia, da herança da escravidão e da opressão. Tal interpretação envolve obviamente desdobramentos políticos, aliás, nela repousa um dos grandes divisores das águas entre as duas tradições da capoeira. Fortemente predominante no universo da capoeira angola, a capoeira de mandinga, isto é de tradição africana, compete com a interpretação nacional da capoeira proposta na versão regional.

Essas divergências são, no entanto, relativizadas pela versatilidade das práticas e dos discursos que caracteriza o(s) universo(s) da capoeira. Em todos os grupos e vertentes, fala-se, canta-se e pratica-se a malícia em suas mais diversas expressões, isto é, no estilo da malandragem e no da mandinga, e muitos outros mais³³. Isso não significa que o peso e a abrangência das práticas de faz de conta sejam uniformes em todas as vertentes da capoeira, mas sim que as fronteiras e categorias que perpassam e estruturam as interpretações sócio-históricas e antropológicas da malícia não operam na lógica prática da prática (retomando a formulação de Bourdieu (1980)).

Assim, Mestre Boca do Rio, mestre de capoeira angola e notável defensor da tradição africana, após confirmar a diferença de natureza entre a malandragem “que é uma dimensão corporal, uma estratégia de jogo e da vida, é ser malicioso e conseguir o que se quer adaptando-se ao contexto” e a mandinga “dimensão espiritual do angoleiro, é ter uma proteção espiritual que ajuda na vida e no jogo” passa em seguida a ponderar, ou até desconstruir essa oposição.

parece estar omitindo seu caráter ambíguo, isto é a oscilação constante entre mundo real e faz de conta, além de ignorar a variedade de entendimentos que os capoeiristas expressam sobre esse tema.

³³ Por esse motivo, a atribuição da mandinga à capoeira angola e/ou do referencial histórico da escravidão à capoeira regional apenas servem como orientação na discussão apresentada aqui. No repertório de cantigas da capoeira regional, nos nomes dos grupos e na terminologia usada para comentar e definir sua prática, os “regionais” também fazem uso do termo mandinga. Por outro lado, o campo da capoeira angola sendo muito diversificado, encontram-se entre os grupos “angoleiros” características partilhadas com os regionais no que diz respeito à identificação com a herança dos escravos e/ou tomadas de posição no tocante à gênese brasileira do jogo.

[...] a mandinga é uma coisa que é feita antes e que as pessoas vem pouco durante a roda... é como uma festa de Candomblé, acontece o transe e o ritual, mas as oferendas, o mais importante da mandinga já foi feito antes da festa. Na hora da roda a gente só pede ajuda daquilo que já está ali porque já foi feito entendeu? E isso que já foi feito é que cola no corpo e permite a malandragem existir, por isso alguns mestres dizem que a estratégia que acontece no jogo é mandinga também... no fim das contas está certo, **porque os movimentos do corpo que são certos chamam melhor as energias que estão ali perto...** e a mandinga também pode ser chamada de malandragem, porque, no final **só quem é malandro que usa a estratégia espiritual para se proteger na roda** [risos]... É isso **a mandinga é malandragem**, o espiritual está no corporal (MESTRE BOCA DO RIO, citado por BRITO, 2012. Grifos meus).

Ou ainda, a definição da mandinga segundo Abib (2004, p. 140):

[...] mandinga designa tanto a malícia do capoeirista durante o jogo, fazendo fintas, fingindo golpes e iludindo o adversário, preparando-o para um ataque certeiro, quanto também uma certa dimensão sagrada, um vínculo do jogador da capoeira com o Axé, a energia vital e cósmica para as religiões afro-brasileiras.

A MALÍCIA NAS DUAS VERTENTES DA CAPOEIRA

Se o vínculo com a malandragem nos levou para entendimentos partilhados entre a capoeira regional e capoeira angola, pelo menos no que diz respeito à atribuição histórica desse modo de atuar e de ser, ao adotar os contornos e significados da mandinga, a malícia da capoeira passa a ser reivindicada como atributo privilegiado quando não exclusivo dos angoleiros – ou, mais precisamente dos angoleiros da linhagem pastiniana em foco nesse estudo. Isso porque a relação entre tradição da capoeira e cosmologia e religiosidade africana não coincide nem com a versão da origem da malícia nos contextos relacionais da escravidão nem com a ideia de modernidade, que sustentou a criação da capoeira regional. A oposição tradição (capoeira angola) /modernidade (capoeira regional) que subjaz à divisão entre os dois estilos da capoeira e alimenta a retórica de legitimidade dos angoleiros é esquematizada e reforçada em muitos estudos, alguns entre eles denunciando veementemente a capoeira regional como branqueamento, racionalização e descaracterização – quando não cooptação – da capoeira tradicional³⁴.

Essa discussão ocupa boa parte da bibliografia em pauta na presente reflexão, mas por ser bastante repetitiva e pouco esclarecedora da ambiguidade que caracteriza as práticas e os discursos da capoeira em suas diversas vertentes, não me deterei nessa polêmica. Contudo, é bastante relevante destacar que com a modernização da capoeira, principalmente através da elaboração de um método racional de ensino, o lugar e os contornos da malícia estariam profundamente alterados.

³⁴ Ver por exemplo Frigerio (1989). É preciso ressaltar que muitos desses críticos à capoeira regional estão de fato aludindo às versões mais contemporâneas derivadas da capoeira regional, conhecidas como “capoeira contemporânea”. Contudo, essa distinção não é esclarecida na argumentação desses autores.

Vieira (1998) analisa a criação da capoeira regional - em torno dos anos de 1930 - em termos de passagem de um *ethos* popular (que ele designa alternativamente como *ethos* da malandragem e/ou *ethos* da mandinga) para um *ethos* da eficiência. Segundo o autor, essa mudança envolve a incorporação de uma mentalidade racional que ecoa a dinâmica de modernização cultural e política pela qual passava a sociedade brasileira. Embora o autor se paute em uma análise inspirada nos tipos ideais weberianos, e a esse título, observe que tal dualidade não se verifica na realidade (p.87), a ideia de uma incompatibilidade entre a malícia e a mentalidade racional do esporte é pertinente. Resta saber se podemos incluir a capoeira na categoria dos esportes³⁵.

As práticas e os ambientes que configuram a experiência da capoeira em cada uma dessas duas vertentes envolvem composições de elementos tidos como modernos e outros ditos tradicionais. Os diferentes grupos de capoeira em que desenvolvi as pesquisas acomodam práticas mais sistematizadas e padronizadas com espaços de indefinição e de criação, sejam eles representantes da capoeira angola ou da capoeira regional. Ao que parece, o “*ethos* da malandragem”, retomando a formulação de Vieira, insiste em ressurgir nos ambientes e práticas desses grupos, por vezes em plena contradição com os posicionamentos assumidos aberta e verbalmente.

Talvez a incongruência entre o que se diz e o que se faz na capoeira e até os ditos contraditórios emanando das mesmas fontes, possam ser entendidos como mais uma das expressões da malícia. Já é bem conhecida na comunidade da capoeira a tendência das lideranças em adaptar seus discursos a cada ocasião, público, objetivo demonstrando assim uma sensibilidade aguda aos contextos e uma versatilidade que se assemelha à agilidade dos jogos de corpo na roda.

Para cada situação, há uma resposta adaptada para “se sair melhor”, na roda de capoeira e na roda da vida - geralmente através de cordialidade, elogios a outrem, deixando as contendas nas entrelinhas. Nessa hipótese, tudo aquilo que os capoeiristas afirmam sobre a capoeira está necessariamente afetado por algum grau de ambiguidade e por certo oportunismo – notemos que o oportunismo do capoeirista em vez de uma falha de caráter, comprova sua sabedoria.

³⁵ A capoeira deve a sua legitimação à sua (aparente) adesão à retórica do esporte. Mestre Bimba conseguiu alvará para abrir sua academia de capoeira registrando-a sob o nome de Centro de Cultura Física; Mestre Pastinha, inspirador da vertente mais engajada e tradicionalista da capoeira angola, declarou “zelar pelo esporte”. Na atual conjuntura, esses posicionamentos são vistos como estratégias que foram usadas para obter maior aceitação social, ou seja, seriam atos maliciosos dos capoeiristas de então. No entanto, a discussão sobre a esportização da capoeira, defendida por uma importante facção da capoeira regional e da capoeira contemporânea, ainda está levantando muitos conflitos internos ao mundo da capoeira.

As idas e vindas dos capoeiristas entre valores da modernidade e valores da tradição impedem que se impute qualquer um desses rótulos de forma permanente ou generalizada. Aliás, costuma-se atribuir à capoeira a mesma esperteza que caracteriza o capoeirista, isto é considerá-la como um sujeito interagindo com contextos e atores sócio-históricos no decorrer de um jogo em que ela (“a capoeira”) sempre conseguiria se sair bem. Abundam, na literatura analisada aqui, evocações da “malícia da capoeira” como estratégia de sobrevivência dessa prática ao longo dos séculos: “A capoeira em sua história comporta-se como o bom capoeirista no jogo: dá reviravoltas súbitas e inesperadas, engana, finge que vai mas não vai e logo já foi e já voltou e deu a volta por cima” (NESTOR CAPOEIRA, 1998, p.136-7).

Por outro lado, voltando à polêmica versando sobre a deturpação da essência original da capoeira operada pela modernização das suas formas (notadamente de aprendizado), essa discussão está relacionada com mais uma via de abordagem da malícia. Se já exploramos as interpretações históricas e culturalistas que vinculam a malícia à escravidão ou a malandragem, ou ainda à cosmologia africana, ainda pode se acrescentar a pergunta: de quem é a malícia (ou a mandinga e a malandragem) hoje?

DE QUEM É A MALÍCIA?

Por ser associada à história da capoeira, à luta de resistência dos negros e/ou à espiritualidade africana, a malícia acaba sendo uma garantia da legitimidade e do valor dos grupos de capoeira ou de determinados capoeiristas. Na terminologia de Bourdieu (1984/2002), poderia ser considerado como o (maior) capital simbólico do universo/campo da capoeira. Assim, destituir algum grupo ou indivíduo desse atributo equivale, de fato, a uma avaliação pejorativa ou mesmo a uma exclusão simbólica (e, por vezes, prática). Ora, o fenômeno de desqualificação da capoeira regional por (algumas) lideranças da capoeira angola em nome da sua ausência de mandinga afeta igualmente a relação entre grupos da mesma vertente, isto é regionais com regionais e angoleiros com angoleiros. O pesquisador e capoeirista Paulo Magalhães que dedica um estudo bastante aprofundado à existência de uma dinâmica de “disputa pela hegemonia” no universo da capoeira, observa que a mesma acusação de deturpação da tradição feita pelos angoleiros aos “regionais” reitera-se entre diversos grupos e linhagens no seio da capoeira angola:

O discurso de descaracterização da capoeira angola, que estaria perdendo suas características tradicionais, tem sido uma constante há décadas, e se repete nas falas dos mestres atuais. Mais do que a definição de tradição, a definição do que não é explícita as disputas políticas entre diferentes grupos e linhagens de capoeira. Embora diferentes opções se ancorem no passado (ainda que idealizado), as acusações de descaracterização sempre atingem um outro, concorrente no campo angoleiro (MAGALHÃES, 2011, p.160).

O mesmo poderia se dizer das relações entre os líderes da capoeira regional tradicional (discípulos de Mestre Bimba) e os grupos denominados “contemporâneos”, derivados da mesma tradição criada por Mestre Bimba, mas que implementaram novas modalidades de jogo. Algumas críticas podem ser pertinentes no sentido de apontar para uma crescente padronização do movimento, que reduz, sem dúvida, o espaço da malícia. A questão levantada aqui não é, no entanto, de medir o grau de malícia ou de autenticidade da cada versão da capoeira, mas sim de perseguir as interpretações dadas à malícia entre os capoeiristas. Assim, há de se notar que a aquisição/incorporação das habilidades da malícia por capoeiristas “de fora”, ou seja, praticantes da capoeira do sul do país ou estrangeiros, que compõem atualmente uma porção muito significativa dos membros dos grupos na Bahia, constitui também um tema de discussão.

A malícia é do negro? É do baiano? É do brasileiro? É mais facilmente incorporada pelos “nativos” – no sentido da nacionalidade brasileira? Os capoeiristas oriundos das camadas sociais privilegiadas (notadamente os brancos e os intelectuais) podem aprender a malícia?

Essas questões são debatidas nos ambientes informais da capoeira ou, o mais das vezes, perpassam conversas e comentários irônicos. Convém ressaltar que ao focar o tema de quem seriam os detentores da malícia, os estudiosos acabam solicitando de seus interlocutores, em sua maioria, os mestres de capoeira³⁶, definições e explicitações daquilo que até então permanecia no âmbito das conversas particulares entre pares, ou às vezes não tinha sido elaborado reflexivamente, nem dentro das categorias propostas nas entrevistas. Com essa ressalva, apresento a seguir dois trechos de entrevistas. O primeiro versa sobre a diferença de atuação da malícia entre brasileiros e franceses:

[...] eles são angoleiros, mas são diferentes... tem duas coisas que o francês tem que brasileiro não tem: eles são muito disciplinados no treino, não atrasam e querem saber tudo, às vezes jogam bem capoeira... tecnicamente; mas não conseguem entender a Capoeira Angola como o angoleiro brasileiro, ele não tem mandinga, entendeu? (MESTRE BOCA DO RIO citado por BRITO, 2011).

Nesse segundo trecho de entrevista, Mestre Cobrinha, que é atualmente uma das figuras de maior relevância na capoeira angola, é questionado sobre as diferenças culturais entre brasileiros e estrangeiros que ele pôde observar ensinando capoeira angola:

Durante muito tempo eu tive esse preconceito, de brasileiros e estrangeiros. Hoje em dia eu classifico de uma outra maneira: pessoas de um nível social e cultural diferente.

³⁶ A escolha de mestres de capoeira como principais informantes das pesquisas sobre essa prática tem por consequência apresentar um retrato desse universo desde a posição das lideranças. Nesse sentido, explica por parte a omissão de questões conflitantes dentro desse campo. No estudo de Brito citado, o paralelo das respectivas compreensões da mandinga, supostamente opondo brasileiros e franceses, é construído quase que exclusivamente a partir de depoimentos de mestres de capoeira brasileiros e alunos, entre os quais novatos, franceses.

Porque o que eu descobri é que um menino lá do gueto dos Estados Unidos **tem a mesma malícia, o mesmo jogo de corpo**, a mesma maneira de se comportar do que o menino do gueto daqui, de Salvador, de São Paulo, de qualquer lugar. **Essa vivacidade, essa coisa de estar observando tudo, de jogo de corpo**, sabe, então, na verdade, o que faz diferente é que ele nunca teve contato com isso, ele nunca viu isso, mas a partir do momento que ele incorpora isso, aí você não vê diferença nenhuma. Agora existe sim o cara que é de um nível social diferente, ele foi criado dentro de uma coisa cultural diferente e aí ele vai fazer capoeira, mas não consegue pegar essa vivacidade logo de primeira, demora um tempo até que ele consegue se adaptar. Mas eu vejo a mesma coisa no Brasil. Um menino que foi “criado em apartamento” tem essa dificuldade também, sabe como é que é, dessa malandragem **de estar alerta, de estar brincando, estar sorrindo, de levar a coisa na molecagem**, ele tem essa dificuldade. (ARAÚJO, 2004, p.211. Grifos meus)

Ambos os depoimentos remetem à experiência dos mestres em ensinar capoeira no exterior, para um público não brasileiro. As conclusões são diferentes³⁷: O primeiro ressalta a malícia como atributo exclusivo do brasileiro enquanto o segundo associa esse traço ao pertencimento a esferas sociais marginalizadas (“do gueto”). A malícia, além de ser nesse último depoimento novamente atribuída à esfera da malandragem (sub)urbana, é explicitada pelo termo vivacidade, remetendo tanto ao espírito lúdico – estar brincando, estar sorrindo, a molecagem – quanto à certa (pré)disposição e habilidade do corpo como a observação. Mais relevante ainda, na perspectiva de Mestre Cobrinha, trata-se de avaliar quem **adquire, pega, incorpora** a malícia com mais facilidade, em vez de julgar quem **tem ou não tem** mandinga, como no primeiro desses depoimentos.

A questão é delicada, pois com a expansão e internacionalização da prática brasileira, está em jogo a possibilidade de capoeiristas não originários dos viveiros tradicionais da capoeira acessarem posições de liderança. Nesse sentido, considerar a malícia como um traço brasileiro e/ou negro por essência constitui um obstáculo intransponível para eventuais postulantes estrangeiros. A capoeira angola, com a sua mandinga diretamente vinculada à ancestralidade africana, é essencialmente liderada por mestres brasileiros, predominantemente baianos e negros³⁸; a capoeira regional, por sua vez, conta com um número significativo de mestres (e mestras) estrangeiro/as em academias fora do Brasil.

³⁷ O reconhecimento de uma maior incorporação da capoeira de parte dos estadunidenses pode estar associado ao número significativo de afro-americanos praticantes da capoeira. É preciso lembrar que os Estados Unidos foram o primeiro país em que a capoeira se implantou fora o Brasil. Hoje sedia grupos de capoeira, dos estilos regional, angola e contemporânea, em praticamente todos os estados e cidades. Assim, além de uma identificação entre brasileiros afrodescendentes e afro-americanos que pertencem à diáspora africana, a implantação e conseqüente convivência entre capoeiristas dos dois países está consolidada. Representa notadamente um eixo de expansão da capoeira e uma fonte significativa de rendas para os mestres brasileiros.

³⁸ A meu conhecimento, há apenas um caso recente de nomeação de um mestre japonês por uma das maiores lideranças da capoeira angola: Mestre Moraes (Líder do Grupo de Capoeira Angola Pelourinho). A problemática da conservação dos espaços de poder, como a mestria nas artes marciais, por praticantes “nativos” é desenvolvida por Gaudin (2009). Esse autor relaciona os processos de espiritualização da capoeira (e de outras artes marciais) à proteção das lideranças nacionais (os mestres) das pretensões de postulantes estrangeiros. Segundo esse autor, que se pauta no esquema teórico de Bourdieu de luta pelo poder no “campo”, espiritualidade e ancestralidades seriam

A MALÍCIA NO CORPO

A possível aquisição da malícia reenvia, por outro lado, a seus modos de transmissão, cujo caráter impreciso e assistemático já ressaltai no início dessa exposição. Uma vez que a malícia não pode ser explicada, não se insere nas categorias do permitido e do proibido, nem designa movimentos específicos do jogo da capoeira, sua incorporação dificilmente pode ser planejada, perseguida e mensurada.

A aquisição da malícia não pode ser pensada em termos de “conteúdos” específicos que constituiriam uma parte do “currículo” do capoeirista. Antes seria uma qualidade que vem afetar todos os demais conteúdos adquiridos ao longo do processo de aprendizagem. A malícia não é uma qualidade justaposta aos fazeres práticos, por isso talvez, não faz sentido tentar defini-la fora do contexto do jogo. Como observou o pesquisador Frede Abreu, quando convencia os mestres de capoeira a falar sobre a filosofia da malícia, recebia respostas frustrantes, superficiais ou simplistas, além de contraditórias (DOWNEY, 2005.a. p. 124). A malícia sendo um modo de conhecimento do mundo pelo corpo (Nestor Capoeira), para compreender e aprender a malícia, é preciso usar o corpo. Nesse sentido, é antes de tudo pela prática da capoeira, pelos treinos de movimentos e a incorporação de jeitos de corpo, e ainda mais particularmente pela vivência dos jogos na roda que o capoeirista se torna malicioso, malandro e mandingueiro.

Nos dizeres mais estruturados ou reflexivos sobre a malícia, encontram-se algumas (poucas) referências aos fazeres práticos. Certos movimentos são, no entanto, citados pelos capoeiristas como paradigmáticos da malícia, em alguns depoimentos que integram a bibliografia de referência. Um desses movimentos que concentra a malícia é a ginga, o passo dançado, ao som da bateria musical, que caracteriza a movimentação dos jogadores. Também é a primeira aprendizagem de qualquer iniciante em qualquer academia de capoeira. Segundo alguns autores/capoeiristas, na ginga, que implica um movimento constante alternando deslocamentos para os lados, e para trás e para frente, já se encontram as qualidades primordiais do jogo: imprevisibilidade, ludicidade e um estado de alerta propício tanto à evasão quanto ao ataque.

A mobilidade constante do corpo na ginga e mais especificamente a sua oscilação entre posições para frente (de ataque) e para trás (de defesa e/ou evasão) propiciam uma tomada de decisão imediata em função das circunstâncias, como o resalta Mestre Xareu: “O capoeirista não tem pressa, observa o adversário, usa a visão periférica, sente o melhor momento para entrar e

atributos inacessíveis aos outsiders, e por isso, tomam maior relevância nos sistemas de valores nativos simultaneamente à expansão internacional dessas práticas marciais.

aplicar um golpe ou mesmo um contragolpe; prevê a saída, ginga sempre e está em constante movimento para aproveitar tudo o que o ambiente possa lhe proporcionar (CAMPOS 2009, p. 42). Além da habilidade visual – sobre a qual voltarei em seguida –, com a ginga, o capoeirista amplia e modifica sua percepção do entorno, ele “sente o melhor momento” para ação, diz Xareu, o que evoca a versatilidade da malícia, um modo de tirar partido do ambiente (“tudo o que o ambiente pode lhe proporcionar”) que qualifiquei acima de “oportunismo”.

Levando em conta que o jogo de capoeira é perpassado pela ginga do início ao fim³⁹ não há de se surpreender que esse movimento retenha algo da essência da capoeira: a malícia. Como afirma Mestre Noronha, o capoeirista carrega sua maldade em sua ginga (“Muito jogadores não conhece esta defeiza que é traceira e **outras mardade que o capoeirista carega concigo e sua jinga**”). Por outro lado, há um consenso entre os mestres que cada pessoa desenvolve a sua própria ginga, interpretando o movimento em acordo com a sua personalidade e com o modelo que lhe foi apresentado pelo seu mestre. Nesse sentido, reencontra-se na ginga o caráter um tanto paradoxal da malícia: é um traço coletivo enaltecido pela comunidade, porém se expressa em cada um de uma forma própria e original.

Em paralelo à ginga, o modo do capoeirista olhar é um segundo ponto ressaltado nos depoimentos sobre a malícia. O historiador Jair Moura (1991), que foi discípulo de Mestre Bimba, relata as relações cautelosas e desconfiadas que perpassavam os ambientes da capoeira de outrora, descrevendo os modos de fitar o adversário através do olhar de soslaio também chamado de olhar manhoso, termos que reenviam, como esclarece o autor, à visão periférica.

Trata-se de um tipo de olhar possibilitando uma visão do todo (as diferentes partes do corpo do adversário que podem agir em diferentes direções, e o conjunto dos participantes da roda) ao passo que procura dar falsas pistas das intenções do jogador para enganar o adversário. A habilidade visual do capoeirista está sendo moldada como instrumento ofensivo (enganar) e defensivo (desconfiar), o que aponta desde já para o caráter de reversibilidade desse tipo de visão – e, de forma geral, da corporeidade singular desenvolvida na capoeira⁴⁰. Também traz à tona a relevância da visão na atitude cautelosa própria à malícia e, do ponto de vista dos poderes mágicos associados à mandinga, no jogo entre visibilidade e invisibilidade.

³⁹ Tanto na capoeira regional quanto na capoeira angola, os jogadores são orientados em gingar constantemente. Interromper esse movimento é tornar-se vulnerável a qualquer ataque além de revelar sua imperícia ou deixar parecer que foi afetado emocional ou fisicamente. Assim, ao continuar gingando em qualquer momento do jogo, o capoeirista oculta não só suas intenções em termos de movimentos como também emoções tais como medo, raiva, dor, indignação, etc.

⁴⁰ O caráter de reversibilidade das percepções, conceito retomado de Merleau-Ponty (1964), é desenvolvido na tese da qual esse artigo é tirado. De forma muito resumida, poder-se-ia dizer que a reversibilidade descreve o potencial do corpo em ser ao mesmo tempo sujeito e objeto da percepção.

A atribuição da malícia a formas de se mover, na ginga, e de perceber, notadamente através da visão, é apenas um indício de seus múltiplos modos de incorporação. Como já ressaltai diversas vezes nesse texto, a aprendizagem prática da malícia prescinde de explicitação detalhadas e unívocas dos modos de atuar, seja no que diz respeito à dinâmica corporal, seja no que diz respeito àquela das relações interpessoais entre capoeiristas. Se essa omissão pode ser entendida como estratégia de preservação de um saber ou, melhor dizendo, do saber mais valorizado⁴¹, também resulta de uma real impossibilidade em circunscrever os limites da malícia. Essas limitações em termos de verbalização não significam que a malícia do corpo não possa ser dita; a linguagem metafórica e poética das cantigas é um dos modos de expressão que melhor se adéqua a seus paradoxos⁴².

A complexa interação entre canto e movimento, isto é, entre linguagem e corpo, é um dos aspectos que abrem caminhos frutuosos para uma compreensão das articulações entre a experiência corporal do capoeirista e o corpus da tradição oral. Falar em transmissão, aquisição, aprendizagem ou incorporação da malícia traz à tona o conjunto das agências que fazem o corpo fazer de um determinado jeito, entre as quais figuram o repertório e as execuções musicais e, de modo geral, os contextos materiais e imateriais em que o aprendiz capoeirista irá desenvolver novas habilidades.

Afastando-se progressivamente dos discursos de cunho sócio-histórico sobre a malícia, cuja relevância foi ressaltada ao longo desse capítulo, quero pôr em relevo alguns elementos presentes nos contextos de aprendizado e realização do jogo e imbricados na experiência do corpo.

A MALÍCIA NA RODA DE CAPOEIRA E NA RODA DA VIDA

Se voltarmos às interpretações sócio-históricas sobre esse fundamento da capoeira, capoeiristas e estudiosos imputam a malícia a certas categorias sociais como o escravo, o indivíduo marginalizado, o brasileiro, o negro, o menino do gueto e, em contrapartida apontam para certa incompetência para o exercício da malícia em outras categorias, como o “menino de apartamento” citado por Mestre Cobrinha ou o estrangeiro na opinião de Mestre Boca do Rio. Nessas versões, a malícia aparece como um atributo da pessoa social, oriundo de vivências pessoais e coletivas historicamente moldadas. A aquisição (ou, para alguns, o caráter inato) da

⁴¹ A omissão do saber reenvia à dinâmica do segredo. É comum os capoeiristas falar do “pulo do gato”, um movimento ou golpe especial que guardam segredo para usar em caso de necessidade. Divulgar esse saber seria dar recursos a eventuais adversários para criar contragolpes ou defesas adaptadas.

malícia encontra-se vinculada a determinados ambientes de vida, tidos como viveiro, escola, fonte dessa esperteza peculiar, como se viu na ótica da malandragem, onde os modos de agir e de ser são herdados dos conflitos e perigos da convivência na rua.

Esses traços, designados nos estudos e nas falas dos capoeiristas pelos termos *ethos*, cultura da capoeira ou fundamentos, entre outros, envolvem uma esperteza perpassando tanto a dimensão “física” quanto o conjunto dos modos de relação e dos padrões de comportamentos em situações do cotidiano. Em suma, o ambiente criaria recursos adequados aos desafios que lhe são inerentes: camaradagem, sentimentos de desconfiança, valentia, agilidade, habilidades de disfarce, etc. Esses traços são meios de sobrevivência e correspondem ao que as ciências sociais têm designado como *habitus* – (pré)disposições para agir, sentir e julgar⁴³ –, escapando nesse sentido à divisão corpo e mente (ou individual e coletivo).

Ora, tal ambiente de vida não caracteriza mais de forma preponderante os praticantes do jogo, o que implica uma descontinuidade entre a(s) cultura(s) de origem dos capoeiristas e o mundo com o qual se deparam ao ingressar na capoeira. Em paralelo, esse mundo da capoeira também se distanciou da rua, já que a prática é realizada atualmente em espaços próprios, com seus horários de treino e de rodas, no âmbito de grupos definidos de forma relativamente estáveis⁴⁴. Esse duplo deslocamento – dos praticantes da capoeira e do universo da capoeira – impede conceber a malícia como sendo um legado “naturalizado” (*habitus* primário, na terminologia de Bourdieu (1980)) como na versão da malandragem, assim como põe em questão o caráter ancestral (étnico e/ou espiritual) da mandinga. Os novos formatos em que se pratica e ensina a capoeira têm levantado questionamentos dos estudiosos/capoeiristas preocupados com a perpetuação da tradição. Muitos autores denunciaram os efeitos de descaracterização oriundos da criação da capoeira regional, pois “as academias acolhem principalmente alunos advindos da classe média branca, preconceituosa e distante dos fundamentos da capoeira que são da própria epistemologia africana.” (TAVARES apud NESTOR CAPOEIRA, 1998, p.86). A origem social dos praticantes, longe de ser uma especificidade da capoeira regional na época do seu surgimento, diz também respeito hoje à grande parte dos grupos de capoeira angola, mesmo em Salvador onde se concentram os mestres e academias mais tradicionais.

⁴² Trato da linguagem metafórica dos repertórios orais da capoeira e de seus vínculos com o movimento corporal no capítulo 5 da minha tese consagrado à abordagem da dinâmica cinética da capoeira (ZONZON, 2014)

⁴³ Retomo aqui a definição de *habitus* em Bourdieu (1980)

⁴⁴ “Relativamente” estáveis porque embora os grupos e academias se estruturam como instituições com identidades, filosofias e lideranças próprias, estão em constante movimento de cisões, mudanças de local, alteração de rituais, entrada e saída de alunos, alianças feitas e desfeitas. Essa dinâmica remete tanto à afirmação – citada acima – de que a capoeira é maliciosa quanto à análise de Magalhães (2011) sobre os processos de luta pela hegemonia.

Se na ótica dos capoeiristas e estudiosos, defensores de uma tradição de resistência negra, a diversificação dos praticantes e os formatos mais estruturados dos grupos suscitam dúvidas quanto à perpetuação dos fundamentos da capoeira, uma perspectiva atenta à relação entre prática corporal e tradição joga luz sobre a trajetória de incorporação da malícia e seus limites nas atuais condições de aprendizado da capoeira.

A MALÍCIA NO TREINO E NA RODA

Nos atuais formatos de aprendizagem da capoeira, o principal contexto em que o aluno poderá incorporar a malícia é o grupo com suas vivências coletivas de aulas e rodas. Embora o nível de envolvimento de cada aluno capoeirista possa variar de uma frequência ocasional aos treinos a uma convivência assídua ou mesmo estender-se a relações pessoais de amizade propiciando outros espaços de interação com os mestres e os capoeiristas experientes (e maliciosos), parte-se do pressuposto que são as vivências práticas de treinos e rodas que constituem o currículo da capoeira e da sua malícia.

Sendo assim, os alunos novos são orientados a ter muita paciência, treinar regularmente, e a participar da roda, mesmo que inicialmente seja apenas olhando, pois somente depois de algumas semanas ou meses o iniciante fará sua primeira experiência de jogo na roda. Como resume Nestor Capoeira “o aprendizado da malícia é próprio e especial. [...] É realizado no jogo com diferentes jogadores, dentro da roda ao som do berimbau, através dos anos” (1998, p. 153).

A roda, tida pelos capoeiristas como espaço mais significativo de incorporação da malícia, aparece então como o ambiente em que se perpetuam as práticas e os valores herdados da rua⁴⁵. É um espaço de encontros múltiplos, fortuitos, desiguais, lúdicos, amistosos, imprevisíveis e perigosos. É o ambiente donde nasce a sabedoria que o capoeirista expandirá para outros ambientes: da pequena para a grande roda. Ou, pelo menos, esse seria o objetivo da iniciação e a comprovação de que o aprendizado está sendo bem sucedido, já que como argumentam alguns mestres: não basta ser um jogador de capoeira, precisa ser um capoeirista aqui (na academia) e “no mundo de fora”.

Como ressalta Nestor Capoeira, o processo de aprendizagem é longo, dura anos, ou segundo os velhos mestres se estende ao longo de uma vida inteira. Contudo, o que esse mestre

⁴⁵ Na roda de rua, uma dos espaços/tradições em foco na pesquisa, a pretensão é de voltar à vivência mais próxima do que foi a capoeira de rua do início do século, projeto que ecoa a preocupação de capoeiristas e estudiosos quanto ao empobrecimento ou a descaracterização da capoeira praticada em academias. Tavares, por exemplo, associa a realização da roda em recinto fechado a um distanciamento entre o ritual e o cotidiano: “Realmente, fica uma pergunta até que ponto a roda em recinto fechado continuou ligada à mística do resgate do cotidiano seqüestrado?” (TAVARES apud NESTOR CAPOEIRA, 1998, p.86)

omite acrescentar é que a parte mais significativa da formação do capoeirista, em termos de tempo passado e de esforços, ocorre nos ditos “treinos”, isto é nas aulas de movimentos⁴⁶. E mais ainda, se a roda é o espaço de aprendizagem da malícia, é preciso ressaltar que, em muitas academias, só vai e pode jogar na roda quem está treinando com assiduidade. Assim, esse ambiente, que suponho aparentar-se com os antigos viveiros da capoeira, tem seu percurso de acesso mediado pelo desenvolvimento de habilidades corporais no (outro) ambiente estruturado das aulas.

Uma iniciante de capoeira com um ano de prática relata, em conversa informal, que “só agora estou entendendo que a roda não consiste em fazer os movimentos que aprendi nos treinos, mas sim em fazer um jogo, brincar com o parceiro”. Aponta para a dimensão intersubjetiva da experiência na roda e para a descontinuidade desses dois ambientes. Se no treino o foco está no corpo próprio e na aprendizagem deliberada, na roda desloca-se para a interação e o aprendizado indireto enquanto experiência. É preciso perceber o outro, adaptar-se a seu estilo e ânimo, e, claro, desconfiar, fingir, brincar, soltar a malícia. Os mestres costumam aludir ao jogo na roda como sendo “para valer” em oposição com os movimentos executados no treino (em duplas, por exemplo, o que reproduz a situação de jogo na roda) que são “para experimentar”.

O exercício da malícia reside então no jogo mais “verdadeiro” da roda, onde “não se pode errar”, pois, pode trazer conseqüências irreversíveis. Nesse sentido, mais uma vez, a pequena roda lembra a roda da vida, até porque aí estaria presente seu horizonte, a morte. Assim, segundo Abib, ao entrar na roda para jogar “a morte é sempre uma possibilidade latente. Todo capoeira sente sua presença ao agachar-se ao pé do berimbau.” (ABIB, 2005, p. 194). Por isso, argumenta esse autor, a roda é um espaço sagrado, onde a “mandinga” está associada à situação de perigo fatal à qual o capoeirista se expõe. Se a evocação da morte nesse trecho remete a uma dimensão mais simbólica, é, no entanto concreta a perspectiva de sair ferido do jogo na roda, pois acidentes ocorrem com relativa frequência.

Diante dos perigos potenciais inerentes à roda, é preciso que o jogador tenha mandinga, isto é, proteção como também malícia no sentido ressaltado por Nestor Capoeira de “saber dançar na briga” com leveza e bom humor. Pois a roda é uma festa, um convívio lúdico entre “camaradas” ao mesmo tempo em que constitui o espaço de expressão dos conflitos, das lutas de poder onde se manifestam alianças e inimizades entre capoeiristas e entre grupos. Um golpe certo atingindo um dos jogadores é festejado com risos e gritos dos companheiros, e a própria “vítima” saberá celebrar o ocorrido: “que bela cabeçada ele me deu!” (ARAUJO, 2004). Essa

⁴⁶É pertinente e interessante a observação de Downey que os aprendizes capoeiristas jogam apenas 10 minutos por semana na roda, tempo reduzido se comparado às 4 a 6 horas de treinos (em média) e, mesmo assim, é o momento

imbricação de ludicidade e de seriedade inerente à roda fica por conta da malícia e nesse sentido pode se dizer que é no universo da roda de capoeira que a malícia toma plenamente sentido enquanto ethos ou modo de relação eficiente e enaltecido.

A capacidade de rir e dançar após (ou mesmo durante) uma queda ou enquanto aplica um golpe envolvendo força, agilidade e equilíbrio testemunha da esperteza e sabedoria do capoeirista. Como o lembra um corrido cantado pelos velhos mestres: “o que eu faço brincando, você não faz nem zangado”. Jogar sem esforço é uma conquista dos mais exímios capoeiristas que honram um dos nomes outrora dados à capoeira: a vadiação⁴⁷. Ora, a capacidade de vadiar depende do desenvolvimento de habilidades corporais específicas. Ou ainda, os gestos de mandinga executados no início do jogo e nos momentos de perigo só garantem a proteção, isto é o “corpo fechado”, de quem sabe fechar o corpo no sentido literal de executar os movimentos durante o jogo sem abrir brechas para um ataque do adversário. Em ambas as perspectivas, seja da malícia na sua dimensão de faz de conta, seja na sua dimensão mágico-religiosa, estão em jogo qualidades como destreza, força, equilíbrio, atenção e muitas outras que remetem a habilidades motoras e perceptivas cujo desenvolvimento se dá nos treinos propriamente ditos.

Assim, esboça-se um caminho de compreensão da malícia, apreendendo esse território da ambiguidade do corpo, dos sentimentos e das relações, pelo viés do processo de formação do capoeirista, isto é, pensar os próprios fazeres dos corpos no jogo da capoeira. A capoeira e seu fundamento, a malícia, não são simplesmente transmitidos ou herdados, mas sim redescobertos – retomando um termo de Ingold⁴⁸ –, mediante a imersão em contextos em que os aprendizes são levados a desenvolver determinadas habilidades.

Esses contextos envolvem além das modalidades de aprendizado nos treinos e as vivências na roda destacadas acima, ou melhor dizendo imbricado nestas, o conjunto de narrativas e elaborações discursivas produzidas pelos diferentes atores (nativos e acadêmicos, e

mais significativos e esperado da vivência. (DOWNEY, 2005.a)

⁴⁷ Ainda hoje é comum o uso do verbo vadiar nas gírias dos capoeiristas e nas cantigas. Segundo Paulo Coelho de Araujo (1997) “na Bahia, para evidenciar o exercício da capoeira pelos componentes dos grupos marginais, foi sempre utilizado a palavra vadiação, expressão usual para identificar esta categoria de indivíduos em vários contextos histórico-sociais brasileiros. Vadiação, deriva de vadio associado segundo Bretãs à negação do próprio trabalho o pobre sem ocupação, o intermediário entre a legalidade e a ilegalidade”. Notemos que o termo com conotações pejorativas e que perpassa a documentação jurídica policial do final do século XIX (ou seu derivado “vadiagem”, crime sancionado por lei) é revertido pelos capoeiristas que fazem da vadiação uma qualidade enaltecida.

⁴⁸ Segundo esse antropólogo, em vez de “transmitir” um conhecimento ao principiante, o papel do praticante experiente é antes o de prover os contextos em que este possa desenvolver as habilidades que subjazem à proficiência: Na passagem das gerações humanas, a contribuição de cada uma para a cognoscibilidade da seguinte, não se dá pela entrega de um corpo de informação desincorporada e contexto independente, mas pela criação, através de suas atividades, de contextos ambientais dentro dos quais as sucessoras desenvolvem suas próprias habilidades incorporadas de percepção e ação (INGOLD, 2010, p.21).

muitas vezes ambas as coisas) que foram apresentadas neste texto. Nesse sentido, as diferentes versões da malícia não devem ser apreendidas como “representações sobre”, mas sim como componentes dessa qualidade, “coisas” que fazem agir de determinadas formas, ou, como diz Latour (2007) “que fazem o corpo fazer”.

REFERÊNCIAS

- ABIB, Pedro Rodolfo Jungers. **Capoeira Angola: cultura popular e o jogo dos saberes na roda**. Campinas, São Paulo: UNICAMP/CMU; Salvador: EDUFBA, 2005.
- ABREU, Frederico José de. **O Barracão do Mestre Waldemar**. Salvador: Org. Zarabatana, 2003.
- _____, **Bimba é Bamba, A capoeira no ringue**. Ed. Inst. Jair Moura, 1999
- _____, **Macaco Beleza e o massacre do Tabuão**. Salvador, Barabô, 2011
- _____, **Capoeira. Bahia, século XIX: imaginário e documentação**. Salvador: Instituto Jair Moura, 2005.v.I.
- ALMEIDA, Raimundo Cesar Alves. **A saga do mestre Bimba**, Salvador, 1994.
- ARAÚJO, Costa, Rosângela. **Iê Viva Meu Mestre: A capoeira angola da “escola pastiniana” como práxis educativa**. 2004. (Tese de Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, USP, São Paulo.
- ARAÚJO, Paulo Coelho de. **Abordagens sócio-antropológicas da luta/jogo da capoeira**. Editora Publismai – Departamento de Publicações do Instituto Superior da Maia, Portugal, 1997.
- ASSUNÇÃO, Matthias, **Capoeira: The History of an Afro-Brazilian Art**. London & New York: Routledge, 2005.
- BOURDIEU, Pierre. **Le sens pratique**. Paris: Les Editions de Minuit, 1980.
- _____. **Questions de sociologie**. Paris: Les Editions de Minuit, 1984/2002.
- BRITO, Celso de, **La mandinga? ...c'est dur, mais ça m'échappe!:** exercício antropológico sobre concepções de franceses e brasileiros acerca da mandinga na Capoeira Angola. Trabalho apresentado no Congresso de corpos e corporalidades, Rosário, Argentina, 2012.
- CAMPOS, Helio. **Capoeira Regional: a escola de Mestre Bimba**, Edufba, 2003.
- CARNEIRO, Edison. **Capoeira**. Rio de Janeiro, Cadernos do Folclore, N.1. MEC, 1975.
- CAPOEIRA, Nestor. **Capoeira: Os fundamentos da malícia**. Rio de Janeiro: Record, 1998.
- COUTINHO, Daniel. **O ABC da capoeira de Angola: os manuscritos de Mestre Noronha**. Frederico Abreu (org.). Brasília: DEFER, Centro de Informação e Documentação sobre a Capoeira (CIDOCA/DF), 1993.
- COUTO, Adyjolvá Anunciação. **História, Arte e Filosofia da Capoeira Nacional: 1999**.
- DA MATTA, Roberto. **Carnavais, Malandros e Heróis: para uma sociologia do dilema Brasileiro**. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.
- DIAS, Adriana Albert. **Mandinga, Manha & Malícia: Uma história sobre os capoeiras na capital da Bahia (1910-1925)**. Salvador: EDUFBA, 2006.
- DÓRIA, Sergio Fachinetti. **ele não joga capoeira, ele faz cafuné**, Edufba, 2011.
- BRASIL. Ministério da Cultura. **Dossiê Inventário para Registro e Salvaguarda da Capoeira como Patrimônio Cultural do Brasil**, IPHAN, Brasília, 2007
- DOWNEY, Greg. **Learning capoeira: Lessons in cunning from na Afro-Brazilian art**. New York: Oxford University Press, 2005 a.
- FRIGERIO, A. Capoeira : de arte negra a esporte branco. **Revista brasileira de Ciências Sociais**, Vol.4, No. 10, 1989, pp. 85-98.
- GAUDIN Benoit. La codification des pratiques martiales. Une approche socio-historique. **Revue Actes de la Recherche en Sciences Sociales**. N.179. 2009/4. p. 4-31, Ed. Le Seuil.

- INGOLD, Timoty, Da transmissão de representações à educação da atenção. **From the transmission of representations to the education of attention**. Educação, Porto Alegre, v. 33, n.1. p.6-25, jan/abr 2010.
- LANDES, Ruth. **A Cidade das Mulheres** (1936), Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.
- LATOURETTE, Bruno. Como falar do corpo? A dimensão normativa dos estudos sobre a ciência in NUNES, J. A. E ROQUE, R (orgs) **Objetos impuros**. Experiências em estudos sociais da ciência. Porto: Edições Afrontamento, 2007, p.40-61.
- MAGALHÃES Paulo, 2011. **Jogo de discursos, a disputa por hegemonia na tradição da capoeira angola baiana**. Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais. Universidade Federal da Bahia.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. **Le visible et l'invisible**. Paris : Gallimard, 1964.
- MOURA, Jair. **Mestre Bimba e a crônica da Capoeiragem**. Salvador: Fundação Mestre Bimba, 1991.
- OLIVEIRA, Josivaldo Pires de. **No tempo dos valentes: os capoeiras na cidade da Bahia**. Salvador: Quarteto, 2005.
- PASTINHA, Mestre (Vicente Ferreira Pastinha). **Manuscritos e desenhos de Mestre Pastinha** (org. Decânio), Salvador: 1996
- PIRES, Antônio L. C. Simões. **A capoeira na Bahia de todos os Santos: um estudo sobre cultura e classes trabalhadoras (1890-1937)**. Tocantins: NEAB. Goiânia, Grafset, 2004.
- _____. **Bimba, Pastinha e Besouro Mangangá: três personagens da Capoeira Baiana**. Tocantins: NEAB. Goiânia: Grafset, 2002.
- REGO, Waldeloir. **Capoeira angola: ensaio sócio-etnográfico**. Salvador: Itapuã, 1968.
- SCHWARTZ, Lilia Katri Moritz. Complexo de Zé Carioca. Notas sobre uma identidade mestiça e malandra. **Lusotopie**, 1997, PP.249-266.
- SOARES, Carlos Eugênio Líbano. **A Negregada Instituição: os capoeiras no Rio de Janeiro 1850-1890**. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, 1994.
- SODRÉ, Muniz. **Mestre Bimba: Corpo de mandinga**. Rio de Janeiro: Manati, 2002.
- VARELA, Sergio Gonzalez. Cosmologia, simbolismo y práctica: el concepto de “cuerpo cerrado” en el ritual de la capoeira Angola. Disponível em: <http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/maguare/article/view/37914/41503>. Consultado em 20/10/2014.
- VIEIRA, Luiz Renato. **O jogo de Capoeira: cultura popular no Brasil**. Rio de Janeiro: Sprint, 1998
- VIEIRA, L. R. & ASSUNÇÃO, M. R. Mitos, controvérsias e fatos: construindo a história da capoeira. **Estudos Afro-Asiáticos** (34):81-121, dez. de 1998.
- ZONZON, Christine Nicole. 2014. **Nas pequenas e grandes rodas da capoeira e da vida: Corpo, experiência e Tradição**. Tese de Doutorado em Ciências Sociais – Universidade Federal da Bahia (UFBA), Salvador.

Christiane Nicole Zonzon

É Doutora em Ciências Sociais pela Universidade Federal da Bahia, com uma pesquisa sobre corporeidade e tradição na capoeira, Mestre em Ciências Sociais (UFBA). É Especialista em Letras, Línguas e Civilização pela Universidade de Grenoble (França). Tem experiência na área de Línguas e tradução (Francês e Português), de literatura francesa e de Ciências Sociais, com ênfase em Cultura, sobretudo nos seguintes temas: Capoeira, Corpo, Tradição e Identidade Cultural.

Integra o Grupo de Pesquisa ECSAS (Núcleo de Pesquisa em Ciências da Saúde).
