

Na “época dos hippies”: a redescoberta da capoeira paraense na década de 1970¹

*“In the Time of the Hippies”:
The Rediscovery of Capoeira
in Pará in the 1970s*

Luiz Augusto Pinheiro Leal²

Doutor em Estudos Étnicos e Africanos – Universidade Federal do Pará (UFPA)

Fabio Araújo Fernandes³

Doutor em Antropologia pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)

Resumo

A história da capoeira possui dois momentos geralmente tratados como distintos nos estudos sobre sua prática. No primeiro, recortado entre o século XIX e as primeiras décadas do século XX, a prática seria conhecida como “capoeiragem” e criminalizada pelo primeiro código penal da República, em 1890. Em um segundo momento, os estudos sobre a capoeira destacam a Bahia como centro de revitalização da capoeira (não seria mais a capoeiragem). No Pará, a capoeiragem histórica e a capoeira de inspiração baiana se encontram a partir da década de 1970, com a chegada de mestres do Maranhão (Mestre Bezerra), do Rio de Janeiro (Mestre Romão) e a reafirmação de identidade de um dos últimos capoeiras antigos do Pará (Mestre Mundico). Este artigo trata desse encontro e da reorganização da capoeira paraense

¹ Agradecemos as contribuições feitas pelas professoras Marzane Souza, Daélem Rodrigues e pela bolsista Adriele Souza (PIBEX/UFPA).

² Contramestre do Malungo Centro de Capoeira Angola.

³ Discípulo de Mestre Umoi, do Grupo União na Capoeira. Contramestre de capoeira em Freising, Alemanha.

integrada às experiências nacionais. A abordagem se baseia na relação entre história e memória. Dialogaremos com a memória pessoal dos mestres refletida como memória coletiva. A capoeira do Pará, na voz dos mestres, poderá ser interpretada em suas múltiplas percepções culturais e históricas.

Palavras-chave: Capoeiragem; capoeira; História do Pará; Mestre de capoeira; Territorialidade; Identidade.

Abstract

The history of Capoeira has two moments that are generally treated differently in the studies of the practice. In the first, between the 19th and early 20th century, the practice became known as “Capoeiragem” and was criminalized by the Republic’s first penal code in 1890. In a second moment, studies highlight Capoeira from the State of Bahia as a Capoeira revitalization centre (it would no longer be Capoeiragem. In the State of Pará, the historical capoeiragem and Bahia-inspired capoeira intersect with each other from the 1970s onwards with the arrival of mestres (masters) from Maranhão (Mestre Bezerra), from Rio de Janeiro (Mestre Romão) and the affirmation of the identity of one of the last ancient capoeiras do Pará (Mestre Mundico). This article deals with this encounter and the reorganization of Capoeira in Pará integrated into the national experiences. The approach is based on the relationship between history and memory. We establish a dialogue with the personal memory of the masters, which is reflected in the collective memory. Capoeira from Pará, in the voice of these mestres, can be interpreted from its diverse cultural and historical perceptions.

Keywords: Capoeiragem; Capoeira; History of Pará; Capoeira master; Territoriality; Identity.

Resumé

Die Geschichte der Capoeira hat zwei Momente, die in Studien zu Ihrer Praxis im Allgemeinen unterschiedlich behandelt werden. Während des ersten, zwischen dem 19. und den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts, wurde die Praxis als „Capoeiragem“ bekannt und 1890 durch das erste Strafgesetzbuch der Republik kriminalisiert. In einem zweiten Moment heben Studien zu Capoeira Bahia als Zentrum für die Revitalisierung von Capoeira hervor (es wäre nicht länger Capoeiragem). In Pará trafen sich ab den 1970er Jahren die historische Capoeiragem und die bahianisch inspirierte Capoeira mit der Ankunft von Mestres aus Maranhão (Mestre Bezerra), aus Rio de Janeiro (Mestre Romão) und der Bekräftigung der Identität einer der letzten alten Capoeiras aus Pará (Mestre Mundico). Dieser Artikel befasst sich mit diesem Treffen und der Reorganisation der Capoeira von Pará, integriert in nationale Erfahrungen. Der Ansatz basiert auf der Beziehung zwischen Geschichte und Erinnerung. Wir werden einen Dialog mit dem persönlichen Gedächtnis der Meister führen, das sich als kollektives Gedächtnis widerspiegelt. Capoeira aus Pará, in der Stimme der Meister, kann in seinen vielfältigen kulturellen und historischen Wahrnehmungen interpretiert werden.

Schlüsselwörter: Capoeiragem; Capoeira; Geschichte von Pará; Capoeira-Meister; Territorialität; Identität.

Introdução

A “época dos hippies” corresponde a um recorte temporal, presente nas narrativas de memória dos capoeiras paraenses. A expressão, utilizada por alguns mestres de capoeira mais antigos, identifica o período de encontro entre uma capoeira histórica, própria do Pará, com a de outras matrizes nacionais. Os hippies eram pessoas vinculadas ao movimento de contracultura norte-americano, nascido nos anos 1960. Na década de 70, simpatizantes da causa hippie se faziam presentes em Belém, em espaços como a Praça da República. A presença de estrangeiros na cidade, muitas vezes associados aos hippies, mesmo quando não tinham real correspondência, marcou a memória coletiva dos capoeiras paraenses. Seria o encontro entre mundos culturais distintos, um entrecruzamento entre as experiências culturais regionais com as nacionais e mesmo transnacionais. Por fim, a expressão é mais simbólica do que real. Não tem a ver, salvo como parte de uma expressão de memória, com a prática dos capoeiras. O contexto era de ditadura e de repressão às manifestações populares. A referência aos hippies significava apenas uma imagem na memória dos mestres, que representava o início do processo de reestruturação da capoeira no Pará.

Nesse artigo iremos utilizar o conceito de territorialidade e identidade apresentadas em Haesbaert (2004) para compreender o processo de reestruturação, ou renascimento, da capoeiragem no Pará. O percurso de análise se baseia nas trajetórias e memórias de três importantes mestres de capoeira que se destacaram nesse processo: Mestres Mundico, Bezerra e Romão. O primeiro, paraense, se definiu capoeira através de formação autodidata. O segundo, oriundo do Maranhão, discípulo de Roberval Serejo, desenvolveu a capoeira em seus aspectos esportivos. O terceiro, carioca, discípulo de Mestre Zé Pedro, enfatizou a capoeira do Rio de Janeiro e, no final da vida, se voltou para a capoeira angola. As experiências desses mestres, da “época dos hippies,” foi relatada a partir da memória de capoeiristas contemporâneos. Além dessas memórias, utilizaremos outras fontes para dar uma melhor contextualização do processo histórico de ação dos capoeiras no Estado do Pará. Jornais, literatura, memórias e depoimentos de não capoeiras nos auxiliarão na compreensão do fenômeno de rearticulação cultural da capoeira no Norte.

O princípio que defendemos neste trabalho é que a capoeira não foi “trazida” para o Pará, mas “redescoberta” ou politicamente “reestruturada”, através da prática

da capoeira na Praça da República e nos bairros da cidade. Isso significa que é necessário citar, mesmo que brevemente, alguns aspectos da capoeiragem antiga visando apontar seus elos com o tempo presente. Com relação à história da capoeira no Pará, dialogaremos com alguns historiadores, como Leal (2008) e Salles (1988, 2004), assim como alguns literatos paraenses, como Bruno de Menezes (2006 [1939]) e Dalcídio Jurandir (1976), que nos revelam uma capoeiragem presente e de vital importância amalgamada a manifestações populares na cidade de Belém desde o século XIX. Assim, a delimitação de nossa argumentação passa basicamente pela relação entre identidade e territorialidade. A identidade pensada como um produto das ações sociais, das interações entre os sujeitos. Resultante de práticas sócio-espaciais concretas marcada por símbolos materializados nos espaços sociais, pois “a construção da identidade é tanto simbólica quanto social” (WOODWARD, 2000, p. 10).

Essa construção social e simbólica é, conseqüentemente, histórica, ligando-se, nesse sentido, às tradições, aos costumes, à acumulação de tempos históricos em um território. Desta forma, a reflexão inclui o tema da territorialidade em Belém. Para isso, faremos uma abordagem histórica pautada em fontes sobre a capoeiragem antiga e consultaremos a memória coletiva entrecruzada às experiências e vivências dos velhos mestres em relação ao processo de ressurgimento da capoeiragem em Belém. É por meio da figura do mestre e de suas narrativas, das quais ele é autor e personagem, que a experiência pessoal se torna experiência coletiva (HALBWACHS, 2006).

Belém e a territorialidade histórica

A capoeira é uma prática cultural identificada como pertencente às matrizes africanas banto. Para compreendê-la em seu processo histórico, cabe dar atenção às manifestações culturais da população negra no lugar em que se aplica o campo de investigação. No caso deste artigo, observaremos a demografia racial que constituía Belém no passado. A condição econômica e social dos habitantes condicionava a distribuição dos moradores, de distintas procedências, em diferentes bairros (LEAL, 2008, p. 38). Centro e periferia eram ocupados por grupos de pessoas com significativa diferenciação social e racial. Os brancos, com maior destaque social, eram os portugueses e os chamados, de modo genérico, de “cearenses”. Os portugueses quase sempre se ocupavam do comércio local, dos botequins e das casas de importação. Os mais ricos moravam nos bairros centrais, como a Cidade Velha e a Campina. Os “cearenses” residiam principalmente em torno da estação de São Braz,

ponto inicial da estrada de ferro de Bragança. De lá partiam em direção aos projetos de colonização, no interior. Com o tempo essa região receberia o nome de Canudos, devido à participação paraense na guerra homônima (REGO, 1981, p. 107-139). Os nordestinos que não seguiam para as colônias agrícolas ocupavam diferentes postos de trabalho na capital (MENEZES, 1954, p. 120).

A população negra, por sua vez, ocupava a cidade de modo limitado por suas condições econômicas. Segundo Murilo Menezes, suas moradias estavam localizadas principalmente nos bairros periféricos do Umarizal e do Jurunas. De um modo generalizado e um tanto caricatural, o autor descreve aspectos sobre a presença negra na capital paraense. Mesmo com os limites, o testemunho nos ajuda na compreensão e identificação das principais ocupações, costumes e bairros de moradia das famílias negras na cidade (LEAL, 2008, p. 40). Escrevendo em 1954, Menezes considera que em 1900 a população negra de Belém era 100 vezes maior que a daquele momento. Por consequência, a presença negra não poderia passar despercebida:

Eram negros por toda parte, vendedoras de tacacá, amassadeiras de açaí, lavadeiras, doceiras, cozinheiras, pedreiros, pintores, artesãos de toda espécie. E quando em gala, gostavam imenso do traje branco; os homens de brim “H J.”, engomado, duro como cartolina; e as mulheres, com saias de roda, imitando a crinoline. Estas, então, usavam ouro em profusão: cordões, medalhas, broches, brincos, anéis... Traziam sempre sandálias de salto alto, e andavam nas pontas dos pés. Usavam penteados altos cheios de cheiros excitantes, e tratavam-se por “Nhá Fulana”, “Nhá Sicrana”... Enchiam os bairros do Ladrão, Umarizal, Jurunas... Os seus divertimentos eram os bumbás, os cordões de marujos, os batuques (MENEZES, 1954, p. 121).

Sugerindo uma redução da população negra com o passar do tempo, o autor acaba revelando características das ações culturais negras naquele contexto. A perspectiva é de exotização da presença negra, comum em muitos discursos da época. Se compararmos com dados estatísticos do período, podemos ter uma leitura sobre a diversidade de identificações raciais existentes no Pará desde o final do século XIX. Segundo o *Boletim Comemorativo da Exposição Nacional de 1908*, a composição étnica paraense, em 1890, era a seguinte: 39,21% de brancos, 6,76% de pretos, 19,94% de caboclos 34,09% de pardos/mestiços (SALLES, 2005, p. 76). Diferente das crônicas da época, haveria uma quantidade muito pequena de negros na população. Contudo, os dados citados não podem ser compreendidos como absolutos. Havia uma deficiência técnica considerável nos métodos estatísticos da época. Além disso, as categorias raciais não estavam definidas no *Boletim*. Pardos e mestiços também seriam grupos representativos da presença negra.

De qualquer modo, é possível observar, conforme os cronistas da época, que os bairros centrais eram os preferidos pelos portugueses, os nordestinos se aglomeravam no distante bairro de Canudos e os bairros do Jurunas e Umarizal abrigavam as comunidades negras. Essa divisão das cores em bairros distintos não era absoluta, mas refletia outras espacialidades da vida cultural negra na cidade. Longe de ficar restrita aos bairros de moradia da população negra, a manifestação da prática da capoeira era dinâmica e permeava estruturas de territorialidade que estavam além das delimitações de moradia definidas por bairros. Nas denúncias sobre a capoeiragem em Belém, não havia dúvidas sobre os “lugares” onde se podia encontrar os capoeiras. Um articulista anônimo, do final do século XIX, já instigava o chefe de polícia sobre a distribuição territorial dos ditos “vagabundos, armados de navalhas e cacetes”. Eles nunca estavam sozinhos:

Saia de seus cômodos, numa noite de sábado ou domingo, o sr. desembargador, e vá dar um passeio, a pé, por todo o bairro da Campina. Visite o Reduto, o Ver-o-Peso, o largo de Sant’Ana, todos os *freges* que aí existem; passe depois pelas Travessas dos Mirandas e Gai-votas e dirija-se até a porta do *Circo*, à praça de Pedro II. Garantimos que o Sr. chefe há de encontrar mais de duzentos vagabundos, armados de navalhas e cacetes, d’envolta com me-retrizes safadas, que com eles insultam as famílias e os pacatos cidadãos, que se recolhem aos seus domicílios. Sendo tais indivíduos prejudiciais à sociedade, para que suportá-los?

Pode o cidadão laborioso estar sujeito aos tais brutais da canalha das ruas, vadia, imoral, trai-çoira, assassina? (*A Semana*, 17 de março de 1890)

O articulista apresenta um mapeamento quase completo dos principais logradouros onde os capoeiras costumavam estar presentes. O relato coincide com as localizações informadas por outras denúncias e crônicas acerca da capoeiragem paraense. Há uma predominância de atividades nas zonas portuárias (Arsenal de Marinha, Doca do Ver-o-peso, Doca do Reduto, além dos numerosos trapiches), espaços de grande movimentação pública (Largos de Sant’Ana, da Campina, etc) e próximo aos institutos militares ou administrativos (Quartel General, Palácio do Governo, etc). Tais logradouros pareciam estar diretamente associados ao mundo de trabalho dos capoeiras (LEAL, 2008, p. 62-65). Mas, havia um outro sentido relacionado à presença dos capoeiras em certos lugares. O local, além do vínculo de trabalho, possivelmente estava associado à facilidade para a fuga no caso de um flagrante policial. Soares já havia notado tal estratégia entre os capoeiras cariocas, que, na primeira metade do século XIX, não dispensavam praças abertas para a execução de seus exercícios acrobáticos (SOARES, 1998, p. 53-55).

A associação ao mundo do trabalho e à possibilidade de dispersão foram características que talvez tenham favorecido a continuidade da prática da capoeira em Belém nas décadas seguintes. Um testemunho sobre a presença dos capoeiristas na década de 60, evidenciava a popularização da prática nos espaços populares. Em uma descrição que lembra bastante algumas referências da capoeiragem baiana do tempo do barracão do Mestre Waldemar, os “ajuntamentos” (rodas) de capoeira eram

Comuns como diversão domingueira (que o futebol ainda não empolgava as preferências de todas as classes), eram ajuntamentos em terreiros bem varridos, com “torcidas” de lado a lado para os “pegas” entre bonzões (como fazem os angoleiros da Bahia). A garotada, que aplaudia seus ídolos, buscava, por sua vez, imitá-los em idênticos treinamentos (RIBEIRO, 1965, p. 54).

O trecho citado é de autoria de José Sampaio de Campos Ribeiro, literato e morador antigo do bairro do Umarizal. Foi funcionário do Arsenal de Marinha, ponto de referência para a prática da capoeira, e dedicou sua vida às letras.⁴ Publicou, em 1960, *Gostosa Belém de Outrora*, uma coletânea de crônicas memorialísticas situadas temporalmente na primeira metade do século XX. Entre as crônicas, uma, denominada “Ginastas da valentia”, relata a predominância da capoeiragem no cotidiano de lazer e de trabalho em Belém daquele momento.

Os “balisas” em tais grupos eram respeitados ases da capoeiragem. Um “encontro” entre eles seria empolgante contenda daqueles bailarinos da braveza se não resultasse, fatalmente, em cabeças quebradas, cortes de navalha, furadas de punhal, em que pesasse ao romântico figurino de suas roupagens, dando-lhes ares de pagens medievos, inclusive com as cacheadas cabeleiras louras por cima de caras bronzeadas e mesmo negras...

Pela época joanina, tais “balisas” eram geralmente os componentes das “malocas” de bumbas ou grupos de “bichos” (RIBEIRO, 1965, p.53).

Para Vicente Salles, Campos Ribeiro teria sido o único autor a apresentar a capoeira paraense como uma “diversão domingueira”. Seria somente neste momento que ela assumiria o aspecto de “jogo de destreza ou simples vadiação”, pois na maioria das vezes estaria associada às rivalidades entre bairros, “como a que separava e tornava quase irreconciliáveis os habitantes do Umarizal e do Jurunas, redutos de famosos capoeiras” (SALLES, 1994, p. 28). Outros autores, que também descreveram a ação dos capoeiras em Belém, apontaram as peculiaridades marciais associadas às desordens de rua, conflitos entre bairros ou mesmo entre grupos culturais que se divertiam nas ruas (PALHANO, 1943 e MENEZES, 1954).

⁴ Campos Ribeiro, como era mais conhecido, nasceu em São Luís do Maranhão, no ano de 1901, e faleceu em Belém em 1980. Aos 20 anos de idade ingressou no jornalismo e trabalhou em diversos jornais paraenses (*A Província do Pará*, *Folha do Norte*, *Correio do Pará* e *O Estado do Pará*) (MEIRA et al, 1990, pp. 409-13).

Ao contrário do que acreditava Salles, as denúncias jornalísticas contra a capoeiragem também evidenciavam suas características de lazer (LEAL, 2008, p. 71). Raras vezes não eram artigos detratores, mas, mesmo neste caso, deixavam escapar informações sobre as impressões causadas pela capoeira em quem a observava. A capoeiragem aparecia muitas vezes como uma prática de jogo, de exercício ou de simples diversão (“Comuns como diversão domingueira”, nos diria Ribeiro). Tratava-se de um recurso de sociabilidade entre sujeitos excluídos dos meios sociais considerados aceitáveis e garantidos pelo privilégio da branquitude (como o circo Politeama, o teatro da Paz e as mais importantes casas comerciais da época, a exemplo da loja Paris n’América). O ódio às práticas culturais negras era o sentimento que alimentava as denúncias sobre a persistência da capoeira, duramente reprimida, mas não eliminada. Em Belém, existiriam verdadeiras escolas de capoeiragem, conforme a perspectiva de um articulista anônimo:

Não havia dia em que os jornais não trouxessem, na parte policial, uma caterva de nomes de indivíduos presos por vagabundagem, desordens e ladroenras.

No dia seguinte eram soltos para continuar em sua vida cotidiana de capangagem.

Reuniam-se mesmo em pontos determinados para fazer exercícios de capoeiragem tendo para isso escolas organizadas (*A República*, 12 de setembro de 1890).

Com tal afirmativa, a imprensa buscava dar legitimação aos atos arbitrários de perseguição política promovida pelo governo. Paralelamente a essa notícia, 40 pessoas haviam sido presas (6 seriam mulheres) e 33 deportadas para o Amapá, como capoeiras e “vagabundos” (LEAL, op. cit, p. 106-124). Como se tornaria praxe nos governos republicanos seguintes, tratava-se apenas da fabricação de uma mentira para justificar atitudes polêmicas. Sempre que sujeitos ou práticas tornam-se inconvenientes aos interesses das elites, a imprensa parcial saía em seu favor promovendo e inventando inimigos que poderiam ser identificados mesmo quando as acusações não correspondiam aos fatos.

Contrariando todos os discursos depreciativos que vinculavam a capoeira à “vagabundagem”, a prática foi, muitas vezes, flagrada em ambiente de trabalho, como uma prática de lazer entre trabalhadores. Mas nem por isso menos perigosa. Sob a epígrafe de “Exercícios de capoeiragem”, em 1920, um jogo de capoeira foi apresentado inicialmente como “dança”. A brincadeira, contudo, logo se tornou uma coisa mais séria:

Estava para encerrar, anteontem, às 8 horas da noite, as suas portas o Café Manduca, e o empregado José Gomes, satisfeito com isso, pôs-se a dançar na cozinha. Na ocasião chegou

ali um outro empregado, de apelido “Caboclo” e os dois puseram-se a jogar capoeira, estando o Gomes armado de uma faca e o “Caboclo” de uma navalha de barba.

O “caboclo”, porém, mostrou mais agilidade que o Gomes e em dado momento, riscou-o no pé direito, cortando-lhe uma das veias, de que resultou abundante hemorragia.

A vítima recolheu-se ao Hospital D. Luís I (*A Folha do Norte*, 12 de setembro de 1920, apud Salles, 1994, p. 29).

O episódio ocorrido no famoso Café Manduca revela uma importante pista para compreender a permanência da capoeira antiga até a chegada de outras versões nacionais, na “época dos hippies”. O lugar em que a capoeira ainda poderia ser praticada, sem perseguição imediata da polícia, era no espaço privado. No caso, mesmo sendo em um estabelecimento comercial aberto ao público, o episódio ocorreu no fim do expediente, quando o Café era fechado. Entre o espaço privado (casa, instituição em fim de expediente, quintais) e o público (ruas, praças, portos) haveria uma atribuição de significados que situam a possibilidade de se praticar a capoeira sem a repressão policial tradicional. O privado seria o espaço da ordem e da segurança e o público o da desordem e da insegurança. Claro que tal imaginário não correspondia à realidade. Os crimes caseiros são, na maioria das vezes, encobertos (LINS, 1998, p. 16-22; DAMATTA, 1987). Isto talvez justifique a “sobrevivência” da capoeira antiga através dos diferentes períodos de repressão: sua prática por trás dos “muros”. Seria apenas em casos de rompimento com a discricção prevista para o espaço privado que a capoeira poderia ser flagrada em suas principais características de movimentação corporal ou no uso “criativo” dos golpes que a caracterizam.

Ainda dentro do enfoque em espaços públicos e privados, cabe uma observação sobre a temática de gênero. Enquanto as mulheres deveriam ser soberanas nos espaços privados (entenda-se com doméstico), os homens teriam livre trânsito nos espaços públicos. Mas, na relação com a capoeira, a lógica poderia ser diferente algumas vezes. Ingênuos são aqueles que pensam que a capoeira do passado sempre foi prática exclusiva de homens. No privado, o pertencimento ao gênero feminino não impedia que os saberes, aprendidos na sociabilidade do trabalho e desenvolvidos na rua, viessem à tona. O artigo intitulado “Amor, gelada e faca”, de 1911, é significativo nesse sentido:

Ontem ao meio-dia, à avenida almirante Tamandaré, em frente a rua Bom Jardim, houve um espetáculo de luta, em que faziam de gladiadores duas saias.

Liduína Alves Mascarenhas, uma cor de café com leite que tem roxa paixão por um indivíduo vagabundo, foi encontra-lo em serviços com Maria José da Conceição.

Não se conteve a amante travar e começou por um discurso, depois passou a afogar o ciúme nuns copitos da *branca* e acabou por espalhar-se, na porta do cortiço nº 5, em jogos de capoeiragem, tentando, afinal por abaixo a porta do quarto da rival.

Ninguém se lhe podia encostar que não levasse uma rasteira.

Mas... repentinamente, abre-se a porta do quarto e a Maria José descasca uma faca e passa dois golpes na adversária, sendo um na cabeça e outro no sobr'olho esquerdo.

Houve reboição e intervenções, sendo as duas separadas. A polícia compareceu e recambiou as lutadoras para o xadrez; indo também fazer-lhe companhia uma pitonista discursadeira Odorica Maia conhecida por *Barriguda*, que na ocasião, batia palmas (Folha do Norte, 28 de fevereiro de 1911).

As “gladiadoras de saias”, uma delas identificada como “cor de café com leite”, possuíam os ingredientes nada secretos para um confronto que saíria do espaço privado para o público. Jogos de capoeiragem, cachaça (“branca”) e uma boa motivação (suposto ciúme) poderiam gerar tensões que logo atrairiam a atenção sobre um espaço plenamente vigiado pela polícia (cortiço). Observem que há um elemento “moderno” captado pela ótica do jornalista. A “Barriguda” foi presa porque “batia palmas”. Seriam simples palmas ou marcação rítmica para o “jogo” de capoeiragem, como se faz nas rodas contemporâneas? Isso não pudemos descobrir.⁵ Contudo, o episódio nos revela que, na primeira metade do século XX, a capoeira era muito presente no cotidiano popular paraense e a repressão a ela também era proporcional a sua fama.

Tal violência, praticada por agentes do Estado, nos ajuda a compreender o apagamento, na memória social dos mestres mais antigos, das referências à capoeira antes da década de 1970. Apenas um mestre foi exceção em relação a esse fenômeno. Mestre Mundico, o mais antigo capoeira paraense foi o único mestre que chegou a conhecer o famoso Pé de Bola, capoeira antigo do bairro do Jurunas. Contudo, sua história não se fez na solidão. Outros capoeiras chegaram ao Pará na “época dos hippies” e participaram do processo de construção da experiência coletiva de reestruturação da capoeira no Norte. Tratava-se de um momento propício para a partilha de diferentes experiências, isto é, de tudo “o que se adquire no modo como alguém vai respondendo ao que lhe vai acontecendo ao longo da vida e no modo como vamos dando sentido ao acontecer do que nos acontece” (BONDÍA, 2002, p. 27), ou ainda, como uma “resposta mental e emocional, seja de um indivíduo ou de um grupo

⁵ A presença de mulheres na capoeira paraense não foi um fato casual ou isolado. Na verdade, o registro brasileiro mais antigo sobre uma mulher capoeira é de 1876, no Pará. Chamava-se Jerônima e foi identificadas racialmente como cafuza. A relação de mulheres com a capoeiragem estava diretamente vinculada à presença de mulheres negras no mundo do trabalho, nas ruas (OLIVEIRA; LEAL, 2009).

social, a muitos acontecimentos inter-relacionados ou a muitas repetições do mesmo tipo de acontecimento” (THOMPSON, 1981, p. 15). No caso da capoeira paraense ela se reorganiza graças ao processo dialógico de experiências partilhadas. Vejamos as trajetórias dos pioneiros nessa linha de reelaboração da capoeira no Pará.

“Começou a entrar na roda com os hippies”

O impacto da repressão à capoeira em todo o território nacional silenciou muitas referências à prática. Não se podia falar mais em capoeira, muito menos evidenciá-la em espaços públicos. Mas ela persistia com nomes diferentes (pernada carioca, jogo de bambas, jogando à carioca, batuque etc) e com características diversas (capangagem, associação aos marinheiros, em grupos de cultura popular etc). Campos Ribeiro (1965) testemunhou a capoeira nos anos de 1960, em Belém, como uma “diversão domingueira”. O que chamamos hoje de roda de capoeira “eram ajuntamentos em terreiros bem varridos, com ‘torcidas’ de lado a lado para os ‘pegas’ entre bonzões (como fazem os angoleiros da Bahia). A garotada, que aplaudia seus ídolos, buscava, por sua vez, imitá-los em idênticos treinamentos” (RIBEIRO, 1965, p. 54). Relatos memorialísticos, romances e poesias são registros permeados de experiências sobre a capoeira antiga (LEAL, 2008). Contudo, na memória dos praticantes de capoeira no Pará, ela teria passado a existir apenas na década de 1970.

Na “época dos hippies” a capoeira foi redescoberta em Belém. Três mestres foram os protagonistas dessa experiência e constituíram linhas de formação que permanecem até os dias de hoje. Do Maranhão veio o Mestre Bezerra. Do Rio de Janeiro, Mestre Romão, e, no Pará, Mestre Mundico já se fazia presente. Com trajetórias e personalidades próprias, cada um contribuiu para que a capoeira paraense fosse ressignificada, como positiva, ainda no auge das práticas de violência promovidas pela ditadura militar. Dialogaremos sobre suas experiências e delimitações de territorialidade no espaço urbano da capital do Pará.

Mestre Bezerra e Mestre Romão vinham de formações já constituídas pela relação mestre e discípulo. O primeiro aprendeu capoeira com mestre Roberval Serejo, no Maranhão, e o segundo com Mestre Zé Pedro da Silva, no Rio de Janeiro. Mestre Mundico, contudo, vivenciou uma experiência diferente (Imagem I). Não encontrando interlocutores no Pará, que pudessem ser denominados de mestres de capoeira, ele partiu em busca de outras referências. Uma delas foi o livro *Capoeira sem mestre*,

de Lamartine Costa, escrito em 1945, e a outra, uma cena mostrada na televisão, ainda em preto e branco, em que aparecia um capoeirista lutando ou tocando berimbau. Infelizmente a informação sobre qual programa de televisão o influenciou não foi identificada. Mas, foi nesse momento que o mestre teria visto e ouvido um berimbau pela primeira vez. O efeito do instrumento foi imediato. Segundo seu discípulo, Mestre Silvério:

[Ele] começou a ensaiar alguns passos. Quando ele ia para a Praça da República e viu alguns hippies jogando, aí começou a entrar na roda com os hippies, e o pessoal queria saber quem era o mestre dele:

- Não! Eu não tenho professor, eu não tenho mestre!

Ele começou a desenvolver lá, não só com os hippies, mas com os marinheiros que estavam de passagem por Belém, ele treinava lá, ele jogava com os camaradas e começou a desenvolver mais a capoeira dele, aí ele começou a ensinar para os irmãos dele: o Expedito e o Mestre Diabinho que é o Leonardo (Mestre Silvério, entrevista de 2013, apud BACCINO, 2019, p. 82)

Nesse depoimento, de Mestre Silvério, descendente de formação de Mestre Mundico, a compreensão do significado da expressão “na época dos hippies” fica mais evidente. Não se tratava do movimento hippie em si, mas de sujeitos que pareciam estrangeiros ou com hábitos culturais distintos do que se conhecia na cultura paraense. O testemunho revela que Raimundo Pereira de Araújo, o Mestre Mundico reuniu em sua formação os principais elementos associados à prática da capoeira paraense antiga: o jogo na Praça da República, a aprendizagem direta com marinheiros (e “hippies”) e o ensino para outros aprendizes.

Mestre Mundico, também é conhecido como Mestre Raí, além de capoeira, foi mestre de bateria da Escola de Samba da Sacramenta, letrista e incentivador de manifestações culturais regionais como o Boi-Bumbá, pássaros juninos, entre outros. Ele foi precursor no uso de seu próprio quintal como espaço estratégico para a prática da capoeira e outras manifestações culturais paraenses. O espaço era denominado por ele como “solo sagrado” e fica no bairro da Sacramenta, onde o mestre reside. Em entrevista, ele revela ainda mais detalhes sobre seus vínculos com a capoeiragem antiga:

Minha vó é filha de escravos [...] o meu pai é descendente marajoara de onde vem essa minha técnica de cabeçada né?! Essa raiz dele quando eu comecei. Essa época não existia mesmo aqui em Belém pelo menos não se ouvia alguém falar alguma coisa sobre capoeira [...] comecei a agregar saltos mortais a uma ginga, uma arcaica, sem técnica nenhuma. Isso é já ainda na década ali de 60 ainda, 68, 69, 70. E tanto é que não existia televisão na época na cidade (Entrevista com Mestre Mundico em março de 2009).

Cabe observar no depoimento dois elementos demarcadores de identidade que partem de experiências históricas associadas a uma dada territorialidade. No Brasil, devido às características do racismo histórico, a identidade negra ficou obliterada pela frequente associação à escravidão. De acordo com Johnson (2009), em vez de dizer ascendência negra ou africana, se costuma dizer ascendência escrava. Por isso a referência à negritude de Mestre Mundico aparece através da classificação “minha vó é filha de escravos”. A outra expressão, “descendente marajoara”, segue a mesma linha, mas de modo mais regionalizado. O arquipélago do Marajó é nomeado por uma identidade nativa pré-colonial, conhecida apenas pelos indícios arqueológicos que deixaram (ROOSEVELT, 1991, p. 405). Culturalmente, quando se fala de identidade marajoara, haveria uma associação ao território e à presença negra na região. Presença promovida pela tentativa de criação pecuária em grandes fazendas, em latifúndios, onde todo o trabalho estaria pautado na exploração da mão de obra escrava negra (PACHECO, 2010).

Desse modo, haveria no depoimento do mestre uma reivindicação de ancestralidade negra através da sua ascendência escrava e marajoara. Tais vínculos históricos e culturais seriam geradores de heranças significativas que levariam o mestre para a capoeira. Isso seria evidenciado por sua ginga peculiar, com saltos mortais, criatividade musical e outras particularidades. Outro fator importante no contexto de afirmação de sua identidade foi a predisposição de criar redes de interação da capoeira com outras atividades culturais como o samba, o boi-bumbá e os cordões de pássaros juninos. Tal engajamento garantiu a ele uma maior legitimação da capoeira associada a outras práticas culturais regionais. Isso definiu a própria forma de pensar e praticar a capoeira com um caráter mais regional. Ele foi o único mestre no Pará a ter a iniciativa, naquele momento, de promover o diálogo entre a capoeira e outras práticas culturais negras irmanadas pela diáspora.

No que diz respeito a sua compreensão sobre a capoeira, Mestre Mundico delimita duas fases bem distintas da capoeira desde a década de 1970. Segundo ele:

Primeiro era uma capoeira harmonia, uma capoeira de exibição só pra apresentação. Em um segundo momento, frente aos grupos que tanto nas décadas de 1970, (Mestre Bezerra e Romão) quanto na década de 1990, (Cobra Preta – Grupo Abadá Capoeira) desafiavam os meus alunos nas rodas (de capoeira) era preciso desenvolver uma capoeira mais agressiva para fazer frente às ameaças destes grupos e mestres (Entrevista com Mestre Mundico em março de 2009).

Imagem I. Mestre Mundico jogando à esquerda, e Mestre Romão, ao centro, tocando o viola



Fonte: Acervo Augusto Leal – Belém, 23 de outubro de 2009.

Percebe-se que a sustentação cultural da sua capoeira em “harmonia” estava pautada em características regionais. Contudo, o processo dinâmico de constituição das experiências culturais revelou a necessidade de adequação a uma nova realidade. A capoeira paraense se reestruturava em experiências dialógicas com outras capoeiras que chegavam e a base do diálogo era a violência. Mas, não uma violência banal. Era a agressividade comum a uma arte marcial que buscava encontrar seus caminhos simbólicos de definição. O processo de delimitação territorial dos capoeiras se expressou historicamente a partir de manifestações conflituosas. A dimensão territorial da identidade é posta pelas relações de poder, pela apropriação do espaço, mais especificamente porque “toda relação de poder espacialmente mediada é também produtora de identidade, pois controla, distingue, separa e, ao separar, de alguma forma nomeia e classifica os indivíduos e os grupos sociais” (HAESBAERT, 2004, p.89). As experiências dos outros mestres não seguiram linhas distintas em relação a esse aspecto.

Mestre Romão chegou a Belém, na “época dos hippies”. Júlio Romão da Silva Filho, como foi registrado, nasceu na cidade do Rio de Janeiro, iniciou-se na capoeira, denominada por ele de “regional”, aos 12 anos, em Bonsucesso, Rio de Janeiro. Seu

mestre foi Zé Pedro. Em 1974, aos 25 anos, Mestre Romão chegou a Belém e logo começou a ministrar aulas de capoeira e a montar suas estratégias de conquista de espaços na capital paraense. Com acesso à Universidade do Estado do Pará, passou a dar aulas na Escola Superior de Educação Física. As referências de formação com seu mestre ficaram em sua memória e definiam seus caminhos. Mesmo em uma nova terra, era o seu lugar de origem que lhe inspirava valores. Nas palavras de Mestre Romão:

[...] a lembrança que fica é que foi a roda de capoeira mais bonita e bem frequentada do Rio de Janeiro, talvez do Brasil. O Mestre Zé Pedro foi meu pai, irmão, filho. Eu vi e senti o universo da capoeira naquela roda. Aprendi que o meu valor é construído no meu feito e não no que tenho no bolso ou nas cores da minha roupa (Entrevista com Mestre Romão em junho de 2009).

A importância da dimensão espacial, do lugar da roda e das experiências lá vividas por Mestre Romão, se faz presente na marcação da diferença e na construção de uma alteridade que conduzirá também à formação de territórios. Pode-se afirmar, com base em Gomes (2002), que a identidade social tem uma dimensão fortemente territorial, uma vez constatado que é o espírito comum dos grupos que qualifica o espaço, que, por sua vez, “é não só fortemente marcado, como também preenchido de signos inclusivos, ou seja, signos que marcam a presença ou controle daquele território pelo grupo ou comunidade” (GOMES, 2002, p. 64). Em outras palavras, a territorialidade, pautada na experiência e na memória, criadas pelos capoeiras, além de expressar diferentes formas de apropriação do espaço social da cidade de Belém, também manifesta a construção de laços de pertencimento.

A partir de 2000, Mestre Romão passa a dar maior atenção à Capoeira Angola. Segundo ele, foi uma descoberta interior, como se este tipo de capoeira já existisse nele em estado de latência, à espera de ser despertada. Nesta Capoeira Angola, de acordo com Mestre Romão, diferente da Regional, não é somente o corpo que importa, é sua movimentação e empolgação. É a alma e é o sentimento. Não se tratava apenas de um “estilo de jogar”, mas de um movimento cultural de afirmação da sua identidade negra. Em sua definição:

A Capoeira Angola estava em mim, estava no sangue e eu precisei estudar muito para ver, era um filho que estava dentro de mim. A Angola é sentimento, é preciso sentir. A Capoeira Angola é pra todo mundo, mas nem todo mundo é pra Capoeira Angola (Entrevista com Mestre Romão em junho de 2009).

Romão acreditava, naquele momento, que o mercado havia dominado a capoeira. Por isso, ressaltava a importância das tradições, de não perder de vista os elementos constituintes da capoeira. Neste sentido, ele destaca a importância de manter alguns traços que caracterizam a capoeira como manifestação afro-brasileira. Em particular, a oralidade e a ancestralidade.

Outro representante importante para a difusão da capoeira na Amazônia, especificamente em Belém, foi Antônio Bezerra dos Santos, conhecido no mundo da capoeira como Mestre Bezerra. Nascido em Coroatá, no Maranhão, foi professor de Judô e eletricitista. Mestre Bezerra conseguiu reconhecimento nacional e internacional também pelas viagens e trabalhos que realizou em quase toda a região norte e Guiana Francesa. Ele iniciou na capoeira aos 23 anos em São Luís do Maranhão com o Mestre Roberval Serejo, do Grupo Bantus. De acordo com ele, “foi em 67, mais ou menos no meio do ano, quando começou (a ter aulas de capoeira). Eu estava dando aula de judô, no corpo de bombeiros quando conheci o Mestre Roberval Serejo” (Entrevista com Mestre Bezerra em fevereiro de 2009).

Imagem II. *Mestre Bezerra*



Fonte: Acervo Augusto Leal

Sua ligação com as artes marciais se solidificou com sua aproximação com o boxe. Um de seus alunos, também praticante do esporte, trouxe Mestre Bezerra a Belém em 1971. Suas estadias na cidade, com o tempo, ficaram regulares. Seu vínculo com a capoeira paraense se concretizou de modo definitivo em 1990, com a fundação da Federação Paraense de Capoeira – FEPAC, uma instituição legalizada pela Confederação Brasileira de Capoeira, o que lhe conferiu um posicionamento bem definido de filiação às instituições desportivas.

Ai resolvemos documentar, criar três associações, a Associação Arte Brasil de Capoeira, ai um colega de Icoaraci criou a Associação Rei de Capoeira, e o outro criou a Associação Zumbi de Capoeira que era o aluno do Zumbi. Quando criamos as três associações, ai nós tínhamos condições de criar uma federação, ai foi criado a Federação Paraense de Capoeira [...] filiamos na Confederação Brasileira de Capoeira em São Paulo (Entrevista com Mestre Bezerra em fevereiro de 2009).

A trajetória de Mestre Bezerra se solidificou e ganhou notoriedade nacional e internacional através da FEPAC. A necessidade do reconhecimento da capoeira como uma experiência social expressiva em Belém e na Amazônia foi fundamental nas ações dos mestres antigos. Esta experiência social organiza, como visto, códigos simbólicos construídos pelas experiências dos mestres e compartilhados por determinados grupos, sendo interessante perceber a extensão dessa diferenciação para os grupos e redes fundadas por cada mestre. Os exemplos acima demonstram uma expressiva heterogeneidade em termos de concepção e prática da capoeira, uma vez que, sendo esta atividade organizada por experiências sociais das mais diferentes, acaba sendo apropriada de maneira também diversa. Ou seja, cada mestre e seus grupos organizam os códigos simbólicos de maneira particular, articulando-as com os mais variados elementos que vão desde manifestações culturais regionais até instituições nacionais e internacionais como a Confederação Brasileira de Capoeira.

A capoeira como prática social é constituída por aspectos simbólicos e políticos, permanentemente mobilizados por seus agentes, para transformá-la em “tradição” e enraizá-la como elemento fundamental da cultura local de Belém. Desta forma, entendida como prática social, difundida e enraizada, a capoeira define identidades e demarca territórios, uma vez que são os grupos e associações que a difundem e reproduzem – e fazem isso a partir de códigos e territórios específicos. Cada grupo ou associação de capoeira estipula suas estratégias para definir uma identidade

própria e marcar sua diferença, portanto, a demarcação de espaços de influência também é fundamental para a construção identitária. Na capoeira mais antiga de Belém, esta relação foi representada pela ação dos mestres nos grupos de capoeira que fundaram ou ajudaram a estabelecer. Vejamos um pouco do processo de propagação da capoeira a partir da ação dos velhos mestres Mundico, Bezerra e Romão.

Para além “daquela época”: as linhas formadoras da capoeira no Pará

Conforme Mestre Mundico, a Praça da República desde a “época dos hippies”, de 1970 para 1971, se transformou no principal ponto de reunião dos capoeiras de Belém. De acordo com ele, todos os finais de semana, sábado à tarde ou domingo pela manhã, havia rodas em que os mestres e seus alunos se faziam conhecer, mostrando suas destrezas e peculiaridades, estipulando territórios e estabelecendo identidades a partir da marcação daquele espaço por vários grupos. Evidentemente, havia um clima de rivalidade da capoeira de Belém desde aquele momento. Esta rivalidade teria como palco apoteótico as rodas de capoeira formadas na Praça da República, em Belém, a partir de 1981. Ali, a capoeira era utilizada como um instrumento de posicionamento para os praticantes e como esteio para a demarcação de território para grupos específicos.

Havia a marcação de uma identidade ligada aos instrumentos tocados, à história do grupo ensinada aos alunos, aos movimentos praticados, ao bairro de referência espacial do grupo. A partir dessa marcação da identidade no lugar, o grupo parece ir além de seu próprio espaço socialmente e historicamente delineado e organizado, onde, com estratégias de difusão, conquista novos alunos, novos espaços e reproduz sua identidade. Sendo sua identidade expressa na sua camisa, em seu movimento e na didática própria, o grupo marca sua diferença em múltiplos espaços, territorializando-se a partir da construção de redes sociais, ou seja, quando seus alunos ganham a possibilidade de criar novos trabalhos do grupo, assim difundindo os signos, marcando diferenças e demarcando territórios.

O primeiro grupo a ser problematizado trata-se da Associação de Capoeira Senzala ASSOCASE. Uma associação de capoeira fundada em junho de 1978 e que tem sua história ligada ao bairro da Sacramenta. Não se confunde com grupos de

nome Senzala de outros estados. Trata-se de uma associação fundada por mestres descendentes, em formação, de Mestre Mundico. A sua metodologia de ensino perpassa pelo treinamento da capoeira angola, capoeira regional, maculelê, samba de roda da capoeira e da oficina de confecção de cordel.

As redes sociais estabelecidas pela Associação de Capoeira Senzala, portanto, assumem um sentido territorial bastante claro e as estratégias são múltiplas para essa difusão, como a articulação política. O programa do Governo do Estado do Pará, Escola de Portas Abertas⁶, foi de fundamental importância para a difusão do grupo, haja vista que a maioria dos alunos é estudante da rede pública e os locais de treino são as escolas aos finais de semana. A participação do Senzala nesse programa mostra ainda a prática da capoeira pelo grupo direcionada para um viés pedagógico-educacional, podendo ser vista como uma variante possível da capoeira de Mestre Mundico, que denominamos “cultural”.

Um tanto diferente da “escola de Mestre Mundico” foi o processo de construção de identidade e definição de territórios do Grupo de Capoeira Arte Nossa Popular – ACANP, fundado em novembro de 1989. A história deste grupo está imbricada à história de seu mestre, José Maria de Matos Moraes, mais conhecido como Mestre Zeca, considerado da terceira geração de discípulos do Mestre Romão. Mestre Zeca é do município de Muaná, na ilha do Marajó, e faz do seu local de nascimento um fato importante na construção identitária de seu grupo.

De acordo com Mestre Zeca, a ACANP tem uma preocupação muito grande com a identidade e isso se mostra na eleição de símbolos bastante expressivos, na definição própria de capoeira, na tentativa de criação de um estilo próprio de luta (estilo Onça Pintada), dentre outros elementos. Em termos de demarcação de territórios, observa-se uma estratégia semelhante ao grupo anteriormente analisado: primeiro se consolidaram bases sociais e simbólicas em um espaço bem definido e delimitado para então proceder a criação de redes sociais que garantiram a difusão do grupo além das fronteiras do primeiro espaço definido.

A marcação da diferença é expressiva na ACANP, primeiramente pela criação de símbolos vinculados ao grupo e compartilhados por todos os componentes. O mais evidente desses símbolos, a onça pintada, sintetizaria sentimentos, motivações

⁶ Programa em que as escolas estaduais abrem aos finais de semana para a comunidade ter oficinas culturais, artísticas e de artes marciais.

e movimentos de uma prática de capoeira específica, com fortes influências, segundo Mestre Zeca, da luta marajoara, de combate corpo a corpo, cujo único objetivo é derrubar o outro levando suas costas ao chão. O símbolo, portanto, visa uma produção identitária e cultural próprias, através da difusão de um estilo particular de capoeira, que mesclaria movimentos e golpes de capoeira com outra luta.

Esta marcação da diferença e definição da identidade do grupo não se faz sem um processo de territorialização. Primeiramente o espaço definido e delimitado era também um bairro de Belém, a saber, o bairro do Benguí. Para alcançar maior abrangência no bairro, as aulas aconteciam em lugares bastante estratégicos, como escolas, igrejas e centros comunitários, locais de maior sociabilidade entre as pessoas, que poderiam dar visibilidade à capoeira e fornecer grande legitimidade social ao grupo.

Porém, assim como aconteceu com a Senzala, a ACANP também expandiu seus limites territoriais tradicionalmente definidos e ganhou aderência em outros bairros de Belém e outros municípios do Pará e do Maranhão. Isso leva a crer que, de acordo com a formação de novos graduados, contramestres e mestres, o grupo ganha espaços em outras localidades. Existe uma relação forte entre o trabalho do grupo recém-criado em qualquer lugar e o trabalho do grupo de onde provém seu responsável, por isso, as redes sociais criadas a partir da difusão do grupo reafirmam e reproduzem identidades e ampliam territórios.

O terceiro grupo a ser analisado expressa um dos troncos da árvore genealógica do Mestre Bezerra. Trata-se da Associação Rei de Capoeira, de 1992, quando Nazareno Souza de Lima, Mestre Nazareno, procurou registrar o Grupo Rei Zumbi de Capoeira, do qual era mestre desde meados da década de 80, com a finalidade de criar a Federação Paraense de Capoeira. O nome do grupo, quando passou a associação, sofreu alteração, pois havia a importância da dimensão territorial para a definição da identidade do grupo, expressa na afirmação de Mestre Nazareno, de que o nome do grupo deveria ter algo relacionado ao local onde ocorrem suas atividades, neste caso, o distrito de Icoaraci, em Belém.

Existia uma condição clara para a definição da capoeira praticada pela associação: as regras existentes deveriam seguir as da FEPAC, uma vez que a gênese de uma estaria ligada à formação da outra. Na marcação da diferença, também colaboraram a questão do entendimento da capoeira como esporte e, principalmente, as vitórias

conquistadas pela FEPAC em campeonatos regionais e nacionais. Estas vitórias, colocadas como símbolo de um bom trabalho no âmbito da associação, podem nos ajudar a entender sua influência na capoeira local. De acordo com Mestre Nazareno, a forma de se jogar capoeira durante muitos anos era uma só, a regional, e, somente quando sua associação de capoeira começou a participar de competições, houve uma mudança para se adequar aos dois estilos, angola e regional. Cabe ressaltar que a categoria “estilo” indicada aqui diz respeito apenas à aparência do jogo e não às dimensões de movimento cultural inerente à Capoeira Angola e mesmo à Capoeira Regional baianas.

A Associação Rei de Capoeira, de acordo com Mestre Nazareno, foi o primeiro grupo de capoeira de Icoaraci e teve o papel fundamental de formador de outros grupos no distrito, alguns dos quais ainda em funcionamento na região, garantindo uma difusão mais concentrada no bairro, o que alimenta o signo do próprio bairro como constituinte fundamental da definição da identidade da associação e dos grupos dela surgidos. Como em relação aos outros grupos, podemos considerar que a experiência social de Mestre Nazareno compartilha códigos simbólicos, tradições e hierarquias, além de definir alteridades.

Os grupos de capoeira criados pelos mestres, portanto, demarcam sua diferença, edificam identidades, constroem estratégias de apropriação de determinados espaços de abrangência, afirmam identidades e se territorializam ao mesmo tempo, o que faz da prática da capoeira uma experiência social definidora de identidades e territórios.

O que se vê em termos mais abrangentes é que a experiência social da capoeira ganha contornos amazônicos a partir de sua prática em grupos e associações regionais que sofrem influências diversas, seja da luta marajoara, seja de símbolos locais, regionais ou nacionais, como as tradições de bairro e as instituições desportivas. Desta maneira, os grupos e associações criam estratégias para marcarem as diferenças entre si, sem perder de vista que acima destas diferenças está a própria capoeira. Esta marcação de identidade é também a demarcação de territórios, que se dá a partir de processos de territorialização localizados, num primeiro momento, no sentido de fortalecer as bases locais dos grupos e/ou associações. Em um segundo momento de maturidade destas entidades, quando já formarem professores de capoeira capazes de criar seus próprios grupos, ocorre o processo de difusão desta identidade e formação de novos territórios. Este processo de difusão é uma dinâmica de reafirmação conjunta de um processo permanente de reelaboração de

identidades e de marcação de diferenças. No interior destas redes sociais/territoriais a capoeira se reproduz, se reafirma e se reelabora mantendo uma experiência social expressiva em termos de história, de cultura e de saberes gerados.

Considerações finais

A história da capoeira esteve por muito tempo vinculada a mitos. O campo acadêmico, o mais perigoso, trata da suposta inexistência de documentos que pudessem auxiliar no estudo sobre a sua prática no passado. É ainda hoje repetido que Rui Barbosa teria mandado queimar todos os documentos relativos à vergonhosa prática da escravidão no Brasil. Como a capoeira é associada mais a escravidão do que à resistência negra, seria portanto impossível conhecer seu passado. Esse mito foi quebrado graças à intensa produção de pesquisas no campo histórico desde o final dos anos 90. Se de início a capoeira ainda foi associada à escravidão, como visto em Soares (1998), novos historiadores conseguiram evidenciar que a capoeira não desapareceu com a abolição. Como observado em Leal (2008), mesmo com a criminalização da prática em 1890, a capoeira continuou a existir em diversos lugares do Brasil.

No Pará, a violência do Estado brasileiro foi tão intensa que a existência de uma capoeira nativa desapareceu da memória coletiva e até dos capoeiras. Alguns dos mestres, chegados na década de 1970, se apresentavam como aqueles que trouxeram a capoeira para a Região Norte. Na falta de pesquisas e de memória coletiva, a oralidade, tão importante para a difusão e formação da capoeira, foi utilizada para a divulgação de informações duvidosas. Sendo o mestre de capoeira o responsável pela “transmissão viva”, quer dizer, pela atualização performática dos conhecimentos que possui e de sua própria experiência, as versões sobre a capoeira no passado ficavam restritas a apenas um momento. Contudo, é justamente esse momento, que ficou conhecido na memória dos mestres como “a época dos hippies”, que definiu a reestruturação da capoeira no Pará. Mestre Mundico, Mestre Romão e Mestre Bezerra, cada um com experiências próprias, construíram versões diferentes para a capoeira. Versões que, pautadas na delimitação territorial, constituíram as primeiras diretrizes da reestruturação da capoeira paraense.

Mais uma vez se faz necessária uma advertência anteriormente posta: se a identidade não pode ser pensada como fixa e estanque, o território, por sua vez, também não deve ser pensado apenas como campo de forças e demarcador de fronteiras estáveis. Devemos pensar o território como movimento, ritmo,

fluxo e rede, porém, esse movimento não pode ser reduzido à funcionalidade, pois é uma dinâmica dotada de significados e de expressividade, ou seja, “tem um significado determinado para quem o constrói e /ou para quem dele usufrui” (HAESBAERT, 2004, p. 281). Para sistematizar essa ligação entre território e identidade, Haesbaert (1997, p. 42) afirma que:

O território envolve sempre, ao mesmo tempo [...], uma dimensão simbólica, cultural, através de uma identidade territorial atribuída pelos grupos sociais, como forma de controle simbólico sobre o espaço onde vivem (sendo também, portanto, uma forma de apropriação), e uma dimensão mais concreta de caráter político-disciplinar: a apropriação e ordenação do espaço como forma de domínio e disciplinarização dos indivíduos.

Analisa-se, portanto, a capoeira como uma experiência social na qual um conjunto de símbolos são compartilhados no cotidiano de sua prática. Nela, uma hierarquia social, com base na tradição, é reproduzida a partir da definição de grupos de capoeira. Estes, por sua vez, são responsáveis pela definição de várias identidades ligadas ao signo maior que é a própria prática da capoeira. Esta prática, por se organizar e se difundir na forma de grupos, forja múltiplas identidades e múltiplos territórios, marca diferenças e demarca espaços.

A definição de identidades e territórios pela capoeira tem, assim, uma forte raiz histórica, por isso é preciso partir do pressuposto de que, se são os grupos os vetores de territorialização e de formação identitária, suas histórias, muitas vezes confundidas com a de seus próprios mestres, são um ponto de partida fundamental para a análise. A partir daqui os elementos de territorialização e identidade são expressos pela história e pelas práticas destes grupos de capoeira. A capoeira em relação às práticas culturais regionais, com Mestre Mundico; a capoeira como uma narrativa de ancestralidade, com Mestre Romão; e, por fim, a capoeira diretamente conectada às instituições desportivas, com Mestre Bezerra. Dito de outro modo, a prática e a organização da capoeira comporta, em suas expressões, um sistema de disposições territoriais que abrange as estratégias e as práticas sociais de seus membros. Nelas, a ordem social se materializa mediante um processo de interação social e em um contexto constituído historicamente. No nosso caso, o contexto inicial de nossa abordagem foi a “época dos hippies”. Mas, longe de encontrar um marco primário voltado para o surgimento da capoeira no Pará, analisamos a referência memorial com um marco de trânsito entre o passado e sua continuidade. O tempo da redescoberta da capoeira paraense.

Referências

- BACCINO, Marcelo Pamplona. *Berimbau e a música da capoeira*. K Editora: s/l, 2019.
- BONDÍA, Jorge Larrosa. "Notas sobre a experiência e o saber de experiência". *Revista Brasileira de Educação*, 19, 2002, p. 20-28.
- DAMATTA, Roberto. *A casa e a rua*, Rio de Janeiro, Guanabara, 1987.
- FERNANDES, Fabio Araújo. *A Capoeiragem Amazônida: políticas públicas e sustentabilidade cultural em Belém*, 2009. 116f. Dissertação de Mestrado. NAEA, Universidade Federal do Pará, 2009.
- GOMES, Paulo César da Costa. *A condição urbana*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.
- HAESBAERT, Rogério. *Des-territorialização e identidade: a rede "gaúcha" no Nordeste*. Niterói: EdUFF, 1997.
- _____. *O mito da desterritorialização*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.
- HALBWACHS, Maurice. "Capítulo II: Memória coletiva e memória histórica". In *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro, 2006.
- HOBBSBAWM, Eric; RANGER, Terence (Orgs). *A Invenção das Tradições*. São Paulo: Paz e Terra, 2008.
- JOHNSON, Jacquelyn. "O Atlântico negro de Paul Gilroy: um conceito incompleto". In VIEIRA, Vinícios Rodrigues; JOHNSON, Jacquelyn (org), *Retratos e espelhos: raça e etnicidade no Brasil e nos Estados Unidos*. São Paulo: FEA/USP, 2009.
- JURANDIR, Dalcídio. *Chão dos Lobos*. Rio de Janeiro: Record, 1976.
- LEAL, Luiz Augusto Pinheiro. *A Política da capoeiragem: a história social da capoeira e do boi-bumbá no Pará republicano (1888-1906)*. Salvador: EDUFBA, 2008.
- LINS, Daniel "O imaginário da violência: a casa e a rua". *Educação em Debate*, 35 (20), 1998, p. 16-22.
- MEIRA, Clóvis; ILDONE, José e CASTRO, Acyr. *Academia Paraense de Letras – Introdução à Literatura no Pará, vol. II – Antologia*. Belém: Cejup, 1990.
- MENEZES, Bruno. de. *Batuque: poesias*. 7 ed. Belém: CEJUP, 2006 [1939].
- MENEZES, Murilo. "Belém ao findar do século", *Revista da Academia Paraense de Letras*, volume VI, 1954.
- OLIVEIRA, Josivaldo Pires de; LEAL, Luiz Augusto Pinheiro. *Capoeira, identidade e gênero: ensaios sobre a história social da capoeira no Brasil*. Salvador: EDUFBA, 2009.

PACHECO, Agenor Sarraf. "As Áfricas nos Marajós: visões, fugas e redes de Contatos". In: *Muito além dos campos: arqueologia e história na Amazônia Marajoara* / SCHANN, Denise Pahl; MARTINS, Cristiane Pires (orgs.). – 1. ed. – Belém: GKNORONHA, 2010.

PALHANO, Lauro, pseud. de Inocêncio Campos. *O Gororoba – Cenas da vida proletária*. 2ª ed. Rio de Janeiro, Pongetti, 1943.

REGO, Orlando. *Retrospectivo histórico da polícia militar do Estado do Pará – 1822-1930*. Belém: Falangola, 1981.

RIBEIRO, José Sampaio de Campos. *Gostosa Belém de Outrora*. Belém: Editora Universitária, 1965.

ROOSEVELT, Anna C. *Montículobuilders of the Amazon: Geophysical Archaeology on Marajo Island, Brazil*. Academic Press, San Diego, CA, 1991.

SALLES, Vicente. A Defesa pessoal do negro – a capoeira no Pará. In: *O Negro na Formação da Sociedade Paraense. Textos reunidos*. Belém: Paka-tatu, 2004.

_____. *O negro no Pará: sob o regime da escravidão*. 3ed.rev.ampl.-Belém: IAP; Programa Raízes, 2005.

SOARES, Carlos Eugênio Líbano. *A capoeira escrava no Rio de Janeiro – 1808-1850*. Campinas: UNICAMP, 1998.

THOMPSON, Edward Palmer. *A miséria da teoria ou um planetário de erros: uma crítica ao pensamento de Althusser*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

WOODWARD, Kathryn. "Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual". In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). *Identidade e diferença*. Petrópolis: Vozes, 2000.