



UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ
CENTRO DE HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LINGUÍSTICA APLICADA
DOUTORADO EM LINGUÍSTICA APLICADA

GILSON SOARES CORDEIRO

**VEM JOGAR MAIS EU, MANO MEU: CARTOGRAFANDO A CAPOEIRA NA
CIDADE DE CAMOCIM COMO JOGO DE LINGUAGEM E RESISTÊNCIA NEGRA**

FORTALEZA – CEARÁ

2015

GILSON SOARES CORDEIRO

VEM JOGAR MAIS EU, MANO MEU: CARTOGRAFANDO A CAPOEIRA NA
CIDADE DE CAMOCIM COMO JOGO DE LINGUAGEM E RESISTÊNCIA NEGRA

Tese apresentada ao Curso de Doutorado em Linguística Aplicada do Programa de Pós-Graduação em Linguística Aplicada do Centro de Humanidades da Universidade Estadual do Ceará, como requisito parcial à obtenção do título de doutor em Linguística Aplicada. Área de Concentração: Linguagem e Interação.

Orientadora: Profa. Dra. Claudiana Nogueira de Alencar.

FORTALEZA – CEARÁ

2015

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Estadual do Ceará
Sistema de Bibliotecas

Cordeiro, Gilson Soares.

Vem jogar mais eu, mano meu [recurso eletrônico] : cartografando a capoeira na cidade de Camocim como jogo de linguagem e resistência negra / Gilson Soares Cordeiro . – 2015.

1 CD-ROM : il. ; 4 ¾ pol.

CD-ROM contendo o arquivo no formato PDF do trabalho acadêmico com 251 folhas, acondicionado em caixa de DVD Slim (19 x 14 cm x 7 mm).

Tese (doutorado) – Universidade Estadual do Ceará, Centro de Humanidades, Programa de Pós-graduação em Linguística Aplicada, Doutorado em Linguística Aplicada, Fortaleza, 2015.

Área de Concentração: Linguagem e Interação.

Orientação: Prof.^a Dr.^a Claudiana Nogueira de Alencar.

1. Cartografia. 2. Jogos de linguagem. 3. Negritude. 4. Capoeira. I. Título.

GILSON SOARES CORDEIRO

“VEM JOGAR MAIS EU, MANO MEU: CARTOGRAFANDO A CAPOEIRA NA CIDADE DE CAMOCIM COMO JOGO DE LINGUAGEM E RESISTÊNCIA NEGRA”

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Linguística Aplicada do Centro de Humanidades da Universidade Estadual do Ceará, como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutor em Linguística Aplicada.

Área de Concentração: Linguagem e Interação

Aprovada em: 12 / 12 / 2015.

BANCA EXAMINADORA



Prof. Dra. Claudiana Nogueira de Alencar (Orientadora)
Universidade Estadual do Ceará -- UECE



Prof. Dra. Ana Lúcia Silvia Souza
Universidade Federal da Bahia -- UFBA



Prof. Dra. Kassandra da Silva Muniz
Universidade Federal de Ouro Preto -- UFOP



Prof. Dr. João Batista Costa Gonçalves
Universidade Estadual do Ceará -- UECE



Prof. Dra. Laura Tey Iwakami
Universidade Estadual do Ceará -- UECE

Ao infinito amor, infinita paixão que não cabe no que pode ser dito: somente sou o que sou porque fui tocado pelo amor de todos vocês. Em especial, fecho os olhos e vejo vocês meus amores lindos: meu irmão lindo Gênís (*in memoriam*) e meu pai intelecto Luiz Solon (*in memoriam*).

AGRADECIMENTOS

A todos vocês, é muito difícil agradecer a todas as pessoas que me ajudaram a compor esse material porque na verdade todos vocês não apenas me ajudaram a terminar um trabalho tão importante para mim, mas vocês todos me ajudaram, de alguma forma, a vencer um dos momentos mais difíceis de minha vida. Realizar esse trabalho é muito mais que concluir e ter um título, realizar esse trabalho foi a grande vitória de mim sobre mim mesmo. Foi a certeza que, com o apoio de todos vocês, eu pude voltar para mim mesmo, para minha casa que é o meu sorriso. Durante estes quatro anos de doutorado, tive as duas mais duras perdas de minha vida. Primeiro, meu irmão Gênis. Eu consolei a todos e esqueci-me de mim, que era humano, algo implodiu dentro de mim e eu, sem saber como, tropecei e quase caí. Ao amor de Deus, que fez-se em mim pela presença de todos que me amavam eu me ergui e quando pensei ser forte novamente, meu pai partiu. Hoje sei a verdade no dizer de meu pai: Para Deus ninguém perde.

A meu pai e Gênis, obrigado pai, obrigado Gênis, sei que daí, do lindo céu, vocês estão comigo e agradeço a vocês em especial por chegar até aqui.

A minha mãe, D. Rocilda, que está hoje aprendendo a juntar suas primeiras sílabas, o que dizer de uma mulher negra, guerreira, camelô, dona de casa, operária e tantas outras “virações” para nos dar a vida e amor. Mãe, sei que seu sorriso anda um pouco triste, mas é você minha heroína. Minha maior negra e intelectual, te amo ontem, hoje e sempre.

A Valtemízia, incontestável presença em todos os momentos e força de viver e paciência comigo. Altas horas da madrugada, minha colaboradora, minha interlocutora, meu amor lindo... Seu amor e grandeza, discernimento sempre mágicos comigo. Horas e horas ouvindo músicas de capoeira, tirando fotos, participando dos eventos, gerenciando esquecimentos, improvisos, fidelíssima ao amor que nos une. Muito obrigado. I love you, forever.

A minha orientadora, agradeço a você, profa. Claudiana, a força incontestável, sua sabedoria, seu lugar como pesquisadora sagaz e crítica conquistam-nos à primeira vista. Obrigado pela sua orientação, mais que orientação, parceria. Tenho certeza que o programa do Posla deve muito a você, como eu devo. Carinho, humildade e clareza com os becos aparentemente sem saída são próprios de seu meigo jeito de ser, em você eu acredito em uma academia mais justa e feita por pessoas.

À banca examinadora, profa. Kassandra, profa. Ana Lúcia, prof. João Batista, profa. Laura Tey, profa. Catarina e profa. Letícia, agradeço a banca que gentilmente dispôs-se a ler meu trabalho em tempo exíguo, tenho certeza que são muito mais que examinadores, são colegas e amigos, meu muito obrigado a vocês.

À profa. Kassandra, suas contribuições e beleza – força do dizer - são admiráveis, ouvi-la enche-me de coragem para a vida política e beleza de ser negro.

À profa. Ana Lúcia, desde a qualificação do doutorado comigo, gentil e amável, suas contribuições foram pontos importantíssimos para o crescimento do trabalho. Ao prof. João Batista, sua intervenção na fase de seleção para doutorado, sua aposta em mim, eu não tenho palavras para agradecer, sua paixão pela linguagem é visível em suas palavras.

À profa. Laura Tey, participando de minhas bancas desde a qualificação do mestrado, sábias colocações e humildade, sua presença construiu-se para mim como momentos de alegria e superação.

A toda minha família e amigos, é impossível nomear todos aqui, mas vou eleger aqui dois nomes como símbolo: Livinha, a mais nova da família, quando estava muito cansado e não conseguia mais escrever, buscava sua fotinha que me sorria eu já voltava forte para o escrito. Suzaninha, ela até já joga capoeira e o pai dela ensinou-a a me chamar de “mestre bebê lindo”, corre pela casa, linda. Em nome de vocês duas, agradeço a todos meus familiares.

Ao grupo de capoeira, todos e todas, em especial, o Sávio, Lose, Norman e Pé de Chumbo. D. Valda, Suiane, Sônia e contramestre Luciano, Corisco. Este senhor Corisco despertou em mim uma paixão pela capoeira que estava lá latente. Tenho certeza que teremos ainda muitos outros momentos de vadiação e rodas. Meu mestre Corisco, conte comigo, camarada, para a capoeira para a vida. Axé.

Aos colegas do Programa Posla, agradeço aos colegas do doutorado e mestrado, principalmente aos Marquinhos, mensageiro fiel, colega de muitas lutas, nossa amizade é um orgulho para mim. Eduardo, camarada, de conversas amenas, leve e amigo.

A Keliane, apesar de não estar mais como secretaria no programa, sua disposição para ajudar, sua alegria, sua dedicação e carisma, acalmava-nos em meio às turbulências burocráticas do programa.

A Jamille, obrigado a você também Jamile, a nova secretaria, que, apesar do pouco contato, já tem me ajudado tanto. Obrigado.

A todos os professores e professoras do programa com os quais tive o prazer de compartilhar saberes.

Aos meus colegas do IFCE, em especial ao Marcelo, sua esposa Rosineide, sair para tomar caldo com vocês foi vital para minha escrita, acreditem!!!

Ao Paulo, psicólogo do IFCE campus Camocim, e Aniely, assistente social do IFCE campus Camocim, muito obrigado por terem disponibilizado o texto de Territorialização no prelo e pela amizade: “Olha as coisas melhorando” e “Oh beleza”.

Ao prof. Elcimar, chefe de ensino do IFCE campus Camocim, pelo entendimento e ajuda nas horas mais difíceis, sei que você fez o que pode para ajudar-me, obrigado colega.

À professora Patrícia, coordenadora do Curso de Restaurante e Bar do IFCE campus Camocim, uma vez disse em pública que a considero minha amiga e reitero minha grande amiga.

A Helena, bibliotecária do IFCE campus Camocim, tem algo forte e existencial entre nós, como você diz talvez nos conheçamos de outras vidas. Obrigado pelo carinho, admiro você, forte mulher negra, linda.

Aos meus alunos e alunas, fonte de ser e alegria, obrigado pelas vibrações, suas vibrações foram fortes abraços e carinho quando o cansaço queria me tomar, a todos vocês muito obrigado.

“O que te guarda a lei dos homens o que me guarda a lei de Deus Não abro mão da mitologia negra para dizer que eu não pareço com você, há um despacho na esquina pro futuro com oferendas carimbadas todo dia, e eu vou chegar pedir e agradecer, pois a vitória de um homem às vezes se esconde num gesto forte que só ele pode ver”.

(O Rappa)

RESUMO

O trabalho de pesquisa VEM JOGAR MAIS EU, MANO MEU: CARTOGRAFANDO A CAPOEIRA NA CIDADE DE CAMOCIM COMO JOGO DE LINGUAGEM E RESISTÊNCIA NEGRA insere-se no amplo escopo de estudos em Pragmática Cultural, filiando-se de forma mais ampla aos estudos em Linguística Aplicada, agregando a Pragmática Cultural às noções de Linguística Aplicada indisciplinar, mestiça e transgressora. A pesquisa teve como objetivo analisar o jogo de linguagem capoeira, mais notadamente, a capoeira praticada pelo Grupo de Capoeira Regional Mestre Ávila na cidade de Camocim-CE, a partir da vivência das regras inscritas no jogo, entendendo essa prática cultural como jogo de linguagem e prática de tradução intercultural. Para a efetivação da pesquisa, utilizamos, em linhas gerais, dos seguintes aportes teóricos: as ponderações da Filosofia da Linguagem Ordinária (FLO), sobretudo nas concepções de jogos de linguagem e as regras culturais destes jogos propostas por Wittgenstein, somadas às ponderações de atos de falas e suas dimensões locucionárias, ilocucionárias, perlocucionárias propostas por Austin; as discussões sobre epistemologias *norte e sul*; as problematizações do lugar híbrido entre sujeito pesquisador e também sujeito do universo pesquisado, no nosso caso, pesquisador e capoeirista; o debate em torno da dimensão de comprometimento político como negro intelectual. Como método de análise, baseamo-nos nos princípios da cartografia intervencionista em que nos propusemos a acompanhar processos, seguindo pistas cartográficas. Como resultado da análise, dentre outros pontos, ponderamos que as regras “mandinga”, “corpo”, “axé”, “roda” e “mestre” parecem ser parte constituintes primordiais desse jogo, mas não dão conta do entendimento de todo o jogo de capoeira, o jogo é sempre aberto e contingencial, motivado pelo uso histórico e social; vimos também que as regras devem ser problematizadas no próprio jogar. Surgiu também como apontamento analítico que realmente as falas dos capoeiras comportam-se como atos de fala e as dimensões já elencadas destes atos repercutem na formação desse jogo. Percebemos também que a capoeira insere-se como uma prática da ordem subalterna e resistência da cultura negra na cidade. Quanto aos aspectos da tradução intercultural, propusemos que a capoeira trata-se de uma atividade da ordem intercultural uma vez que emerge do entrelaçamento de diferentes substratos culturais formadores, procurando suplantar a ideia de que haja substratos culturais negro, indígena e branco como origens míticas e estanques, apostando muito mais nesses substratos como construções políticas, por vezes tangenciais, híbridas e intercambiantes, trata-se de um processo tradutório infinito que, ao longo do tempo, revitaliza traços já consolidados em novas urgências políticas.

Palavras-chave: Cartografia. Jogos de linguagem. Negritude. Capoeira.

ABSTRACT

The research VEM JOGAR MAIS EU, MANO MEU: CARTOGRAFANDO A CAPOEIRA NA CIDADE DE CAMOCIM COMO JOGO DE LINGUAGEM E RESISTÊNCIA NEGRA deals with the wide scope of Pragmatics Studies and it is also considered a branch of the studies on Applied Linguistics what puts Pragmatics in contact with Applied Linguistics features: “non-disciplinary”, mixture and transgression. The objective of the research was to analyze the language game capoeira, more strictly, capoeira practiced by the group Capoeira Regional Mestre Ávila, located in Camocim-CE, we were together with the capoeira fighters in order to analyze the intrinsic rules of this game, taken this capoeira as a game language and an intercultural translation. In order to bring about the research, we basically worked with the following theory: Ordinary Language Philosophy (OLP), mainly with the concepts of language games and its cultural rules proposed by Wittgenstein; the concepts of speech acts and its locutionary, illocutionary and perlocutionary dimensions proposed by Austin; the discussions on North and South epistemologies; the discussions on the hybridist place in which the researcher is built as the researcher himself and also subject in the analyzed universe, in our case, researcher and capoeira player; the debate on the political compromise as black intellectual. As analytical method, we based the research on the interventional cartographic procedures which deals with the concept of following processes and clues. As results of analyses, among other observations, we discuss that the rules “mandinga”, “corpo”, “axé”, “roda” and “mestre” seems to be primary parts of the constitution of this game, but, those rules are not enough sufficient to give support to understand the whole game . The game is always open and contingent, motivated by its historical and social use, we also proved that the rules must be discussed in the moment of playing. It was also pointed out that the speech of capoeira fighters are speech acts and the dimensions of these acts have influence on the building of this game. We realized as well that capoeira is a subaltern and resistant black practice in Camocim. In relation to the Intercultural Translation, it emerges from the interaction of different cultural substrates, trying to overcome the idea that Indian, Black and White substrates could be mythic and rigid origins, we believed much more that those substrates are political constructions which, sometimes, occur as tangential, hybridist and intercommunicative sociability; this translation is an infinite movement that, through the time, vitalizes ‘consolidated traces’ into new political demands.

Key-words: Cartography. Game languages. Blackness. Capoeira. Camocim.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 –	Lixeira em formato de pote.....	17
Figura 2 –	Manifestações Comunistas em Camocim.....	18
Figura 3 –	Orla da cidade de Camocim.....	19
Figura 4 –	Jogar Capoeira ou a Dança da Guerra.....	29
Figura 5 –	São Salvador.....	30
Figura 6 –	Mestre Bimba.....	32
Figura 7 –	Fogo e Capitão em Jogo de capoeira Regional.....	33
Figura 8 –	Mestre Pastinha.....	34
Figura 9 –	Rio Coreaú em Camocim.....	37
Figura 10 –	Fachada da academia à época em 2013/2014.....	39
Figura 11 –	Contramestre Corisco.....	40
Figura 12 –	Contramestre Corisco usando colar.....	73
Figura 13 –	Capoeiras agachados junto ao berimbau.....	85
Figura 14 –	Queda aplicada por Capitão em Professor.....	97
Figura 15 –	Cordas, chapéus, instrumentos, fotografias de Mestre Bimba, Pastinha e Rafael nas paredes.....	119
Figura 16 –	Inversão do pé pela mão em Mestre Pezão.....	133
Figura 17 –	Ilha do Amor.....	143
Figura 18 –	Fogo e Capitão em exemplo de movimentos de coluna.....	146
Figura 19 –	Chegada de trem em Camocim.....	148
Figura 20 –	Brasão da Federação Cearense de Capoeira e Grupo de Capoeira Regional Mestre Avila.....	156
Figura 21 –	Mestre Avila	157
Figura 22 –	Mosaico de Território Existencial.....	161
Figura 23 –	Projeto Cine-capoeira.....	167
Figura 24 –	Palestra de Corisco no IFCE – campus Camocim.....	168
Figura 25 –	Quadro de luz - Relatório do Sen. P. Leão Velloso de 1881.....	171
Figura 26 –	Coluna do Jornal Libertador.....	172
Figura 27 –	Prática da capoeira em espaço público.....	174
Figura 28 –	Porta da academia trancada.....	175
Figura 29 –	Iminência de contato e desvio.....	196
Figura 30 –	“Cinco Salomão” de seis pontas.....	200
Figura 31 –	Carolina de Jesus.....	202
Figura 32 –	Luiz Gonzaga Pinto da Gama.....	202

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	14
2	NEGO, NEGO, NEGO, ACORDA PRA TRABALHAR: PLANO DE ANÁLISE E CARTOGRAFIA DE INTERVENÇÃO.....	36
2.1	RELATO RIZOMÁTICO: O AR QUE RES-PIRO.....	36
2.2	CARTOGRAFIA E RIZOMA: REFLEXÕES ACERCA DA IDEIA DE ACENTRISMO.....	42
2.3	A LINGUÍSTICA APLICADA, CARTOGRAFIA E O LUGAR DO PESQUISADOR–CARTÓGRAFO-APRENDIZ E ETNOLÍNGUISTA.....	46
2.4	A LINGUÍSTICA APLICADA PELA POSTURA INTEGRACIONISTA DA LINGUAGEM E NATIVISMO.....	53
2.4.1	A fotografia como ferramenta integracionista e como pistas no mapa processual cartográfico.....	55
2.4.2	Desconstruindo as imagens como reprodução do real.....	57
2.5	AS PISTAS DO PROCEDIMENTO CARTOGRÁFICO EM DEBATE.....	59
2.5.1	Ethos da Pesquisa e Política de Narratividade.....	60
2.5.2	Territórios existenciais de passagem.....	62
2.5.3	Personagens Rítmicos: Corisco, Normam, Lose, Capitão.....	64
2.6	A (DES)CONFIANÇA NA IMPOSSIBILIDADE DA GENERALIZAÇÃO CARTOGRÁFICA.....	67
3	VOU DIZER AO MEU SINHÔ/PATRÃO A MANTEIGA DERRAMOU: DA FILOSOFIA DA LINGUAGEM PELA QUAL LUTAMOS À TRADUÇÃO INTERCULTURAL.....	70
3.1	RELATO RIZOMÁTICO: MANDINGA: E ERA UM COLAR.....	72
3.2	LINGUAGEM E FILOSOFIA: A (DES)CONFIANÇA NA LINGUAGEM E O SURGIMENTO DA FLO.....	76
3.2.1	Wittgenstein pelo qual lutamos.....	78
3.2.2	Austin pelo qual lutamos.....	86
3.3	DA LINGUÍSTICA APLICADA À (NOVA) PRAGMÁTICA FILOSÓFICA E CULTURAL.....	93
3.4	POR UMA POSTURA CRÍTICA NOS ESTUDOS DA LINGUAGEM.....	103
3.5	TRADUÇÃO ENTRE CULTURAS: DAS TEORIAS PRESCRITIVO DESCRITIVAS À TRADUÇÃO INTERCULTURAL.....	108
4	É DEFESA E ATAQUE, É GINGA DO CORPO, É MALANDRAGEM EM	

	CAMOCIM: NORDESTE COMO UM LUGAR AO “SUL”	115
4.1	SEGUNDO RELATO RIZOMÁTICO: CAPOEIRA NO NORDESTE É ASSIM: ENCONTRO COM O SUL.....	117
4.2	PRIMEIRAS DISCUSSÕES ACERCA DO RELATO: O OLHAR DO PESQUISADOR.....	120
4.3	EPISTEMOLOGIAS DO NORTE E SUL PRIMEIRAS PALAVRAS ACERCA DE UM SISTEMA-MUNDO NORTE.....	123
4.4	EPISTEMOLOGIAS DO NORTE E SUL: PRIMEIRAS PALAVRAS ACERCA DE UM SUL.....	129
4.5	POR UM MAPA DO NORDESTE: O NORDESTE E A POSSIBILIDADE DE UM OUTRO OLHAR DE CULTURA.....	141
5	MANDINGA MINHA, MANDINGA RARA: ENTRou NA RODA É PRA JOGAR - AS REGRAS DO JOGO	154
5.1	TERRITÓRIO EXISTÊNCIAL DE PASSAGEM: GRUPO DE CAPOEIRA REGIONAL MESTRE ÁVILA EM CAMOCIM.....	155
5.1.1	Esboço de uma intervenção: “Mestre Burocrata”	165
5.1.2	A academia de capoeira: espaço em aberto	173
5.1.3	A capoeira em Camocim: de Batista Sena aos grupos Alforria e Regional	176
5.2	PERSONAGENS RÍTMICOS: OS SUJEITOS CAPOEIRAS E SUAS GINGASVIDAS.....	178
5.3	AS REGRAS DO JOGO: QUANTAS E QUAIS SÃO AS REGRAS DO JOGO DE CAPOEIRA?	183
5.3.1	As regras “mandinga”, “axé”, “mestre”, “roda” e “corpo” no jogo....	187
5.3.2	As regras em processos	188
5.4	SER CAPOEIRA: ENTRE A CONSTATAÇÃO E A PERFORMANCE.....	202
5.5	PRÁTICAS CULTURAIS DIASPÓRICAS E TRADUÇÃO INTERCULTURAL	206
6	CONSIDERAÇÕES FINAIS	212
	REFERÊNCIAS	217
	APÊNDICES	233

1 INTRODUÇÃO

Antes propriamente de discorrer acerca do trabalho de tese **VEM JOGAR MAIS EU, MANO MEU: CARTOGRAFANDO A CAPOEIRA NA CIDADE DE CAMOCIM COMO JOGO DE LINGUAGEM E RESISTÊNCIA NEGRA**, sua estrutura e intenção de pesquisa, vale re-visitar, mesmo que de forma breve, o percurso acadêmico que venho desenvolvendo ao longo deste caminhar de pesquisa a fim de evidenciar meu lugar de fala, minha historicidade, comprometer-me, pondo em pauta que nossas escolhas de pesquisa também reverberam na hibridação entre teoria e prática social como importante base de responsabilidade ética.

Minha fala coaduna-se com a ideia de que nenhuma teoria é produzida fora da história e, por isso mesmo, toda teoria está comprometida com seu tempo nas instâncias dinâmicas entre presente, passado e futuro, ela tem inevitavelmente repercussões éticas, ela *responde* a determinados problemas que julgamos válidos combater, evidenciamos o caráter responsivo que nos responsabiliza na relação com a alteridade, resposta(s) sempre aberta(s) às possibilidades histórico-sociais da luta pelo sentido (FERREIRA, 2007).

Proponho um diálogo desta trajetória com a proposta que por agora exponho. Julgo, assim, necessário lançar luz, mesmo que de forma sucinta, à historicidade dessa proposta de tese, procurando logo de início tornar evidente que a produção do conhecimento não se dá de forma progressiva e naturalizada, por outro lado, diferentes embates, avanços, recomeços, recuos, dúvidas e esperanças compõem a trajetória de uma busca pela produção de saberes.

Assim, durante minha especialização na Universidade Estadual do Ceará – UECE – no curso de Especialização em Literatura e Semiótica, desenvolvi pesquisa em que problematizava a relação tradução intersemiótica e psicanálise, debatendo sobre a formulação do sujeito a partir de uma negatividade, propondo uma análise das questões de gênero que se delineavam na tradução do filme *Um Bonde chamado Desejo* de Elia Kazan (1951) a partir do livro homônimo de Tennessee Williams.

Já durante o curso de mestrado, no Programa de Pós-graduação em Linguística Aplicada – POSLA, realizei pesquisas que resultaram na dissertação que investigou a prática Intersemiótica como problematização das identidades dos jovens do bairro Conjunto Palmeira, efetuando com esses sujeitos a realização do

curta-metragem *vida de pedro* (CORDEIRO, 2011) a partir da adaptação da canção Dirty Boulevard.

Neste trabalho, investiguei o próprio processo de tradução pela produção de um curta-metragem que realizei junto aos alunos e alunas, sujeitos da pesquisa, problematizando as construções identitárias destes jovens moradores do bairro Conjunto Palmeira na periferia de Fortaleza. Estes sujeitos e eu estivemos envolvidos em um trabalho de campo em que empreitamos a tarefa de produzir uma adaptação audiovisual, resultando no curta-metragem *vida de pedro*. Além disso, como fruto deste trabalho, surgiu durante a pesquisa o grupo pávio curta: palmeira audiovisual de produções de curta-metragens no bairro Conjunto Palmeira.

Nestes trabalhos, tenho tido contato com diferentes abordagens dos estudos de tradução e, sobretudo na pesquisa strictu sensu, pude tecer um recorte teórico que compreendia as mais recorrentes e/ou as mais problematizadas teorias acerca da tradução.

Nessas vivências, estive em contato com as teorias prescritivistas que, ainda dotadas de forte teor valorativo, tomavam a tradução como um fazer secundário frente ao texto original. Em seguida, investiguei as teorias descritivas da tradução como um lugar de reviravolta na compreensão das teorias da tradução, reviravolta que se coaduna com a virada linguística em que a linguagem é redimensionada como palco de negociações de sentido frente às práticas discursivas que empreitamos, inclusive a tradução (PENNYCOOK, 2006).

Desse modo, por agora, a partir desta história de trabalho com a tradução, julgo necessário um redimensionamento de seu entendimento, propondo uma tradução na cultura, entre culturas, uma tradução intercultural (SANTOS, 2010) em que há uma *intenção* política. Nesse entendimento de certas práticas sociais como resultantes de processos de interculturalidades; destaco a capoeira como uma destas práticas em que o conceito de interculturalidade

pressupõe que a diferença cultural é construída no próprio jogo do poder através das estratégias de composição de patrimônios culturais, de negociações da autenticidade entre o tradicional e o moderno, da constituição de híbridos, sincréticos, simulacros dentre outros (ALBUQUERQUE, 2010, p. 3).

Desse modo, o presente trabalho intitulado **VEM JOGAR MAIS EU, MANO MEU: CARTOGRAFANDO A CAPOEIRA NA CIDADE DE CAMOCIM**

COMO JOGO DE LINGUAGEM E RESISTÊNCIA NEGRA é fruto de mais de dois anos de trabalho de campo da Cidade de Camocim, entre os anos de 2013 e 2015.

A capoeira ou capoeiragem, tomadas ao longo deste trabalho como sinônimos, por este ângulo de análise, surge como uma performance tradutória, um ato de fala completo como um movimento de hibridação entre diferentes aspectos culturais: negritude e memória colonial, negritude e preconceito contemporâneo, negritude no nordeste e tantas outras matizes que reverberam em uma agenda política.

Além disso, a capoeira é dimensionada como uma das diversas práticas culturais de resistência, que são formas de agir como socialidades subalternas, tais como coletivos culturais, movimentos sociais, práticas midiáticas, práticas musicais, práticas educacionais, comunidades identitárias, mobilizações urbanas, conflitos sociais e tantas formas de agenciamento político na/pela linguagem (ALENCAR, 2010).

Atestamos que essas práticas têm em comum o fato de, apesar de suas multifacetadas diferenças de agenda e construções identitárias, coexistirem no mesmo espaço de um *sul* epistêmico, ou melhor, são práticas que habitam um lugar em que não participam das correntes dominantes de um *norte* epistêmico.

Ao trazermos para pauta a noção de norte e sul, não se trata, como bem frisa Santos (2010), de espaços do hemisfério NORTE e SUL do mapa continental. De fato, edificamos construções de sentido de um *norte* e um *sul* diferenciados pelo lugar epistêmico, político e cultural em que se erguem linhas verticalizadas de exclusão ou invisibilização de diferentes grupos sociais do sul. Grupos estes, sejam, por exemplo, as comunidades aborígenes da Austrália no norte geográfico ou as comunidades indígenas da Amazônia no sul geográfico, os quais, ao longo da história, são marcados pelo lugar de subalternidade comum, pelo sofrimento histórico compartilhado que, dentre outras nuances, se alicerça na negação da voz destes grupos como sujeitos produtores de conhecimento, cultura e política.

Quanto ao lugar Camocim, embora não nascido em Camocim, vivo hoje nesta comunidade, escrevo-me intrinsecamente ligado à cidade como DE FORA – “*você é de Fortaleza? Ah, então, você é de fora!*” De fato, há três anos, vivo nesta terra de lendas: a índia e seu amor pelo branco dando origem à Ilha do Amor; o caldo do Coró como porção encantada de amor e pertencimento. História encantada que surge no imaginário da cidade como lenda que relata o seguinte: quem tomar do caldo da cabeça do peixe Coró, nunca mais deixa Camocim. Vale destacar como início de percurso de construção e geração desse mapa de vivência, durante as

conversas com os camocinenses e outros DE DENTRO, vez por outra, eles me perguntam se já tomei do caldo do Coró, procuro o conceito mais pragmático possível do perguntar: Qual minha relação com Camocim? Oportunidade profissional pela aprovação em concurso público para o instituto Federal do Ceará que me trouxe para Camocim? Qual a minha relação afetiva com a cidade e sua agenda política? Tenho respondido sorrindo que não tomei o caldo porque não sei ainda onde tem desse peixe, preciso saber diferenciar a imensidão de peixes que se apresentam a mim todo dia na cidade de pescadores. SOU DE FORA aprendendo a diferenciar os diferentes peixes e cheiros do mar.

Vivo na cidade em que o pote e a canoa surgem como representação. O pote estampado nas fotos, na forma das lixeiras, nos sites e blogs que falam de Camocim, a canoa com monumento na entrada da cidade.

Trata-se da representação de pote e vaso que me intriga na etimologia Camocim, *cambucy*, *camucym* ou *camotim*, de origem Tupi Guarani, como lugar de enterrar defunto ou pote de água ou pote em geral, segundo afirma a comunidade e se tem registrado nos dicionários etimológicos.

Figura 1 – Lixeira em formato de pote



Fonte: Arquivo pessoal de Cordeiro (2015).

Quanto à presença de fotografias, neste trabalho; assumo que não se apresentam como meros ornamentos, adornos ao texto escrito. Trataremos a diante acerca destes expedientes e de sua fundamentação/problematização.

Camocim surge ainda como a cidade vermelha pela sua ligação com o Partido Comunista Brasileiro na primeira metade do século XX e o apagamento histórico da chacina de *rebeldes*, conhecido como massacre de Salgadinho e suas manifestações (SANTOS, 2011).

Figura 2 – Manifestações comunistas em Camocim



Fonte: Santos (2013).

A cidade constrói-se para mim com suas pistas de agenda política como cidade do interior entre abrir-se para o turismo e resguardar-se dos possíveis perigos dessa abertura. Vejo sua orla de beleza sem fim, fascinante no encontro mágico entre o mar e o rio Coreaú. Vejo seu interior rural e campesino, sua imensa frota de barcos coloridos ancorados na orla com os nomes de mulher estampados. O sino soando por volta das seis horas da tarde chamando para a missa na igreja matriz. As várias igrejas evangélicas e seus cultos em vários bairros da cidade. O contraste entre paredões de som em carros de luxo e pessoas dormindo em calçadas, a praça com o avião doado pela FAB, a casa azul onde nasceu Pinto Martins, patrono da aviação no Ceará, a prefeitura na antiga Estação Ferroviária, a academia de capoeira Regional Mestre Avila em que participo. As rodas públicas de capoeira nos sábados à noite na Praça do Amor. Mapa inicial da cidade pelo olhar de um DE FORA na *vadiação* por aqui. Ressalta-se que *vadiação* trata-se de um conceito próprio do universo da capoeira que será retomado e explicitado ao longo do trabalho.

Figura 3 – Orla da cidade de Camocim



Fonte: Prefeitura Municipal de Camocim (2015) - <http://camocim.ce.gov.br/>.

Em síntese, para efeito desta investigação, tomei como questões norteadoras iniciais do trabalho os seguintes questionamentos:

- a) Como perceber e analisar as regras culturais da capoeira, enquanto jogo de linguagem, suas aberturas e ambivalências a partir dos atos de fala performatizados por este grupo, entrelaçando estes atos com conceitos vividos/construídos no jogar com o grupo Capoeira Regional Mestre Avila?
- b) De que forma a prática cultural capoeira pode ser entendida como uma prática do sul, uma prática de subalternidade e como ela se insere enquanto prática de resistência da cultura negra na cidade de Camocim-Ce?
- c) Como a cidade de Camocim, revisitada/construída nesse jogo de linguagem capoeira, relaciona suas demandas com uma agenda política de cidade do interior do Ceará, praieira e turística?
- d) Como a capoeira poderia ser entendida como uma prática de tradução intercultural?
- e) Como se dá o local intervalar do pesquisador como também capoeirista nesse processo investigativo?

Propus ainda a seguinte estrutura como problematizadora destes questionamentos iniciais:

I TEMA

Cartografia de grupo de capoeira na cidade de Camocim-CE, entendendo/analizando esta prática como jogo de linguagem e tradução intercultural, fundamentando-se em uma perspectiva dos estudos pós-colonialistas, tomando como ferramentas de análise o conceito wittgensteiniana de jogos de linguagem e os atos de fala austinianos.

II OBJETIVO GERAL

Problematizar certas regras da prática cultural capoeira no grupo de capoeira Regional Mestre Avila na cidade de Camocim-Ce, através de um procedimento cartográfico, tomando esta prática como um jogo de linguagem e tradução intercultural que se dá como prática cultural de resistência negra.

III OBJETIVOS ESPECÍFICOS

- a) Propor reflexão acerca do vasto campo de investigação da Pragmática, enquanto prática ordinária da linguagem, entrelaçando as perspectivas de Pragmática Cultural, Contra-hegemônica, Emancipadora e Crítica, para além de visão estruturalista de linguagem;
- b) Elaborar reflexão conceitual quanto aos conceitos de jogos de linguagem e suas regras, atos de fala, tradução intercultural, epistemologias *norte e sul*, problematizando certas regras da gramática cultural desse jogo-linguagem capoeira, como mandinga, axé, corpo, mestre e roda;
- c) Tecer debate sobre o processo de entrada em campo pelo pesquisador cartógrafo aprendiz seu lugar de fala e de seus sujeitos, através da tomada do método cartográfico intervencionista, revisitando as noções de escrita rizomática e o lugar do negro intelectual;
- d) Propor um mapa cartográfico do grupo Regional de Capoeira Mestre Avila na cidade de Camocim junto aos capoeiristas do grupo, através de pistas do método cartográfico, como território existencial de passagem, personagens rítmicos, política de narratividade e outras;
- e) Propor uma reflexão crítica quanto às questões de visibilidade da cultura negra na cidade de Camocim.

Nesse sentido, o caráter inovador desta proposta fundamenta-se em uma negativa: não pretendo uma análise abstracionista dos jogos de linguagem, ou seguir uma linha tradutória como base, levantando postulações gerais. De fato, a *novidade* que surge nesta pesquisa apresenta-se pela simples/complexa intenção de jogar o jogo de capoeira conjuntamente a estes sujeitos, propondo uma experimentação destes saberes, percorrendo seus limites e extensões como jogo de linguagem, tecendo problematizações acerca do que isso possa representar como estratégia política na linguagem.

O grupo de capoeira, foco de minha pesquisa, é o Grupo de Capoeira Regional Mestre Avila na cidade do interior do Ceará-Camocim, filiado a Associação Cearense de Pesquisa – FCC. Nasci formalmente para a capoeira nesse grupo em maio de 2014, quando fui batizado com a corda azul, no evento *I Batizado e Troca de Corda da cidade de Camocim do Grupo capoeira Regional*, com o apelido de Professor.

Cabe frisar que o batismo trata-se de uma das regras do jogo de linguagem capoeira, instituído por Mestre Bimba, criador da capoeira regional. Destaca-se que se trata de um momento festivo e importante para o capoeirista como processo de sua iniciação. Vale destacar ainda que o batizado é uma atividade que se estabelece nos grupos de Capoeira Regional, em que os iniciantes, então portadores de uma corda feita de cordão cru branco, aspiram a sua primeira corda, no caso da Capoeira Regional vinculada a Federação Cearense de Capoeira, a corda azul.

No batizado, o aluno joga com os mestres convidados, exibindo à comunidade seu aprendizado e recebe sua primeira rasteira – queda – e levanta – batizado – como capoeirista e com um novo nome, apelido de batismo.

Quanto aos apelidos também inserem-se como mais uma das regras da capoeira, eles têm uma ligação com a memória do passado em que os capoeiras eram tratados por apelidos para não serem identificados pela polícia, além de apontar para um rito de nascimento para a capoeira com novo nome, além de relacionar o apelido com alguma característica peculiar do sujeito.

Desde então, tem-se imbricado minha descoberta da capoeira e a descoberta da pesquisa, ambos entrelaçados e em curso, em um movimento de iniciação e segredo de “fora para dentro” e de “dentro para fora” *“A canoa virou marinho no fundo do mar tem dinheiro”* (DOMÍNIO PÚBLICO).

Recentemente, recebi a segunda graduação, corda azul e branca em maio de 2015 no evento *II Batizado e Troca de Corda Mandinga na Maré*, realizado também em Camocim “*Gunga é meu, gunga é meu, gunga é meu, foi meu pai que me deu*” (DOMÍNIO PÚBLICO).

Procurei debater essa prática, enquanto prática cultural e jogo de linguagem e, por conseguinte, problematizar como jogamos este jogo, trazendo a virada pragmática de Wittgenstein de jogos de linguagem como formas de vida para o debate, enriquecendo-o com a compreensão do significado construído no uso, articulando, como propõe Alencar (2009), questões tratadas pela Antropologia Linguística e pelos Estudos Culturais.

Ressaltamos que não se trata de que, ao tomar as práticas culturais como jogos de linguagem, estejamos erigindo uma nova teoria geral da linguagem cujo modelo seja o jogo de linguagem (OLIVEIRA, 2001; OLIVEIRA, 2007).

Nessa linha de pensamento, não propomos a ideia de analisar o jogo de linguagem a luz de uma teoria da tradução intercultural. De fato, nosso esforço consistiu em pôr em diálogo as duas frentes de entendimento, como um processo de jogo de linguagem e de interculturalidade.

Procuramos evitar, com esse diálogo, que a certeza abstrata, teórica generalizante pudesse ser a meta do trabalho. De fato, para evitar chegar ao final do trabalho com uma capoeira idealizada e fechada, a tomamos ora como jogo de linguagem, entendendo os jogos de linguagem como abertos, embora, culturalmente estabilizados, ora como tradução intercultural, esta sincrética, híbrida, produzida a partir de diferentes substratos culturais, em um emaranhado social de difícil limitação entre sociabilidades negras, brancas e indígenas e outras, procurando não tomar estes substratos como origens míticas e compartimentadas, mas processos de interpenetração-tradução que se impõe tanto na formação da prática capoeira, como na sua constante re-invenção, reformulação política, um processo tradutório infinito.

Caso incorrêssemos nesse horizonte do fechamento e essencialização, estaríamos, de fato, negando o próprio esforço hercúleo de Wittgenstein e Austin de tomar a linguagem como imprevisivelmente reconfigurada em diferentes momentos pelo uso.

Entendemos que Wittgenstein procurou não fechar nenhum jogo em si mesmo, não apostou no fechamento da gramática das regras como unidade de qualquer jogo. De fato, o filósofo austríaco esforçou-se por passar ao largo da

retomada de uma postura essencialista. Assim como Austin, com as postulações de atos de fala e as dimensões locucionária, ilocucionária e perlocucionária radicalizou a abertura da linguagem definida pelo contexto.

Julgo relevante este trabalho também na esperança de que possa redimensionar a certeza de que estes sujeitos capoeiristas queremos, para além de comunicar algo, lutar por algo. Para além da ideia da compreensão harmônica de comunicação, como um dispositivo apaziguador de diferenças, um canal que possibilita igualmente lugares e vozes para a construção do sentido; estes sujeitos queremos pensar outro mundo possível, um modo de ser e vadiar.

Estes sujeitos e eu temos algo a dizer sobre nós mesmos. Insiro-me como praticante de capoeira e como negro intelectual, debatendo as tensões desse lugar híbrido que ocupo, um lugar intervalar.

Tratou-se de uma pesquisa que procurou debater a forma como o Outro quer que sejamos e sobre como nós nos imaginamos/construímos ser. Nosso dizer como mobilização política negra tem implicações diretas no desejo em desestabilizar opressões e assimetrias no terreno social em que os sujeitos realmente interessados em *resistir* a lugares de subalternidade não têm direito a voz e imagem em uma sociedade midiática que reforça os traços de hegemonia (HOOKS, 1992).

Assim, a construção de um *ob-objectus* de pesquisa tem a ver com minha preocupação em responder aos/ participar dos/ transformar os, mesmo que de forma não definitiva, problemas sociais da cultura negras, em especial, da capoeira. Nesse debate é preciso evitar também a postura ingênua de tomar o falseamento que o conhecimento dito acadêmico científico, sendo *bem intencionado*, possa por si só transformar a realidade social.

Por fim, proponho rever/propor novos direcionamentos para determinadas visões de estudos da linguagem que, se não ignoram, pelo menos escamoteiam a relevância do uso, a importância da ideologia e hegemonia, a postura autorreflexiva do sujeito, a agência como possibilidade da prática emancipatória; importantes pontos para uma visão crítica sobre a linguagem (RESENDE; RAMALHO, 2005).

Para efeito de produção da pesquisa, propus reflexões a partir do escopo teórico relacionado abaixo:

- a) As reflexões da Filosofia da Linguagem Ordinária (FLO), mais notadamente os jogos de linguagem de Wittgenstein, tomados como formas de vida, eventos material e historicamente situados, espaço de

- análise da linguagem em uso; as ponderações de Austin acerca dos atos de fala e suas dimensões locucionárias. Em: Alencar (2009, 2013 e 2014), Oliveira (2001), Pascal (2008), Penco (2006), Piccardi (2010) e Schmitz (2004), além dos próprios Wittgenstein em *Investigações Filosóficas* (1979) e Austin em *How to do Things With Words* (1990) e outros;
- b) A Tradução Intercultural como uma prática entre interculturalidades pautada em uma intenção política, esta não essencializada, mas constitutiva e constituinte da sociedade na sua dimensão dialética em que a prática e o evento em luta resultam em uma relação complexa e variável, a fixidez é temporária parcial e contraditória. Em: Albuquerque (2010), Albuquerque Júnior (2011), Bhabha (2013), Mattos (2015), Santos (2006, 2008) e outros;
- c) Como metodologia, uma postura cartográfica e integracionista que não seja tomada como um *método de análise per se*, mas uma postura de perceber os múltiplos *jogos* que compõem a linguagem, e, por conseguinte, as múltiplas formas de comunicar, construir/lutar pelo sentido em um percurso acêntrico, rizomático. Em: Deleuze e Guattari (2009), Passos, Kastrup e Escóssia (2014) e outros;
- d) O papel do pesquisador linguista aplicado, como negro intelectual e seus comprometimentos com um *ethos* acadêmico científico-ativo, uma ética da convicção anti-racismo, trazendo certos aportes de uma cultura negra como pontos dessa ética. Em: Bhabha (2013), Gomes (2003), Guimarães (1995), Munanga (2010), Muniz (2009), Sodré (2005), Souza (2011) e outros;
- e) O debate em torno dos lugares epistêmico “*norte e sul*”, além de discutir acerca de que *sul* ocupa o grupo de Capoeira Regional Mestre Avila, um *sul-nordeste brasileiro*. Em: Arruti (2002), Grosfoguel (2010), Meneses (2008), Milton Santos (1994, 1998 e 2010), Muniz (1994), Quijano (2000), Santos (2009), Santos e Meneses (2010) e outros.

Assim, como percurso metodológico, apoiei-me na intenção da cartografia, procurando empreitar um processo de cartografar esta prática cultural capoeira. O processo de cartografia, como método rizomático em devir e em aberto, oportuniza-me uma narrativa política e um *ethos* de pesquisa.

Esta narrativa deixa em aberto espaços de entrada para a base teórica – ferramentas de análise, construindo uma composição que o movimento de vivência vai oportunizando a teoria surgir e, não o contrário, a teoria fazendo surgir os momentos de análise. Assim, desenvolvi nesta tese, além da INTRODUÇÃO e CONSIDERAÇÕES FINAIS, os seguintes capítulos, a saber:

- a) CAPÍTULO 2 – PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS - *NEGO, NEGO, NEGO, ACORDA PRA TRABALHAR*: PLANO DE ANÁLISE E CATOGRAFIA DE INTERVENÇÃO;
- b) CAPÍTULO 3 – VOU DIZER AO MEU SINHÔ/PATRÃO A MANTEIGA DERRAMOU: DA FILOSOFIA DA LINGUAGEM PELA QUAL LUTAMOS À TRADUÇÃO INTERCULTURAL;
- c) CAPÍTULO 4 – É DEFESA E ATAQUE, É GINGA DO CORPO, É MALANDRAGEM EM CAMOCIM: NORDESTE COMO UM LUGAR AO “SUL”;
- d) CAPÍTULO 5 – MANDINGA MINHA, MANDINGA RARA: ENTROU NA RODA É PRA JOGAR - AS REGRAS DO JOGO.

Vale destacar que todos os trechos em itálico nos títulos dos capítulos são partes de canções da cultura musical da capoeira. O trecho *NEGO, NEGO, NEGO, ACORDA PRA TRABALHAR* é parte de canção *Nego, Nego* de Mestre Suassuna; o trecho *VOU DIZER AO MEU SINHÔ/PATRÃO A MANTEIGA DERRAMOU* é parte de canção de domínio público; já o trecho *É DEFESA E ATAQUE, É GINGA DO CORPO, É MALANDRAGEM* é parte da canção *É defesa e ataque* de Mestre Matias; quanto ao *MANDINGA MINHA, MANDINGA RARA* é de autoria de Mestre Pablo na canção *Mandinga Minha*. Destaca-se também que o título do trabalho *Vem jogar mais eu, mano meu* é cantado nas rodas de capoeira, sem uma autoria definida.

Na seção de análise **MANDINGA MINHA, MANDINGA RARA: ENTROU NA RODA É PRA JOGAR - AS REGRAS DO JOGO**, utilizo o escopo teórico como operadores de análise, construindo a seguinte discussão: 1. Prática cultural capoeira regional como um amplo **jogo de linguagem**, discorrendo sobre sua gramática cultural e algumas de suas regras, como “mandinga”, “axé”, “mestre”, “roda” e “corpo”, debatendo como estas regras são construídas a partir de conceitos forjados na ordinariedade pragmática da linguagem; 2. A discussão de um lugar epistêmico

norte e sul, e o lugar do nordeste nessa discussão, tomando-o com um sul específico, como uma invenção, surgindo, nesse debate, a cidade de Camocim e, mais especificamente, o grupo de capoeira em cotejo, este construído por sujeitos que deixam entrever indícios da agenda desta cidade; 3. A capoeira enquanto tradução intercultural, discorrendo acerca de que seja essa noção, como ela é construída e de como lança reflexões acerca da capoeira e seu lugar social de agenciamento de indivíduos sob uma perspectiva de agenda negra.

Propus trazer para esta tese, portanto, o debate em torno da problemática de que lugar epistêmico vislumbro como um fazer-se-em-campo enquanto antropólogo-linguista, ou melhor, *antropolinguista*. Como equacionar uma apreensão pós-colonialista com uma investida cartográfica sobre este grupo cultural *Capoeira Regional Mestre Avila* na cidade de Camocim? Como posso construir um mapa desse jogo de linguagem e de sua gramática cultural em movimento de reinvenção de si mesma e do social?

Além do trabalho de campo com diferentes recursos de coleta e vivência de dados, como o registro escrito em diário de campo a partir das vivências com o grupo, entre momentos mais particulares com determinados sujeitos a conversas em grupo, fotografias produzidas em vários destes momentos, fotografias de arquivo dos próprios capoeiras, a gravação de rodas e entrevistas, as conversas informais, os momentos de vadição, os momentos de roda, os treinos, as viagens, as apresentações em escolas e instituições e tantas outras instâncias complexas e integradas, compondo um processo de seguir pistas em processo.

Ressalto que mais especificamente, os capoeiristas Luciano (Contramestre Corisco), líder do grupo em Camocim, Luzinete (Lose), Norman (Poita), Sávio (Capitão) foram *selecionados* como fontes de dizer, segundo critérios que explicitamos na seção de construção do território existencial da capoeira. Além de minhas próprias impressões como capoeirista.

Vale destacar que não se trata do mero problema da complementaridade etnográfica, ser uno em dois: linguista (acadêmico) e nativo (capoeirista); a academia dizendo sobre a capoeira. De fato, penso uma *différance*, uma hibridação antropolinguista que não vai dizer, explicar, interpretar o universo da capoeira. Imagino poder multiplicar e experimentar a criação de conceitos, penso que vou *mostrar algo* – conceitos chaves que se mostram na capoeira, que se interrelacionam como vadição, lamento, luta, corpo, mandinga, mestre, roda, apelidos, volta ao

mundo, berimbau, axé e tantas outras a partir do mapa, das linhas reinventáveis da gramática cultural que o jogar deixa em aberto. Esse algo trata-se do mundo possível a partir dos conceitos que surgem como constituintes dessa gramática.

Vale lembrar que não se trata de conceitos *necessariamente* apriorísticos e abstratos que estão antes do discurso. Como debatemos, eles estão na gramática na sua dimensão ritualística, estão na linguagem na sua dimensão locucionária e convencional. No entanto, as regras que citei aqui também são frutos do trabalho de campo em curso, elas estão no discurso, mas constantemente reinventam-se no discurso, sendo forjadas no jogar em si, no jogo de se viver a capoeira como uma prática cultural.

Trata-se de um trabalho em que somos todos antropolinguistas, eu e os nativos: (*pode o subaltermo falar?*). Trata-se de um quadro teórico que põe como horizonte as assimetrias entre os jogos, evidenciando a diferença como um fator estruturante entre eles. Em última análise, não podemos esquecer, como afirma Viveiro de Castro (2002), somos todos antropólogos, mas ninguém é antropólogo do mesmo jeito.

PARANAUÊ, PARANÁ, VOU DIZER A MINHA MULHER, CAPOEIRA ME VENCEU: UMA BREVE APRESENTAÇÃO DA CAPOEIRA

Escutar essa canção “*Paranauê, Paraná, Paranauê*”, quase sempre faz com que os as pessoas lembrem-se da capoeira e saibam, por mais distantes que possam ser da prática ou de sua literatura, que se trata de uma roda de pessoas cantando, dançando ou lutando, usando alguns instrumentos como o berimbau, pandeiro e que a prática guarda alguma relação com a cultura negra e escrava.

Já são regras que socialmente conhecemos pelo contato com as diferentes manifestações da linguagem em mídia televisa, impressa, fotografias, relatos de quem já viu, participou ou quem tem um conhecido que prática. Enfim, por estamos na dimensão social da linguagem, podemos, dependendo de questões de poder dos grupos que se esforçam por monopolizar os discursos, ter um saber mais ou menos estruturado acerca da capoeira.

No entanto, ainda nesta seção de Introdução, julgamos importante situar nosso leitor nesse universo da capoeira, dando-lhes mais informações, mesmo que introdutórias, a fim de facilitar o entendimento das problematizações que foram realizadas ao longo do trabalho.

Segundo Rego (*apud* FONTOURA; GUIMARÃES, 2002), o termo capoeira nasce da junção epistemológica da linguagem banto *caá*: mato, floresta virgem *puêira* pretérito nominal que quer dizer o que foi e não existe mais. Há também especulações acerca da origem da palavra ter relação com os cestos que portavam os negros para a venda de animais, objetos nas feiras e estes objetos eram chamados de capoeira.

Assim, começamos a breve explanação afirmando que há certo consenso entre os estudiosos do tema, capoeiristas ou não, de que a capoeira seja resultado da interrelação Brasil – África, portanto, afrobrasileira.

A capoeira e outras manifestações espalhadas pelo mundo, como Candomblé, Umbanda, Batuques, Maculelê, Congadas, Maracatus, Maxixe, Samba, Tambor de Crioulo, Afoxés, Blocos Afros, *Hip Hop*, *Jazz*, *Blues* e tantas outras manifestações, seriam resultado da diáspora global forçada aos povos da África que, como escravos e não como imigrantes, tiveram seus regimes familiares, seus modos de produção, suas crenças e mitologias desarticuladas segundo um avanço imperialista ocidentalista.

Portanto, as manifestações de cunho afrobrasileiro foram desenvolvidas no Brasil a partir de uma multivariadas de substratos de diferentes regiões da África, invalidando o mito da África como realidade única, monolítica. Segundo Mattos (2015), houve na Bahia, majoritariamente no fim do século XVIII e no século XIX, a chegada de africanos muçulmanos da África Ocidental, geralmente pertencentes aos estados de Kano, Zaria, Gobir e Katsina, conhecidos como malês. Diz-se também houve a forte presença de negros islâmicos oriundos de Nupe, Oió, Borno com forte influência islâmica, conhecidos na Bahia como nagôs, vindos de territórios iorubás.

Desse modo, segundo Sodré (2005), há a presença marcante de negros trazidos da África Ocidental para a Bahia, sobretudo da cosmogonia nagô, que teriam estrategicamente conservado substratos de sua cultura ao impetrar um emaranhado de ações como negociar, agrupar, arrefecer traços destes substratos com os de origem indígena e branca, criando (traduzindo) práticas como a capoeira.

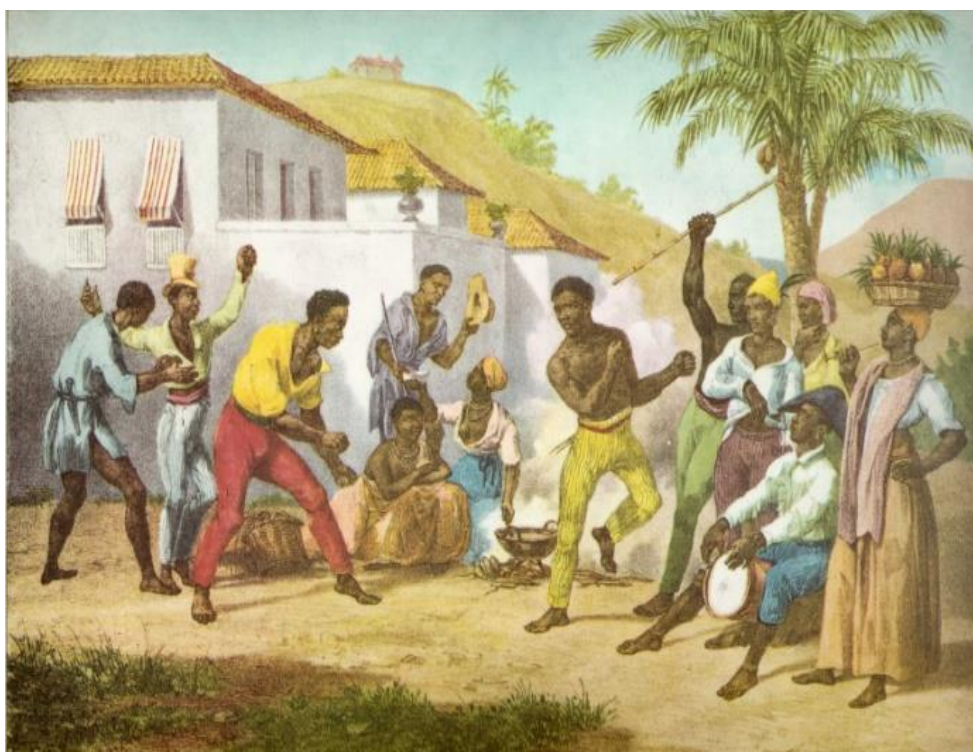
Mas de fato, onde e quando se deram a conjugação desses elementos para o surgimento da capoeira? Na verdade são inúmeros os debates e discussões sobre a questão e julgamos que essa busca de origem não deva ser o mote desta breve apresentação.

Ademais, a origem é um sempre um lugar mítico que temos que construir, uma memória por se fazer, acreditar que seja possível creditar um lugar, tempo, estratos sociais precisos para a criação de qualquer prática social trata-se de falsear, a nosso ver, o próprio caráter dialético da realidade histórico-social, qualquer episódio da história está sempre em devir com seu passado presente e futuro.

Para problematizar a questão, segundo Vidor (2013), não há pesquisas e registros contundentes acerca da prática da capoeira nos séculos XVI, XVII e XVIII. Há um certo consenso em entender a capoeira como um fenômeno urbano de meados do século XIX, data em que se inscrevem os primeiros registros.

Exemplo disso é a famosa gravura de Johann Moritz Rugendas, extraída de *Viagem Pitoresca através do Brasil* em que o pintor alemão, a partir de suas viagens de expedição pela Bahia, registra na seção *Usos e Costumes dos Negros*, as pranchas intituladas *jogar capoeira ou a dança da guerra* (1835) e *São Salvador* (1985).

Figura 4 – Jogar Capoeira ou a Dança da Guerra



Fonte: Rugendas – <http://enciclopedia.itaucultural.org.br/pessoa707/ru>.

Figura 5 – São Salvador



Fonte: Rugendas – <http://enciclopedia.itaucultural.org.br/pessoa707/ru>.

De fato, na figura *jogar capoeira*, surgem traços da capoeira praticada atualmente como uma dupla de jogadores que realizam movimentos a partir do som de instrumento como atabaque, já na figura *São Salvador* aparece um terceiro negro que quer entrar no jogo. São traços comuns aos praticantes de hoje o que pode, segundo Vidor, realçar a constância e estabilidade do jogo nesse período.

Segundo Vidor (2013), há certo consenso em aceitar que a gestação da capoeira tenha se dado anteriormente ao período das gravuras, em uma contingência histórica queurgia ao negro usar seu corpo como arma para empreitar as fugas para os quilombos ou como defesas contra os capatazes ou contra outros negros.

De fato, percebemos que há um caráter de hibridismo nas figuras, onde parecem ser algo entre jogo-brincadeira e luta. No entanto, para os representantes da lei no século XIX “A capoeira é retratada principalmente como, luta. Podemos talvez afirmar que o aspecto lúdico da capoeira era, acima de tudo, uma estratégia política para disfarçar seu aspecto combativo na sociedade escravista” (VIDOR, 2013, p. 41).

Desse modo, há ainda dissenso se a capoeira, com contornos estabilizados que conhecemos atualmente, teria surgido na Bahia ou no Rio de Janeiro, uma vez que há registros de negros presos e chamados de capoeiras no Rio de Janeiro em 1866 (VIDOR, 2013).

Para Sodré (2002), a capoeira teria tomado seus contornos atuais na Bahia, tomando as palavras de Mestre Bimba, um dos ícones da capoeira neste estado “Os negros, sim, era de Angola, mas a capoeira é de Cachoeira, Santo Amaro e Ilha de Maré, camarado” (SODRÉ, 2002, p. 31).

O que queremos debater de fato é que as manifestações culturais de origem negra, sendo lutas, danças, não só a capoeira, como o batuque, candomblé e outras eram manifestações da desordem, passíveis de serem punidos, estigmatizados e invisibilizados em todo o Brasil (VIDOR; REIS, 2013).

Cabe frisar que essa invisibilização era seletiva e estrategicamente definida, uma vez que, por ocasião da guerra do Paraguai, por volta do ano de 1866, há contundentes registros do envio e *vizibilização* de negros, dentre eles, vários capoeiras para o combate.

Quase que concomitante a esse período, surgiam no Rio de Janeiro, por volta da década de 1870 a 1890, os grupos de capoeiras chamados maltas. Acerca desses grupos, podemos dizer que se tratavam de uma complexa rede de ordem e desordem uma vez que armados de paus, porretes, armas brancas desafiavam o poder policial e eram alguns destes *desordeiros* recrutados como capangas pelo poder policial constituído para arregimentar votos em períodos eleitorais (SODRÉ, 2002; VIDOR, 2013; OTONNI, 2008).

Durante esse regime de perseguição e acirramento policial da I República, o fato é que no período os representantes da recém-formada República do Brasil empreitam uma perseguição institucionalizada aos capoeiras.

Nesse período, a República com uma pretensa demanda de urbanidade e civilidade considera os capoeiras como inimigos políticos e sociais. Considerava-os ainda como criminosos, segundo o Código Penal da República, artigo 402, inscrita no livro III, capítulo XIII em que se definiam quais eram as contravenções penais, dentre elas, a capoeira (TONINI, 2008), em que consta a seguinte redação

Art. 402. Fazer nas ruas e praças publicas exercicios de agilidade e destreza corporal conhecidos pela denominação capoeiragem; andar em correrias, com armas ou instrumentos capazes de produzir uma lesão corporal, provocando tumultos ou desordens, ameaçando pessoa certa ou incerta, ou inculcando temor de algum mal:

Pena – de prisão cellualar por dous a seis mezes.

Paragrapho unico. É considerado circunstancia aggravante pertencer o capoeira a alguma banda ou malta.

Aos chefes, ou cabeças, se imporá a pena em dobro.

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

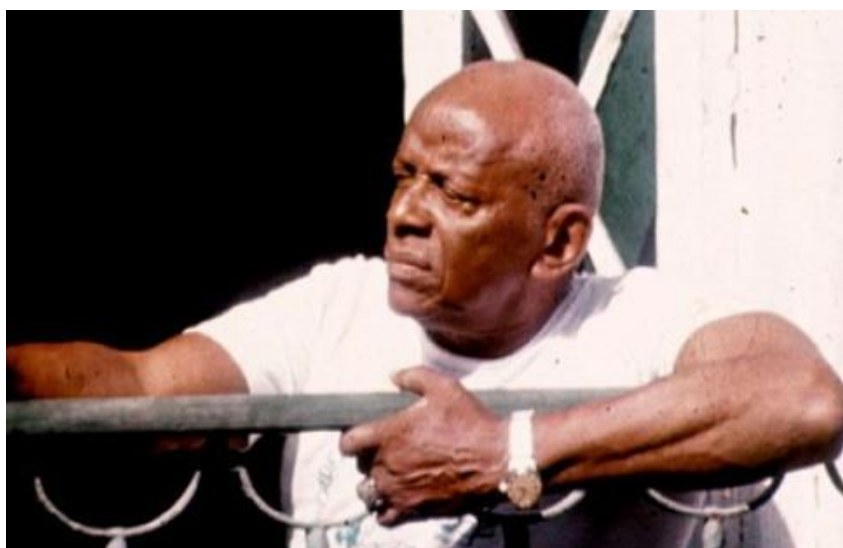
Paragraphe unico. Si for estrangeiro, será deportado depois de cumprida a pena.

Art. 404. Si nesses exercicios de capoeiragem perpetrar homicidio, praticar alguma lesão corporal, ultrajar o pudor publico e particular, perturbar a ordem, a tranquilidade ou segurança publica, ou for encontrado com armas, incorrerá cumulativamente nas penas cominadas para taes crimes. (TONINI, 2008, p. 62).

É nesse período de proibição e criminalização que na Bahia desenvolvia-se um tipo de capoeira que alguns mestres e literatura tendem a chamar de “capoeira primitiva”, uma capoeira não sistematizada e praticada nas casas, quintais, espaços públicos, diz-se que era comum dizer “a capoeira de mestre fulano”, “a capoeira de mestre sicrano”, luta de vida e morte posta à prova por vezes nas ruas com navalhas ou outras armas.

Por esse mesmo período, surge na Bahia a figura de Mestre Bimba (1900 – 1974), o senhor Manoel dos Reis Machado, que aparece no cenário da capoeira como figura de extrema importância para a popularização e sistematização de um novo estilo de capoeira: o que ele chamou de Luta Regional Bahiana (LRB), sendo praticada na academia fundada por Bimba em 1932, a qual teve reconhecimento público e liberação para ensino em 1937 (VIDOR, 2013).

Figura 6 – Mestre Bimba



Fonte: <http://www.filhosdebimba.com.br/ie/index.php>.

Conforme relatam os discípulos de Bimba e conforme registros escritos da própria academia de Bimba, a essa modalidade de capoeira foram incorporados vários golpes e movimentos de outras artes como o judô.

Relatam ainda os discípulos de Bimba, por exemplo, Mestre Cafuné (MESTRE CAFUNÉ¹, DORIA, 2011), que na roda de capoeira foram reduzidos os instrumentos de música, predominando o berimbau, fora criada uma sequência de ensino e cultivou-se uma luta mais rápida, de contato e praticada em pé, com menos movimentos de ida ao chão.

Ressaltou-se a presença de movimentos de projeção acrobáticas como saltos, os chamados “mortais” e foi instituído um abadá – uniforme - de cor branca para a prática da capoeira regional.

Figura 7 – Fogo e Capitão em Jogo de capoeira Regional



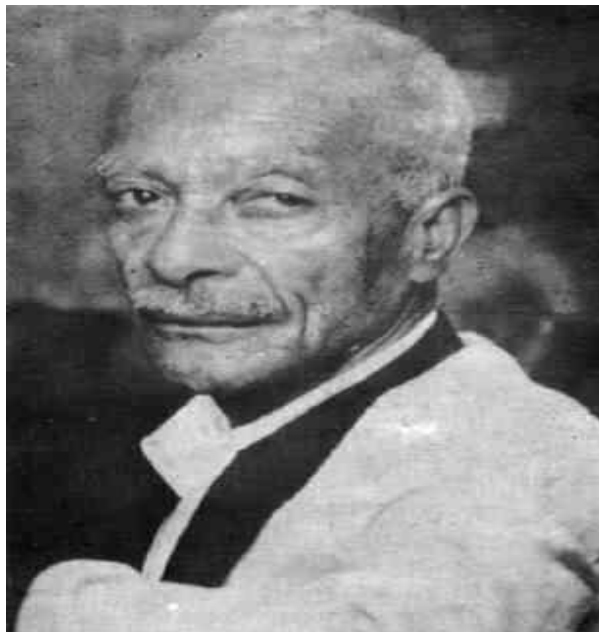
Fonte: Arquivo pessoal de Cordeiro (2015).

Credita-se também a esse período que surgiu também a chamada Capoeira Angola, a qual teve na figura de Mestre Pastinha (1889-1981), o senhor Vicente Ferreira Pastinha, o seu maior expoente. Pastinha fora a figura icônica que teria agrupado as nuances praticadas como capoeira Angola, sistematizando regras e consolidando fundamentos de uma Capoeira manhosa, mandingueira, praticada

¹ Apesar da ABNT não prevê a inclusão desse tipo de referência ‘MESTRE’, utilizamos ao longo do trabalho esse tipo de citação na disposição política de marcar tanto o trabalho dito acadêmico, como o trabalho com a capoeira realizado pelo citado, ressaltando seu lugar como Mestre em capoeira e seu apelido como importantes presenças no texto acadêmico.

junto ao chão, cheia de meneios de negaça, quase uma oração com as pernas e repentinamente a disposição de um golpe duríssimo e movimentos acrobáticos de extrema plasticidade. Mestre Pastinha funda a Fundação do Centro Esportivo de Capoeira Angola (CECA) em 1941 e passa a receber alunos interessados na arte (VIDOR, 2013).

Figura 8 – Mestre Pastinha



Fonte: Mestre Pastinha, <http://nzinga.org.br/pt-br/mestre-pastinha>.

Há muita especulação e controvérsias quanto ao crédito do pioneirismo da sistematização da capoeira, especula-se se teria sido Mestre Bimba ou Pastinha como primeiro sistematizador. Para alguns, a Capoeira de Angola seria uma resposta à crescente sistematização da Capoeira Regional, tendo a modalidade regional surgido primeiramente. Para outros, a Capoeira Angola já existia na sua forma quase idêntica ao que chamamos de capoeira Angola, surgindo Mestre Pastinha como catalisador e sistematizador desta modalidade. A rigor, delimitar o pioneirismo de uma ou outra não é de extrema relevância aqui, importa mais saber que ambas foram importantes estratégias de resistência para a longevidade da capoeira, sendo, de fato, atitudes de mandinga e sabedoria frente aos contextos sociais repressores aos quais estava submetida a capoeira.

Assim, somente em 1940, a capoeira deixou de ser crime oficialmente no código penal brasileiro, no governo de Getúlio Vargas, com a Lei nº 2.848. Destacamos ainda que Bimba, assim como Pastinha, sentia-se sem apoio do

governo da Bahia e com dificuldades financeiras e na esperança de ser valorizado na terra do outro, viaja para Goiânia com a família em 1973, onde morre praticamente sem nenhum auxílio.

Quanto a mestre Pastinha, ao chegar à velhice, vê sua academia ser solicitada pelo poder público, já idoso vive em um asilo, recebendo ajuda financeira de alguns de seus alunos, além de receber, após muitas reivindicações, apenas uma ajuda salarial do governo bahiano (VIDOR, 2013).

Em síntese, segundo consenso dos pesquisadores, atualmente os grupos de capoeira encontram-se divididos em dois grandes vertentes: a Capoeira de Angola e a Capoeira Regional, cujos mestres fundadores, são respectivamente os mestres Pastinha e Bimba. Estes dois grupos pulverizados em diferentes regiões do Brasil, desde meados do século XIX, vêm construindo práticas de afirmação cultural a partir das quais a agenda política de negros e negras brasileiros afrodescendentes se inserem (ANDRADE, 2010).

Vejamos indícios desta difícil apreensão do que seja a capoeira através da canção *Capoeira é luta é dança* de Mestre Barrão, quando se hibridizam conceitos aparentemente díspares como arte, magia, meio de alegria, filosofia, ginga para a construção de uma ideia de capoeira em aberto

Capoeira é arte é magia/Capoeira é luta é dança
 Capoeira é arte é magia/Eu jogo a capoeira
 Pois ela é minha alegria/Quando eu toco berimbau
 Minha alma se contagia/Pois viver sem Capoeira
 é uma grande agonia/Meu coração logo para
 Meus olhos já não brilham/Com a falta de Capoeira
 Que é um vício de alegria/Capoeira é o meu jeito de ser
 Capoeira é minha filosofia/Capoeira eu joguei ontem
 Jogo hoje e jogo todo dia/Que amor é esse que trago no coração
 Uma alegria, uma vontade de gingar/
 São Bento Grande, Luna, Cavalaria
 Quando toca me arrepiá/Hoje é dia de jogar.

Enfim, essa é apenas uma breve contextualização dessa prática a fim de situarmos a capoeira em uma ampla rede de saberes e contingências históricas. De fato, há inúmeros outros pormenores e “segredos” que vão se delineando ao longo do trabalho e, desse modo, finalizamos essa seção com a força imagética de um dito de Mestre Pastinha “capoeira é tudo que a boca come”.

2 NEGO, NEGO, NEGO, ACORDA PRA TRABALHAR: PLANO DE ANÁLISE E CARTOGRAFIA DE INTERVENÇÃO

Nesta seção, trazemos a baila os procedimentos metodológicos que nos nortearam nessa empreitada de pesquisa. Falamos brevemente de nossa compreensão de Linguística Aplicada (LA) e de sua busca por um lugar de *ciência* comprometida com os valores de intervenção social, questionadora de seu próprio patamar de cientificidade, tomando-a como não neutra, um espaço de escolhas, um terreno político. Nesse debate, apoiamos-nos em Alencar (2009, 2010, 2014), Fabrício (2004), Moita Lopes (2006), Rajagopalan (2003, 2010, 2014).

Afirmamos também nossa intenção metodológica como um compromisso cartográfico, em que a história de vivências do pesquisador-capoeirista imbrica-se na história de existência da própria comunidade pesquisada, os capoeiras do grupo Regional Mestre Ávila na cidade de Camocim-Ce.

Falamos das pistas que levam à construção de um mapa processual, mapa em que o relato rizomático reverbera uma política de narratividade, a partir de um lugar de proximidade/coemergência com o grupo de atores sociais em pauta, construindo com eles e elas um território existencial. Temos tomado como escopo para entender/construir os aportes metodológicos, sobretudo um procedimento cartográfico, os trabalhos de Deleuze e Guattari (2009), Passos, Kastrup e Escóssia (2014), além dos autores Foucault (1979), Hithcook (1994), Nunan (1997), Pinto (1998) e Sá (2010).

2.1 RELATO RIZOMÁTICO: O AR QUE RES-PIRO

“Um rizoma não começa nem conclui, ele se encontra sempre no meio, entre as coisas, inter-ser, *intermezzo*. A árvore é filiação, mas o rizoma é aliança, unicamente aliança. A árvore impõe o verbo "ser", mas o rizoma tem como tecido a conjunção "e... e... e..." Há nesta conjunção força suficiente para sacudir e desenraizar o verbo ser. *Entre* as coisas não designa uma correlação localizável que vai de uma para outra e reciprocamente, mas uma direção perpendicular, um movimento transversal que as carrega uma e outra, riacho sem início nem fim, que rói suas duas margens e adquire velocidade no meio” (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p. 2).

“Valha-me Deus, Senhor São Bento,
Buraco véi tem cobra dentro!”
(Canção Popular de Capoeira)

E era março de 2012, iniciei o curso de doutorado com a proposta de estudos no bairro Conjunto Palmeiras, comunidade da periferia de Fortaleza-Ce, onde eu já havia desenvolvido projeto de mestrado, sendo ainda lugar de minha infância e local de trabalho durante 10 anos na escola de E.F.F.M. Dra Aldaci Barbosa. Nesse mesmo período, fui aprovado em concurso público para a instituição IFCE na cidade de Camocim, cidade do interior do Ceará, situada a 370 km de Fortaleza. Era inviável continuar com a pesquisa no Conjunto Palmeiras, a distância, a volta, o cansaço... sobretudo para o tipo de pesquisa que vislumbrava, uma pesquisa em campo, situada, vivencial, compartilhada. Relutei bastante no início em mudar de foco, havia sentimentos e compromissos simbólicos. Mas era preciso re-pensar, visitar a mim mesmo, ponderar... Com a ajuda de minha orientadora, professora Claudiana, ela me fez ver que o compromisso e a mudança social estão na pesquisa-viva, na intenção, no movimento de recomeçar, ela falou-me para abrir os olhos. Lembro que ela disse-me com seu singular sorriso largo e meigo que havia dado um curso em Camocim e que era lindo o encontro do rio Coreaú com o mar. Ela me falava de encontro e eu falava de medo.

Figura 9 – Rio Coreaú em Camocim



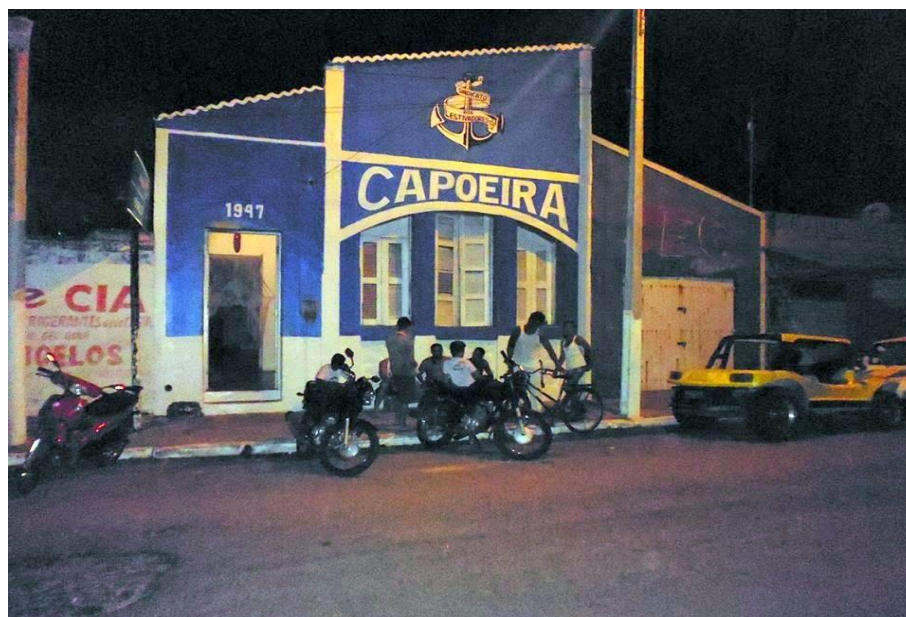
Fonte: Arquivo pessoal de Cordeiro (2015).

Na verdade, eu tinha antes um lugar seguro para pesquisar, a rapaziada do Palmeiras, meus alunos e alunas, amigos e amigas, minhas ruas conhecidas,

minhas “quebradas”. Camocim era um outro lugar, outro olhar, uma nova fase profissional, pessoal, existencial, um desafio “mas eu não sou daqui, marinheiro só.. quem te ensinou a navegar?, marinheiro só, ou foi o tombo do navio... marinheiro só, ou foi balanço do mar...” (canção popular). Mudamos para lá eu e minha esposa. Minha casa e vida estavam em trânsito, bolsa de sobrevivência de livros para lá e para cá. Viagens e mais viagens, era o balanço do mar... Era preciso abrir os olhos e procurar em Camocim uma história para contar, um lugar de pesquisa verdadeiro em que minhas intervenções pudessem ser relevantes, compromissadas. Era preciso um porto, construir novas ‘quebradas’, eu tinha uma intenção cartográfica na cabeça e uma caneta na mão. Era preciso observar-sentir, desnudar o olhar². E já era setembro de 2013, ao cair da tarde, minha esposa (Valtemizia) e eu fazíamos caminhada na orla da cidade de Camocim, geralmente por volta das 18h. Passávamos em frente à academia de Capoeira Regional Mestre Avila, por esse período já estava com leituras e procurando desenvolver uma atenção cartográfica de campo mais estruturada. Reparei nos meninos e meninas de branco, fiquei balançando sentimentos e ideias: desde criança, tinha enorme desejo de aprender capoeira, aproximar-me, entender, vadiar. Nos meus trabalhos e vida acadêmica sempre marcava-me como negro, sentia uma história, uma trajetória a ser resgatada nas teias do sentimento e da intenção política pelo amor a minha mãe dona Rocilda, analfabeta, negra operária e hoje dona de casa, meu falecido pai Luiz Solon, cozinheiro, meu avó materno Seu Chagas, negro e engraxate, meu avó paterno Vô João Solon, homem alto, negro, vendedor ambulante, chamado galego, no bairro do Pirambu na periferia de Fortaleza. E, assim, via na capoeira a possibilidade de um encontro, de um resgate-consolidação de/com minha negritude, comigo mesmo e com uma intenção política. Durante minhas andanças, ficava observando as rodas nas praças, admirando os movimentos, fechando os olhos ao ver o movimento de “pernas pra ar”, o pé que quase atingia o outro, admirava os movimentos acrobáticos, os chamados mortais, as canções, a mística, os instrumentos. Via os capoeiras como iniciados, via-os do meu ponto de vista de fora. Achava-os sintonizados-camaradas. Eu já amava a capoeira.

² Gostaria de registrar que este trecho que aborda minha chegada em Camocim não constava inicialmente no relato rizomático, ele foi acrescido por sugestão de um dos sujeitos capoeiristas desta pesquisa, Sávio- Capitão. Savim, como é chamado, estava sendo entrevistado em minha casa e líamos este trecho da tese quando ele disse-me que estava faltando um motivo, uma chegada quanto a minha vinda a Camocim, ele disse-me que as coisas começam em algum lugar.

Figura 10 – Fachada da academia à época em 2013/2014



Fonte: Arquivo pessoal de Cordeiro (2015).

E nesse setembro, não havia iniciado qualquer contato com os capoeiras de Camocim. Eu via as portas ainda fechadas da academia. Eu já sabia que ali era a academia de capoeira, havia visto anteriormente o movimento de capoeiristas e o som das rodas, batuques, a agitação (capoeira que tem sangue na veia, não pode escutar um berimbau. Suas pernas estremeçam... (MESTRE BIGODINHO). Eu e Valtemizia íamos caminhando até o mirante, olhávamos o mar e quando voltávamos alguns capoeiras já estavam sentados em um banco de madeira na calçada da academia, esperando o treino efetivamente começar, eles ficavam conversando, tocando berimbau, vadiando. Eles me pareciam longe, pareciam habitar um território existencial longínquo, havia uma barreira entre nós, mas ao mesmo tempo, sentia uma pertença, algo a ser transposto, conquistado iniciado-conhecido “Conhecer não é tão somente representar o objeto ou processar informações acerca de um mundo supostamente já constituído, mais especificamente, o trabalho de campo se faz pelo engajamento daquele que conhece no mundo a ser conhecido” (ALVAREZ; PASSOS 2014, p. 131). Ao passar em frente à vadiação, Valtemizia, sabendo de minha intenção política de aproximação, incentivava-me a ir ter com a capoeira. “Leva eu, leva eu pra vadiar, berimbau com dendê, leva eu pra vadiar, toca o berimbau aê!” (GRUPO ABADÁ) Em uma dessas caminhadas, criei coragem e cheguei junto ao grupo, era preciso começar... Como chegar? “No campo, é preciso saber chegar e saber sair. Saber chegar com humildade. Saber entrar na

comunidade de modo respeitoso. Saber agir com conhecimento ao entrar para se sair bem. Saber sair, mantendo as portas abertas para uma próxima visita e o posterior estreitamento dos laços. Existe uma etiqueta a ser considerada. Não é por que as pessoas são pobres, materialmente falando, que elas não têm sentimentos de nobreza e dignidade própria na camada 'nós' das pessoas. Qualquer pessoa é bem-vinda desde que saiba respeitar o fato de estar entrando na quebrada dos outros.” (SÁ, 2010, p. 75). Lembro que o primeiro capoeira com quem conversei foi o próprio Contramestre Luciano-Corisco, à época com a graduação de professor, até então, eu não sabia que era ele quem coordenava o grupo.

Figura 11 – Contramestre Corisco



Fonte: Arquivo pessoal de Cordeiro (2015).

Disse-lhe que queria treinar e perguntei de horários e mensalidades, os treinos eram de segunda a sábado, começavam às 19h. Não havia mensalidade, era uma ajuda de custo de R\$ 20,00. Corisco perguntou meu nome e o que eu fazia: disse-lhe o nome e que era professor.

Acerca desta questão mensalidade-recurso financeiro, ela surge como apontamento de outras questões que discutiremos oportunamente. Por agora, vale destacar que ainda paguei a mensalidade por alguns meses, mas a relação mudou e passei a ajudar a pagar contas de luz, água, pequenas reformas no prédio, como já faziam os

outros capoeiras veteranos e com certa renda fixa. Ainda acerca dessa questão de pagamento, mensalidade e relação com os recursos financeiros, destaco que estes pontos entram na constituição do jogo de linguagem capoeira e sua relação com o paradigma mercado de trabalho e capital. De outro modo, podemos também discutir essa relação em dimensão mais ampla a partir do polêmico Projeto de Lei da Câmara Federal 31/2009, de autoria do deputado Arnaldo Faria de Sá (PTB/SP), tendo a senadora Lídice da Mata (PSB-BA) como relatora. O projeto em pauta legisla acerca do reconhecimento da capoeira como profissão, na sua manifestação como dança, competição ou luta, considerando o capoeirista um atleta profissional que possa ministrar aulas e receber salários formalmente registrados.

E marquei então que iniciaria os treinos na semana seguinte, mas houve contratemplos na escola em que trabalho e não pude ir. Assim, marquei com o contramestre umas três ou quatro vezes, afirmando que iria. Eu já estava constrangido ao passar em frente à academia, temia uma quebra, um percalço na camaradagem, um ruído na sintonia. Até que o primeiro dia ocorreu. De fato, eu estava apreensivo que as minhas “furadas” pudessem ter minado uma confiança inicial. O primeiro dia ocorreu, treinei com os camaradas. Durante os treinos, Corisco esquecia meu nome e chamava-me Professor. O apelido vingou e tenho sido chamado professor desde então.

E vi de perto e não compreendi muito o que se passava: cansaço, suor, cores, dores, som, tudo se embotava. Acredito hoje que estava com uma atenção por demais intelectual, uma tendência receptiva alta e confusa que é, por vezes, própria do cartógrafo-aprendiz de um território (ALVAREZ; PASSOS, 2014). De fato, aquele ambiente era um território e exigia-me paciência de chegar, exigia um ver menos e re-parar mais. Em umas dessas primeiras conversas pós-treino, Luciano perguntou a todos o que era capoeira e, ao final, ele sintetizou que a capoeira é o ar que respiro, após uma roda. É puxar o ar e ele vir pelo mundo, pelas narinas abertas para o peito, era saber que o mundo estava ali a nossa volta. Destaco que não fui praticar capoeira para fazer uma tese, ter um lugar privilegiado. De fato, quando conversei com minha orientadora acerca de mudar de plano de análise, eu já estava no grupo. Assim, registro que a capoeira veio primeiro e, ao mesmo tempo, caso a aproximação tivesse vindo exclusivamente pela proposta de tese, a paixão não poderia ser julgada menor. Confesso que, quando me decidi pela capoeira, ela já havia se decidido por mim... Nas primeiras semanas, evitei falar diretamente da

pesquisa, da tese. Não entrevistei ninguém, não gravei nada, apenas chegava em casa e anotava no diário de campo as impressões-observações e elegia as pistas que iria seguir nos próximos dias. Às vezes com êxito, às vezes surgindo outras impressões sobrepujando outras. Logo nas primeiras semanas, entendi então que lidava com o terreno do complexo, do acentrismo. Havia, de fato, imergido em um território existencial da capoeira, havia me encontrado com a capoeira: “Aprender a capoeira é constituir-se no território existencial do capoeirista. Pesquisar esse processo de aprendizagem exige, por sua vez, um processo de engajamento, não menos intensivo. Requer habitar de modo receptivo territórios que se avizinham, deixando-nos impregnar. O aprendiz-cartógrafo, numa abertura engajada e afetiva ao território existencial, penetra esse campo numa perspectiva de composição e conjugação de forças. Constrói-se o conhecimento com e não sobre o campo pesquisado. Estar ao lado sem medo de perder tempo, se permitindo encontrar o que não se procurava ou mesmo ser encontrado pelo conhecimento.” (ALVAREZ; PASSOS, 2014, p. 137). Desde esse setembro de 2012 até outubro de 2016, são quase três anos de trabalho de campo. São entrevistas, muitas conversas, registros em diário de campos, muitas rodas, algumas viagens a Jijoca e Tianguá, participação em eventos, treinos na academia. Participação em dois eventos de troca de cordas e batizado, nesses recebi duas graduações: iniciante corda azul e segunda graduação: corda azul e branco, a que tenho atualmente. São lanches, almoços, fotos de arquivo e fotos produzidas, intrigas, cumplicidades, recuos e avanços... É preciso abandonar o campo, mas como?

E abandonar o foco, fazer recorte, suturar, entender que o mapa está pronto por estar incluso, aceitar, assim, a base do processo cartográfico: a incompletude como virtude e força. Deixar o pesquisador ser mais solitário, mas continuar na vadiagem, até mesmo, porque ela não cessa e é maior que o próprio dizer sobre ela. Axé.

2.2 CARTOGRAFIA E RIZOMA: REFLEXÕES ACERCA DA IDEIA DE ACENTRISMO

O relato rizomático acima *E... E...*, disposto em itálico, que também se seguira em outros momentos deste trabalho, procura inicialmente situar-nos na tônica desta pesquisa e seu percurso metodológico, uma proposta metodológica cartográfica, como arcabouço de um movimento operacional, um *animus* de

pesquisa, como pista e caminho de uma coleta, vivência de dados e narrativa destes dados na tessitura do trabalho.

A fim de aproximar-nos dessas ações cartográficas, segundo Santos e Filho (2010), é preciso suplantar determinadas concepções clássicas da noção de método e de epistemologia da ciência. Ainda, segundo os pesquisadores, nesse entendimento clássico “o conhecimento é produzido a partir de uma ação ativa do sujeito cognoscente sobre um objeto pronto a espera de ser desvelado. Há uma nítida separação entre sujeito (transcendente, universal e a-histórico) e objeto (natural, acabado, imutável) (SANTOS; FILHO, 2010, p. 1-2).

Nesta perspectiva crítica de problematização dessa *episteme* clássica, a metodologia cartográfica a que nos reportamos, fora primeiramente discutida pelos ensaístas-filósofos Deleuze e Guattari, os quais na coletânea de volumes *Mil Platôs* (1995), através da escrita plural, trazem à baila a negação do modelo arbóreo, radicular de intenção narrativa da realidade.

Para os autores, seríamos herdeiros de um livro-raiz, um modo de narrar que necessita de um pivô, estamos inculcados a construir nossas histórias a partir de uma raiz que possa ser UNO para em seguida fazer-se em DOIS, TRÊS, QUATRO e todas as geometrias, multiplicidades do devir do mundo.

Um primeiro tipo de livro é o livro-raiz. A árvore já é a imagem do mundo, ou a raiz é a imagem da árvore-mundo. É o livro clássico, como bela inferioridade orgânica, significante e subjetiva (os estratos do livro). O livro imita o mundo, como a arte, a natureza: por procedimentos que lhes são próprios e que realizam o que a natureza não pode ou não pode mais fazer. A lei do livro é a da reflexão, o Uno que se torna dois. [...] Isto quer dizer que este pensamento nunca compreendeu a multiplicidade: ele necessita de uma forte unidade principal, unidade que é suposta para chegar a duas, segundo um método espiritual. E do lado do objeto, segundo o método natural, pode-se sem dúvida passar diretamente do Uno a três, quatro ou cinco, mas sempre com a condição de dispor de uma forte unidade principal, a do pivô, que suporta as raízes secundárias. Isto não melhora nada (DELEUZE, GUATTARI, 1995, p. 4).

Mas esse tipo de livro não pode, segundo os autores, conter a narrativa da vida ordinária, apesar de sua abordagem dialeticamente vivente e, portanto, de seu movimento hegeliano de busca de síntese do espírito do mundo. Neste *livro-radical*, procura-se *com-ter* a multiplicidade a um eixo que sintetiza o devir. Em última análise, o devir é revertido a um modo de operação racionalizante e instrumental de alçar-se a uma dimensão cada vez mais superior de entendimento para en-globar o mundo:

Na verdade não basta dizer Viva o múltiplo, grito de resto difícil de emitir. Nenhuma habilidade tipográfica, lexical ou mesmo sintática será suficiente para fazê-lo ouvir. É preciso fazer o múltiplo, não acrescentando sempre uma dimensão superior, mas, ao contrário, da maneira simples, com força de sobriedade, no nível das dimensões de que se dispõe sempre n-1 (é somente assim que o uno faz parte do múltiplo, estando sempre subtraído dele) (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p. 13).

Deleuze e Guattari (1995) advertem, então, que nunca chegaremos, de fato, a compreender o mundo a partir deste modelo de narrar e ser. Nunca, de fato, compreenderemos o devir e a multiplicidade, para tal é *necessário* uma invenção de narrar, um livro rizoma “Um rizoma como haste subterrânea distingue-se absolutamente das raízes e radículas” (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p. 14), ou melhor,

Num rizoma, ao contrário, cada traço não remete necessariamente a um traço lingüístico: cadeias semióticas de toda natureza são aí conectadas a modos de codificação muito diversos, cadeias biológicas, políticas, econômicas, etc., colocando em jogo não somente regimes de signos diferentes, mas também estatutos de estados de coisa (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p. 14).

Um conjunto disperso e movente de narrativas que construa platôs que também deslizantes possam não espelhar, imitar o mundo, mas construir uma intenção narrativa sobre os fatos. Segundo Deleuze e Guattari, essa intenção narrativa não pode ser totalizante, de fato, ela apresenta-se na categoria de *multipheidades*. Estas seriam a própria realidade e não supõem nenhuma unidade, não entram em nenhuma totalidade e tampouco remetem a um sujeito único ideal. Nessa relação entre realidade e *multipheidades*, surge a narrativa rozomática e platôs; Deleuze e Guattari (1995, p. 2, grifos dos autores) sintetizam a relação, dizendo que

Os princípios característicos das multipheidades concernem a seus elementos, que são *singularidades*; a suas relações, que são *devires*; a seus acontecimentos, que são *hecceidades* (quer dizer, individuações sem sujeito); a seus espaços-tempos, que são espaços e tempos *livres*; a seu modelo de realização, que é o *rizoma* (por oposição ao modelo da árvore); a seu plano de composição, que constitui *platôs* (zonas de intensidade contínua); aos vetores que as atravessam, e que constituem *territórios* e graus de *desterritorialização*.

Vemos que essa interrelação rizoma-platô-território procura justamente romper com regras e protocolos metodológicos preconcebidos ou como produtos-finalísticos acabados em si. Assim, o percurso metodológico preza por uma ideia de geração de sentido em curso.

Apostamos no mapa móvel que apresenta uma aparência no *dizer*: uma linha de interpretação parece ser a vitoriosa com toda sua carga política e de poder.

Mas, de fato, essa linha narrativa, que se diz vitoriosa no mapa cartografado, *mostra* uma linha de fuga, a ideia de rizoma em que não há centro, a pesquisa percorre um sistema acêntrico, outras gerações de sentido existem latentes no sistema livro rizoma, a narrativa – o contar a capoeira em Camocim – que prevalece é apenas um ponto de fuga.

Mas como suplantar essa ideia de metodologia como um conjunto de regras a seguir metodologia como um *meta-hódos*, *hódos* como *caminho*? Deleuze e Guattari sugerem um *hódos-meta*, uma experimentação do método e não uma aplicação metodológica (PASSOS; BARROS, 2010). Assim, todos somos antropólogos, mas ninguém é antropólogo do mesmo jeito.

Por esta perspectiva de experimentar mais e menos aplicar, é que o rigor da investigação não é abandonado, mas é ressignificado: “O rigor do caminho, sua precisão, está mais próximo dos movimentos da vida ou da normatividade do vivo [...] a precisão não é tomada como exatidão, mas como compromisso e interesse, como implicação na realidade, como intervenção” (PASSOS; KASTRUP; ESCOSSIA, 2010, p. 11).

Percebo então que a trajetória do etnógrafo que procuro aproxima-se da compreensão de Foucault do intelectual não universal, mas intelectual específico “Pode-se dizer que o papel do intelectual específico deve se tornar cada vez mais importante, na medida em que, quer queira quer não, ele é obrigado a assumir responsabilidades políticas” (FOUCAULT, 1979, p. 12) ou, de outra forma, como pensa Zizeck (1990) em um sujeito/intelectual unificado radicalmente contingencial na sua dimensão orgânica.

É preciso, portanto, entender que apostar e incorrer em uma postura cartográfica exige uma demanda visceral de negociações de sentido com nossos sujeitos de pesquisa, tratando-os não como objetos de pesquisa, mas como pessoas, no sentido mais amplo possível que essa postura possa suscitar.

Pessoas como sujeitos sociais de direitos, inscritos em trajetórias pessoais singulares e coletivas de sonhos, angústias, medos, vitórias, fracassos que junto a eles experimento a vida não na medida da observação, mas na medida do estar *junto e misturado*, na *ginga*, no movimento de dentro, na roda-viva, roda-vida que convida a sintonia (ataque e esquiva), perna lá, perna cá, lá vem *rabo de arraia*, lá vai *cocorinha*, saída de *au*, só na mandinga como dizemos uns para os outros.

Uma relação em que a amizade e nossos corpos estejam ao alcance de nossas discordâncias e concordâncias, idas e voltas em esquemas de hierarquias, tensionando-os a ponto de envergá-los ao limite da aparente desordem e do tumulto das vozes e alegrias, rompantes de discórdia e embaraços, os jogos, as formas de vida.

Assim, pelas teias de sentimentos e posições políticas, deliberadamente busco intervir, participar visitar/viver com os camaradas, trabalhar na cidade, andar pelas ruas, ocupar os lugares, viver a vida. Caso essa cautela de ver os sujeitos como pessoas escape ao trabalho cartográfico, corre-se o risco de perder a noção de pessoa, como adverte Sá (2010, p. 31)

A investigação desprovida de uma noção de pessoa perde o acesso à forma de socialidade nativa. Apreender como as idéias nativas constituem simbolicamente o mundo das formas sociais da pessoa e das formas andróginas do social é, conseqüentemente, ser capaz de traduzir com o mínimo de traição inerente a toda tradução as idéias nativas sobre o humano, sobre a fabricação do *self* e sobre o modo de relação com a alteridade.

Nesta perspectiva, tenho a tarefa nas mãos de construir sentidos com estes sujeitos, com a ideia de *nativismo* (SÁ, 2010) deles que também é minha, busco entender/construir territórios existenciais. Assim, neste trabalho, apontamos para uma ação metodológica cartográfica em termos de rizomas e platôs e para tal “Sentimos que não convenceremos ninguém se não enumerarmos certas características aproximativas do rizoma” (SÁ, 2010, p. 14). Estas características surgem como pistas do narrar. Assim, neste percurso movente, elegemos as seguintes pistas cartográficas como mapa inicial de sentido: *Território Existencial de Passagem, Assinatura Expressiva; Política de Narratividade, Ethos da Pesquisa, Atenção Fora de Foco*, as quais ao longo deste capítulo metodológico serão melhor comentadas. Enfatizamos que estes fatores não pretendem delimitar, fechar um campo, eles estão para além do domínio do campo, eles visam ao estranhamento, afeto e cuidado com as pessoas, portanto, estes fatores não são a realidade narrada, mas uma posição política narrada (PASSOS *et al.*, 2014).

2.3 A LINGUÍSTICA APLICADA, CARTOGRAFIA E O LUGAR DO PESQUISADOR – CARTÓGRAFO-APRENDIZ E ETNOLÍNGUISTA

Antes de partimos propriamente para o debate das pistas desse método, é importante destacar de que lugar na rede de saberes da academia falamos, e mais

importante ainda de como, a partir deste lugar, percebemos nossa identidade como pesquisadores e pesquisadoras.

Nesta perspectiva, frisamos inicialmente que nosso percurso metodológico trata-se de um percurso em Linguística Aplicada e, como tal, a partir de que lugar da abordagem em Linguística Aplicada falamos?

Falo a partir da problematização de que, com o avanço e atravessamentos de outras teorias, a Linguística Aplicada tem atualmente caminhado para o entendimento de que o linguista aplicado constroi percursos metodológicos próprios, ao mesmo tempo em que sustenta essa abertura como incorporação de outras formas de saber; as quais têm passado de forma drástica pelo crivo de uma apreciação ética (ALENCAR; SILVA; FERREIRA, 2014; LOPES, 2006; RAJAGOPALAN, 2010).

Nessa perspectiva, procuro não um método que possa dar conta das questões de pesquisa já expostas e sim um caminho—metodológico, ou seja, uma soma de atitudes que possibilitem a construção/coleta/vivência de dados e viabilizem a problematização destes dados por parte deste pesquisador como sujeito participante da realidade estudada, sujeito que também se insere em uma rede de embates que questionam meu próprio lugar e fazer.

Portanto, a partir de um lugar que deliberadamente professo e milito como negro, morador de Camocim, capoeirista, professor, pesquisador da academia, imagino-me como produtor de sentidos, procuro uma postura autorreflexiva e integrada que sintetiza em mim um dizer não sobre capoeiras e sobre negros, mas um dizer de um negro capoeira que também imagina-se um intelectual negro, não um pesquisador de pretos, mas com pretos, sou preto e fazendo-me assim também ponho em debate meu lugar de *capoeira intelectualizado*, sou um camarada, mas um camarada da academia, perscruto e duvido de meu próprio fazer como um pesquisador de pretos, sendo eu mesmo preto.

Em síntese, como já diziam Deleuze e Guattari, trago para este trabalho um lugar posto aqui como esquizo-análise ou pragmática em que se “É um excelente sonho esquizofrênico. Estar inteiramente na multidão e ao mesmo tempo completamente fora, muito longe: borda, passeio à Virgínia Woolf (‘nunca mais direi *sou isto, sou aquilo*’)” (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p. 40-41).

Não cabe aqui realizar uma extensa revisão dos embates acerca das diferentes interpretações/problemas sobre a questão identidade. De fato, nos é útil

por agora, posicionar-nos frente à questão, ter em mente um horizonte, uma síntese dessa enorme problemática.

A grosso modo, trago a baila o pensamento de Bhabha (2013) de que no mundo moderno houve um deslocamento das categorias conceituais e organizacionais básicas de 'classe' e 'gênero' abrindo espaço para a consciência e disputa de outras posições de sujeito como "de raça, gênero, geração, local institucional, localidade geopolítica, orientação sexual – que habitam qualquer pretensão à identidade no mundo moderno (BHABHA, 2013, p. 20). Esse deslocamento também é problematizado em autores como Hall (2006, 2003), Giddens (2002) e Bauman (2005), os quais, guardadas as devidas diferenças, também entendem a fragmentação e deslocamentos como questões de identidade atuais. De fato, o que nos interessa por hora enfatizar é a questão da identidade como uma discussão de diferença cultural, ou melhor, de articulação dessas diferenças.

Diferenças que surgem a partir do terreno fértil de "entre-lugares", do lugar conflituoso de negociações entre afiliações e antagonismos, que tanto podem entrever a possibilidade "consensual e pacífica", como o conflito e o ódio. Falamos em hibridismos culturais, em formações a partir do borramento de fronteiras, a partir de lugares-liminares. Portanto, é esse 'entre-lugar' que julgo ocupar a partir do entrelaçamento das noções de dentro e de fora que permeiam a cosmogonia da capoeira. Traduzo-me de forma singular no que a capoeira é enquanto coletivo essencializado e estratégico: um lugar de pretos e pretas rebeldes. Traduzir-se (será arte?) como de dentro e de fora como sim e como não. Como diz a antiga chula de capoeira *Oh sim sim, sim Oh não não, não, hoje tem amanhã não*.

Assim, neste trabalho tenho lidado com o método cartográfico e, a partir desta abordagem, tenho estado, ao longo dos mais de três anos de pesquisa em campo, junto aos sujeitos. Portanto, procurei a construção de uma narrativa politicamente comprometida, assumindo-me como um cartógrafo-aprendiz (PASSOS; KASTRUP; ESCOSSIA, 2014), um linguista que não está sobre os fatos, mas com as pessoas que estão em plena realização de suas vidas, vidas-gingas. Vale destacar, por mais óbvio que possa parecer, que é preciso não esquecer que estas vidas estão para além de meu trabalho, elas se abrem para outras ideias, outras necessidades para além das questões de pesquisa que julgo relevantes. A arrogância de meu lado de cá-academia quer me enfeitiçar e fazer ver que as

pessoas são personagens, congeladas nas letras que seguem; é preciso cantar “viver é melhor que sonhar [...] mas também sei que qualquer canto é menor do que a vida de qualquer pessoa” (BELCHIOR, 1976).

Destaco, assim, que não se trata de que as questões de pesquisa neste trabalho não sejam importantes para os sujeitos, caso isso fosse verdade, todo o esforço de intervenção e compromisso próprios do método cartográfico seria uma falácia. Na verdade, os sujeitos capoeiras que aceitaram fazer parte desta pesquisa também são construtores de conhecimento para este trabalho na medida em que possam efetivamente negociar o que está sendo dito e como será dito e que o dito, enquanto agenda, possa ser relevante e compromissado com eles, ou melhor, que eu possa simplesmente estar junto pela amizade, ajudando a construir uma capoeira melhor em Camocim, dentre outras coisas: melhor visibilidade na cidade, maior incentivo público, participação em editais, consolidação do grupo como associação, ajuda nas demandas de nosso contramestre e outras ações.

Não se trata de falar por eles e por elas, tenho em mente a condição de *subalternidade* (SPIVACK, 2010) da capoeira, vejo seus conhecimentos – cosmogonia – como não hegemônicos frente aos conhecimentos ditos acadêmicos e suas formas de vida hegemônicas (MESTRE XAREÚ; CAMPOS 2001). A partir de um posicionamento crítico, procuro afastar-me de uma postura ingênua de que haja uma simetria de vozes entre pesquisador e sujeitos-pesquisados, por mais que eu a tente e deseje. Vê-se que o discurso produzido como acadêmico faz parte de uma saber instituído, homogêneo, intelectual que, como parte de uma herança cultural brasileira ainda põe em lados opostos ‘conhecimento popular’ e ‘conhecimento científico’.

Nessa argumentação, como lembra Reis (2004), a capoeira e seu fazer sempre foram tidos como culto popular, de baixa linha, mítico, representante de uma forma de ser e saber presos a um modo subalterno de pretos, mulatos, trabalhadores braçais, iletrados, arruaceiros, malandros e vagabundos, portanto, trata-se de um modo de vida ‘de baixo’, inferior ao discurso pretensamente sistematizado e científico.

Esse trabalho em LA tem essa limitação em mente e faz dela nosso potencial em ao mesmo tempo crê, como sugere Spivack (2001), que é possível um compromisso de não falar por alguém, mas que a tarefa do intelectual é criar espaços em que eles, elas mesmas possam dizer estamos aqui e apresentar um diálogo. Acerca dessa questão, ver a discussão que o professor Hélio Campos –

Mestre Xaréú – faz em sua obra *Capoeira na Universidade* (2001), debatendo o preconceito científico, elitismo intelectual, preconceito social e de raça quanto à entrada da capoeira na universidade.

Mas afinal, o temos em mente ao falar em compromisso? Cito o trabalho etnográfico, desenvolvido pela professora Ana Lúcia Silva e Sousa (2011, p. 20-21) com um grupo de *hip-hop*. Em seu trabalho, a pesquisadora também questiona

Em que consiste esse compromisso? Em simplesmente agradecer pelos depoimentos e entrevistas obtidos? Se alguma vez acreditei que isso era suficiente, os sujeitos de minha pesquisa me disseram em alto e bom som: 'Não'. [...] 'Não queremos mais ser retratados como objeto de pesquisa para acadêmico vir aqui ganhar título'.

De fato, a ideia de compromisso deixa entrever um posicionamento crítico frente a uma ampla rede de hierarquia de saberes em que se questiona o próprio lugar do pesquisador, de seu saber intelectual, da *autorização* da instituição academia e o lugar subalterno em que se inscrevem os sujeitos capoeiras nessa rede de saberes hegemônicos.

Assim, inicialmente, precisei de uma aproximação a estes sujeitos, expliquei-lhes que eu mesmo era um sujeito interessado em aprender capoeira – viver o território existencial deles – e que gostaria de *retratar* isso em um trabalho acadêmico e que esse trabalho e minha intervenção pudessem ser parte da *mandinga* do grupo, que meu trabalho pudesse contribuir/ser parte da agenda política deles por visibilidades.

Desse modo, procurei deixar em aberto o espaço para inverter os vetores: não dizer sobre eles, mas re-parar o que eles querem dizer sobre as regras do jogo de linguagem capoeira que observo: mandinga, axé, a roda, o corpo, o mestre.

Trata-se de uma produção negociada, tão flutuante que as próprias regras da gramática cultural do jogo capoeira, que inicialmente postulo como as regras a observar, podem ser reconstruídas no próprio processo de estar junto (SÁ, 2010).

Portanto, os dados que procuro não estão lá no mundo social congelados ou em estado de latência para serem desvelados pelo *estrangeiro* da academia como um passe de mágica. De fato, como sintetiza Souza (2011, p. 20) “os discursos não estão prontos para serem acessados; eles são construídos nas interações entre pesquisadores e pesquisados, o que nem sempre se dá em um passe de mágica, como por vezes pensam alguns setores da academia”.

A academia e a capoeira também são produções socioculturais, comunicacionais e, como tal, seus sujeitos produtores estão imbricados em múltiplos jogos de linguagens (WITTGENSTEIN, 1979), estes jogos, como múltiplas práticas sociais, dão-se na vida ordinária, na arena social diária, reverberando em microrrelações política, sociais que dialogam com outras macrorrelações (ALENCAR, 2014).

Em síntese, como cartógrafo-aprendiz, acredito na resposta de Deleuze ao ser interpelado por Foucault (1979) em *Microfísica do Poder* quanto à relação com a teoria

Exatamente. Uma teoria é como uma caixa de ferramentas. Nada tem a ver com o significante... É preciso que sirva, é preciso que funcione. E não para si mesma. Se não há pessoas para utilizá-la, a começar pelo próprio teórico que deixa então de ser teórico, é que ela não vale nada ou que o momento ainda não chegou (DELEUZE, 1979, p. 71).

Destarte, não são as ferramentas que aqui exponho que captam, coletam dados. São as minhas mãos que coletam dados, é preciso um *ethos* de pesquisa em linguística, que aqui elegemos como a Pragmática Cultural, comprometida com as pessoas e não sobre as pessoas. Desse modo, frente à pluralidade dos trabalhos em pragmática, citamos diversos trabalhos como os desenvolvidos, em 2014, por Rajagopalan, Nascimento, Silva, Alencar, Fabrício, Martins Ferreira, Pinto, Carvalho Lopes e Gonçalves.

Não há aqui o que a teoria nos diz. Há o que *mostro* com a teoria, o que posso fazer com esta ferramenta e o que não posso fazer com ela. Quantas e de que modo devo usá-las para meu trabalho de estar junto, de produzir sentido? Pelo processo, negociação, construímos um dizer. Espero que o momento tenha chegado para mim.

Nesse sentido, penso na aproximação LA e cartografia, apostando na superação/problematização do paradigma clássico de estar em campo em que “O antropólogo usa necessariamente sua cultura e o nativo é usado por ela” (VIVEIRO DE CASTRO, 2002, p. 114).

Admito uma atitude descritiva e vivencial que procure uma simetria (im)possível entre pesquisador e sujeito, que não tome o discurso do outro, como estrangeiro ao próprio nativo. Sendo eu, enquanto pesquisador, dono das chaves que abrem as portas da compreensão deste discurso ao próprio nativo. Procuro

desvencilhar-me do escopo etnológico clássico em que haja razões que a própria razão do nativo desconhece, como corrobora Sá (2010, p. 28)

o antropólogo discorre sobre um discurso nativo que se desconhece a si mesmo, ou seja, o modo de relação com a alteridade está baseado no pressuposto da semelhança assimétrica que advoga uma vantagem epistemológica do antropólogo sobre o nativo, num epistemicídio da ciência do nativo que deslegitima a perspectiva e a reflexividade dos tipos de conhecimento antropológico dos nativos.

Por este ponto de vista, não procuro uma metanarração, desvelando aos nativos os seus mistérios que nem eles mesmos conheciam, não pretendemos uma voz superior que sabe mais do outro que ele nem mesmo imagina. De fato, pensamos muito mais em percurso metodológico como uma

atitude (ethos da pesquisa) que opera não por unificação/totalização, mas por subtração do único como na fórmula do n-1. Menos o Uno. Menos o Todo, de tal maneira que a realidade se apresenta com plano de elementos heterogêneos e de função heterogenética: plano de diferenças e plano do diferir frente ao qual o pensamento é chamado menos a representar do que acompanhar o engendramento daquilo que se pensa (PASSOS; KASTRUP; ESCOSSIA, 2010, p. 9).

Desse modo, não é o simples fato de que uma postura etnográfica-cartográfica deva desvencilhar-se de métodos quantitativos no trato de suas pesquisas. Devemos ter em mente que a cartografia pode até fazer uso de procedimentos numérico-quantitativos, no entanto, o que vai diferir fundamentalmente cartografia de uma etnografia positivista clássica é o fato de como procedimentos quantitativos ou não podem propor pistas para um mapeamento de processos e intervenção.

Como corroboram Passos *et al.* (2010), não se trata de pensar métodos quantitativos como menos válidos. Trata-se de acompanhar processos, com diferentes tipos de instrumentos sejam mais qualitativos ou quantitativos uma vez que “Pesquisas quantitativas e qualitativas podem constituir práticas cartográficas, desde que se proponham ao acompanhamento de processos” (PASSOS; KASTRUP; ESCOSSIA, 2010, p. 8).

Nesse sentido, ao se procurar uma atitude cartográfica é preciso ter em mente os seguintes questionamentos

como estudar processos acompanhando movimentos, mais do que aprendendo estruturas e estados de coisas? Investigando processos, como lançar mão de um método igualmente processual? Como assegurar, no plano dos processos, a sintonia entre objeto e método? Desde o início estávamos cientes de que a elaboração do método da cartografia não poderia levar à formulação de regras ou protocolos (PASSOS; KASTRUP; ESCOSSIA, 2010, p. 8).

Ainda nessa linha de atitudes cartográficas, somadas ao legado dos Estudos Culturais, é preciso evitar o *miserabilismo* como uma construção de sentido na complacência acrítica que surge em certas pesquisas sociais. Por vezes, o intelectual comprometido acaba por ultradimensionar seu papel na rede saberes e cai em um populismo ingênuo (MATTELART; NEVEU, 2004). Como também corrobora Alencar (2014, p. 86)

Contudo uma das tendências que costuma envolver os pesquisadores em Estudos Culturais é um populismo ingênuo que celebra a supremacia das práticas culturais populares, conferindo uma autonomia tal a seus praticantes, uma soberania tal a suas significações e aos prazeres dos receptores, ao ponto de não questionarem as condições materiais de produção e circulação dessas significações e as instituições através das quais esses discursos são apropriados e reproduzidos. Uma análise linguística da cultura, que leve em conta as determinações históricas, as operações de poder, sem deixar de lado os relatos concretos, pode ser um antídoto a esse populismo.

Enfim, é esta a LA com a qual sonhamos para a afetivação deste trabalho e estes são os questionamentos que, por hora, fazemos quanto ao lugar do linguista-aplicado nesse fazer, seus compromissos, desafios, potencialidades e limitações.

Cabe ainda, para entendimento desse fazer em LA, uma breve articulação entre uma postura integracionista da linguagem e o trabalho de cartografia, uma vez que a postura integracionista terá papel fundamental neste trabalho como aporte redimensionador do que sejam os aspectos linguísticos a serem observados/vividos no trabalho de campo.

2.4 A LINGUÍSTICA APLICADA DIÁLOGO COM A POSTURA INTEGRACIONISTA DA LINGUAGEM E NATIVISMO

Mas, de fato, quais são os dados observados neste trabalho? Observamos neste trabalho a linguagem produzida/vivida por estes sujeitos capoeiras, uma linguagem-vida enquanto ação, enquanto prática cultural. Observamos a capoeira deles e minha nas suas falas, nos seus gestos, nos seus toques de berimbau, no abadá (vestimenta da performance), nas suas raízes, a linguagem enquanto ação de transformar-afetar (pôr em performance, performativar) o Outro e a si próprio, constituinte e constituidora de mundos.

Entendemos a linguagem nessa totalidade, repleta de diferentes formas de vidas, diferentes jogos de linguagem (WITTGENSTEIN, 1979) jogos apreensíveis

por uma postura integracionista da linguagem (HARRIS, 1981). Trata-se de uma postura, mais que um método, trata-se de aguçar meu olhar para os diferentes jogos que estarão relacionados, interseccionados neste jogo capoeira. Pomos em cheque a noção do que seja o estritamente linguístico, procuramos o campo do complexo como terreno movente para a problematização da construção do sentido, como afirma Alencar (2005, p. 63, grifo nosso)

entendo a comunicação como envolvendo a integração de diversas habilidades e essa integração é tão **complexa** que se torna problemático identificar o que é exatamente linguístico nela. Fatores sociais e políticos, além de cognitivos e fisiológicos integram esse processo de constituição de sentidos.

Segundo Harris (1981) este Integracionismo Linguístico deve “reconhecer que os seres humanos habitam um espaço comunicacional que não é ordenadamente compartimentalizado em linguagem e não-linguagem” (HARRIS, 1981, p. 165, tradução nossa). O integracionismo, portanto, questiona a ideia de que haja um lado linguístico e outro extra-linguístico em termos comunicacionais. Ao contrário disto, percebe-se que os aspectos comunicacionais, como integrados, dialogam diretamente com a ideia de performatividade dos atos de fala (AUSTIN, 1962), enquanto manifestações na/pela linguagem enquanto ações completas. Quanto à teoria dos atos de fala proposta por John Langshaw Austin e sua repercussão no entendimento da linguagem enquanto ação ordinária, abordaremos a questão com mais rigor no capítulo específico deste trabalho. Por agora, cabe-nos afirmar que a compreensão dos atos de fala frente às questões de linguagem nos leva inevitavelmente a entender a linguagem enquanto indissociável dos aspectos socioculturais em que é produzida, tomando-a sob um novo paradigma: a linguagem é uma ação, um uso social que acontece com/na linguagem.

Falamos, então, em uma Pragmática Cultural, como corrobora Bonfim (2011), “uma abordagem de Pragmática cultural, os atos de fala são concebidos como a materialização da integração dos aspectos verbais e os ditos ‘não-verbais’ das ações praticadas pelos sujeitos participantes em um determinado jogo de linguagem”. Ou como corrobora Filho (1990, p. 10)

Podemos afirmar, então, que quando analisamos a linguagem nossa finalidade não é apenas analisar a linguagem enquanto tal, mas investigar o contexto social e cultural no qual é usada, as práticas sociais, os paradigmas e valores, a ‘racionalidade’, enfim, desta comunidade, elementos estes dos quais a linguagem é indissociável.

Trata-se da dimensão da Pragmática Cultural em que o complexo se delinea, uma vez que os discursos são entendidos na amplitude de relações que vivenciamos, apoiamos, portanto, na “visão de que não há significados que independam de seu contexto de uso” (SILVA; ALENCAR, 2013, p. 134). O jogo linguagem capoeira procura-se ser entendido a partir de sua real efetivação em uso, em vida a partir de atos situados, ou seja, históricos e sociais.

Para tal entendimento, é preciso lançar mão de expedientes de *apreensão* desse jogo, mecanismos que nos ajudaram a mapear a situação, entender que estamos lidando com atos de fala situados, os quais acontecem em um espaço e tempo, em contextos históricos (MEY, 2014).

Desse modo, vários expedientes da literatura etnográfica foram acessados para essa apreensão/problematização como o registro escrito em diário de campo a partir das vivências com o grupo ou em momentos particulares com determinados sujeitos, as fotografias produzidas em vários destes momentos, as fotografias de arquivo dos próprios capoeiras, a gravação de rodas e entrevistas, as conversas informais, os momentos de vadiação, os momentos de roda de capoeira, os treinos, as viagens, todas as instâncias complexas e integradas, mediadas na linguagem, corroboram para a construção de um mapa do que seja esse jogo de linguagem capoeira.

Em síntese, a vivência da linguagem deu-se em múltiplos aspectos *integrados*, problematizamos a compartimentalização, como venho frisando, de que haja fatores extralinguísticos e linguísticos, tomamos os atos de fala sob viés integracionista.

Assim, trazer o entendimento **complexo de linguagem** atrela-se à urgência de uma postura de responsabilidade social, uma demanda ética somada a uma visão crítica, uma cartografia de intervenção.

2.4.1 A fotografia como ferramenta integracionista e como pistas no mapa processual cartográfico

As imagens e fotografias que se apresentam neste trabalho foram produzidas por múltiplos sujeitos sociais e produzidas ao longo dos três anos de pesquisa. As imagens foram produzidas por mim, minha esposa, pelos próprios

capoeiras em vários momentos de interação e por familiares de capoeiristas durante as rodas.

Outras imagens foram extraídas de arquivos em redes sociais dos próprios sujeitos capoeiras, outras me foram passadas pelos próprios camaradas de seus arquivos pessoais para compor a pesquisa. Outras imagens, como as da cidade e de lugares, foram extraídas de páginas oficiais da Prefeitura da cidade, de blogs e de arquivos pessoais de pessoas da comunidade. Durante as rodas de capoeira, parentes dos capoeiristas como esposas, pais, tios e outros ficavam com seus celulares apostos, registrando os momentos. Ao final da roda, trocávamos ali mesmo as fotografias através do *bluetooth* ou salvamos em redes sociais para que todos pudessem copiar.

Quanto à presença destas imagens no decorrer do trabalho, obviamente elas não se prestam a um teor meramente ilustrativo ou de adorno. Elas compõem também a intenção política do narrar o que, por sua vez, amplia a noção de narrar para além de um processo de escrita verbal em que se pensa o narrativo como amplo escopo de elementos de significação.

Além disso, a presença das imagens, excertos de vídeos coadunam-se com o entrelaçamento da visão integracionista da linguagem com a ideia dos atos de fala como atos de fala completos (AUSTIN, 1962) reverberam em uma “visão performativa” “entendendo que a linguagem é inseparável do corpo, dos gestos, da fala, da imagem, do grito. Enfim, procurando entender o fenômeno da construção performativa de nossas identidades, numa perspectiva integracionista de linguagem” (BONFIM, 2011).

Em outra instância, o uso da imagem também insere-se aqui pelo entendimento que fazemos do jogo de linguagem capoeira, o qual tem, como regra em sua gramática cultural, o corpo, a presença do corpo e do movimento enquanto performance estético-política, em que cada roda de capoeira é um espetáculo político de resistência pelo corpo negro politizado e em movimento.

O movimento é em si uma noção importante para este trabalho, o movimento que se dá através/no do corpo é um princípio norteador, ele não se dá somente na dimensão do estético, mas também do ético, o movimento aponta para um fazer estilizado e político, como frisa Mestre Pavão (SILVA, 2008, p. 23) “Resumindo, o corpo na capoeira efetiva regras, conceitos, princípios e condutas éticas, que, sem o jogo corporal, não existiriam”.

2.4.2 Desconstruindo as imagens como reprodução do real

Por ocasião de minha dissertação de mestrado, trabalhei com acervo fotográfico produzidos pelos próprios sujeitos de pesquisa como arcabouço de problematizações de estilos e formas de vida desses jovens. Este material fotográfico foi somado a outros expedientes de coleta/vivência de dados para a construção da pesquisa.

Desse modo, tenho me aproximado da pesquisa com fotografia, ramo de estudos que atualmente apresenta-se com considerável arcabouço de debate conceitual uma vez que, desde a popularização da fotografia como recurso de estudos sociais, muitos trabalhos têm tomado a fotografia como fonte de problematização de sujeitos e suas culturas – Jonh Collier Jr, Gregory Bateson, Francis Mcgregor na década de 50; Allan Sekula, Jay Ruby, Howard Becker, Margaret Mead, na década de 70; Sebastião Salgado no Brasil e tantos outros.

Lembro também da experiência com fotografia, proposta no documentário *Nascidos em Bordéis* (BRISKI; KAUFFMAN, 2004); o qual narra a experiência das pesquisadoras Briski e Kauffman em investigar a vida de meninos e meninas de Calcutá-Índia a partir de suas autorrepresentações, reveladas em fotografias produzidas por eles próprios, sendo todo o processo de produção das fotos realizado na interação pesquisadoras e sujeitos documentados no filme.

Em ultima análise, como afirma Koury (2006), o uso da fotografia, como recurso para a pesquisa social, encontra-se atualmente sob fortes embates, visto que não há um denominador comum frente à dificuldade de definição de qual aporte teórico metodológico justificará a utilização da imagem nas ciências sociais, o que não invalida, obviamente, a solidez dos trabalhos já produzidos nesse campo.

Ainda segundo o pesquisador, o debate atual gira em torno da problematização do uso da fotografia como mero documento de duplicação da realidade, uma referência à forte tradição etnográfica de ligação da fotografia exclusivamente ao seu caráter de indexicalidade.

Nessa medida, a questão central do debate, que vem sendo feito em torno da utilização da fotografia, tem problematizado o que a imagem pode dizer de seus sujeitos ou o que nós pesquisadores podemos dizer a partir delas.

O paradigma do caráter estritamente documental da imagem remonta às discussões travadas no surgimento da fotografia, momento em que a

reprodutibilidade técnica e o fim da áurea da obra de arte no início do século XX eram pontos debatidos por Walter Benjamin nos escritos *A obra de Arte na Era da reprodutibilidade técnica* (1955). Nessa obra, o autor desloca a pergunta sobre o caráter artístico da fotografia para o debate em torno da importância da fotografia como marco alterador dos padrões de se pensar o artístico e sua áurea.

Muito se escreveu, no passado, de modo tão sutil como estéril, sobre a questão de saber se a fotografia era ou não uma arte, sem que se colocasse sequer a questão prévia de saber se a invenção da fotografia não havia alterado a própria natureza da arte (BENJAMIN, 1954, p. 5). Sem querer aqui aprofundar a questão, Xavier (2003, p. 18) reforça o debate em torno da ingenuidade de se tomar a fotografia como o efeito da pura técnica em que “o processo fotográfico implica numa ‘impressão’ luminosa da imagem na película, [...] admissão ingênua de que, na fotografia, são as coisas mesmas que se apresentam à nossa percepção”.

Desse modo, a nosso ver, Benjamin e Xavier reforçam a mesma compreensão de que a fotografia e, por extensão, todo o aparato documental, este conjunto de imagens, apesar da aparente indicialidade, iconicidade e efeito midiático de verdade, não são espelhos do real, mas formas de construções imaginárias, simbólicas de realidades, palco de nossos desejos e identificações. Chegamos a um entendimento radical desse *descompromisso* indexical das mídias ao refletir sobre a compreensão de Morin (1977) que o cinema, e aqui amplo para a fotografia, sejam tecnologias que tratam de uma identificação, estamos diante da re-apresentação de nossos desejos (in)imagináveis, portanto, uma ficção.

Acrescentamos que ficções são aqui entendidas como realidades discursivas que também libertam e oprimem pelo seu elemento constitutivo e constituinte de linguagem e, portanto, do mundo social.

Nesta trajetória, há atualmente certa compreensão na cultura do visual a despeito da mudança de pensamento de que a fotografia é mais que re-afirmação documental de uma pretensa realidade, uma espécie de ilustração apêndice comprobatória para que um fato tenha validade de acontecimento, uma prova incontestável que algo foi assim, como se a fotografia fosse um duplo do real.

Uma tendência instrumental que capta a realidade tal como ela é, ou que acha que pode captar o subjetivo de um olhar, culturalmente referido na valorização de aspectos eleitos ou referenciados por um informante para quem foi repassada uma câmera (KOURY, 2006, p. 47).

Neste mesmo campo, reforça Martins (2009) que a fotografia é mais que reprodutibilidade técnica, massiva; ela não é um documento tomado em sua forma tradicional. A fotografia é um registro que perturba, desestabiliza as certezas formais. Ela habita o campo de uma ficção, o palco das incertezas em que o que se vê ou quem se vê nunca será uma coisa fechada em si mesma, coisificada, mas uma “construção imaginária, expressão e momento do ato de conhecer a sociedade com recursos e horizontes próprios e peculiares” (MARTINS, 2009, p. 9).

2.5 AS PISTAS DO PROCEDIMENTO CARTOGRÁFICO EM DEBATE

Como já temos frisado, a ação cartográfica não se trata propriamente de um método, mas de um conjunto de ações e atitude junto a sujeitos de pesquisa, pondo em cheque, debatendo várias questões em torno da ideia de uma hierarquia de saberes: “pesquisador e pesquisado”.

Para que essa ação se efetive, vários autores e autoras tem se debruçado sobre a ideia inicial de escritura rizomática e platôs, legadas por Deleuze e Guattari, a efusão destes debates têm posto em contato vários campos do saber como linguística, linguística aplicada, psiquiatria, psicologia, antropologia e tantos outros campos das ciências sociais.

Nesse conjunto de ações cartográficas, surgem pistas, o que já sugere a ideia de ação, de caminhar, de seguir, de inventar, investigar, de se estar atento, de deixar algumas pistas de lado, de valorizar outras. Temos, de fato, um trabalho de investigação, de descobrimento. No entanto, não se deve pensar essa investigação como algo a ser desvelado, as pistas não se dão na esteira de uma meta ou de um alvo, uma dimensão teleológica. Como se vê, as pistas mais que conduzem, constroem a estrada. O caminho é construído nas pistas, em um movimento que não termina em algum lugar, os passos cessam porque o pesquisador está fora, porque é preciso cortar, parar... Mas as pistas não cessam em si, as pistas estão na vida, como a vida não cessa, não cessam as pistas.

Em síntese, não lidamos com pistas para elucidar algo, desvelar a partir de uma perseguição científica de seguir. O cartógrafo não se reveste na pele de um detetive destes sujeitos.

Assim, apoiamo-nos na ideia de Passos, Kastrup e Escóssia (2014) de que as pistas são postas como norteadores de pesquisas, de que elas não são

regras que dão conta da totalidade-fechamento do seguir; mas que são sobretudo políticas no sentido da construção de uma performance de pesquisa, uma atitude de abertura e calibragem.

Abertura porque entende que o tráfego do olhar des-conhecido ao conhecido seja a condição *necessária* da construção do conhecimento. O conhecimento é o próprio tráfego, é o próprio seguir também. Por este ângulo de análise, há des-conhecimento sempre na trajetória do cartógrafo, nunca ele atinge um estágio de desconhecido ou conhecido. Calibragem, por sua vez, porque dosa, dimensiona a trajetória, serve de amparo-reparo, um lugar para sair e olhar de um pouco mais longe, uma pré-determinação passageira.

Dessas pistas, passemos a tratar brevemente de ***Ethos da Pesquisa e Política de Narratividade; Territórios existenciais de passagem, Personagens Rítmicos*** e outras nuances que se ligam a estas pistas.

2.5.1 *Ethos da pesquisa e política de narrativa*

Voltando ao debate acerca das pistas nos procedimentos cartográficos, trazemos para discussão a primeira pista, a qual trata-se da própria noção de que a cartografia não está acima das relações sociais, o método não é uma idealização metodológica, um infalível *modus operandi* de lidar com o social, um *pacote mágico* em que o intelectual sabe mais do outro do que o próprio nativo imagina (VIVEIRO DE CASTRO, 2002).

À primeira vista, crê-se na cartografia como *compromissada* com os sujeitos na medida em que toma partido por um lado e está com ele, a cartografia estaria a serviço. Na verdade, a primeira pista – Ethos da Pesquisa – aponta para o problema desse compromisso, portanto, estamos no terreno do político ao se falar em *Ethos*, este aqui entendido como sinônimo de um *problema político na/pela linguagem*. Político aqui, por seu turno, entendido como macro e microrrelacional da ação da atividade humana, como corroboram Passos e Barros (2014, p. 151)

A política é a forma de atividade humana que, ligada ao poder, coloca em relação sujeitos, articula-se segundo o regras ou normas não necessariamente jurídicas e legais. Não mais pensada exclusivamente a partir de um centro do poder (o Estado, uma classe), a política se faz também em arranjos locais, por microrrelações, indicando esta dimensão micropolítica das relações de poder.

Portanto, minha pesquisa, com qualquer outra ação na linguagem é definitivamente política, está inserida em uma rede de hierarquias e valores em que várias instituições, grupos sociais se ligam direta ou indiretamente a ela. A pesquisa, aparentemente um texto individualizado, alimenta e/ou reforça e/ou rompe com uma formação discursiva do que seja o trabalho acadêmico, do que seja o trabalho em Antropologia, Pragmática em Linguística Aplicada; do que seja a capoeira, do que seja Camocim e seus moradores, do que seja o nordeste.

A questão desse *ethos* em pesquisa remonta inclusive à própria natureza do que seja a Linguística, como a disciplina vem sendo concebida. Remonta à Linguística Aplicada, também com suas faces e fases de construção. A questão de um *ethos* relaciona a dimensão política da linguagem, com a qual nos comprometemos, ao conhecimento construído na/pela linguagem, como sintetizam Passos e Barros (2014, p, 150)

Toda produção de conhecimento, precisamos dizer de saída, se dá a partir de uma tomada de posição que nos implica politicamente. O conceito de política com que trabalhamos pressupõe esse sentido ampliado que não se restringe ao domínio específico das práticas relativas ao Estado.

De fato, ao se falar nesse *ethos*, é preciso ter em mente a história dessa disciplina Linguística Aplicada; história esta que remonta à noção da LA, como subárea da linguística, como ramo de aplicação das teorias linguísticas ao ensino de Língua Estrangeira (LE). Por outro lado, a LA, desligando dessa primeira fase de entendimento, vem atualmente reivindicando um saber próprio, um escopo em que os estudos em linguística – com a linguagem – devem estar atentos a suas implicações sociopolíticas, emotivas, institucionais e, portanto, éticas. Como sintetiza Rajagopalan (2014, p. 120-122)

Em outras palavras, o pesquisador social e politicamente comprometido com seus pesquisados deve não só disponibilizar os frutos de sua pesquisa com eles, mas levar em consideração seus anseios e queixas, enfim confiar neles e na racionalidade de seus pensamentos, ainda que, no fim das investigações, muitas das suas ideias revelem-se equivocadas ou corrigidas. Para que isso ocorra, é preciso ter um pouco mais de humildade e prontidão para escutar os informantes, os leigos, e não tratá-los como simples fornecedores de dados.

Procurou-se romper com o complexo de inferioridade da linguística que, em nome de uma equiparação as *ciências de prestígio* e sua carga de cientificismo, levou a linguística, por longo período, a deslocar a linguagem para longe da vida e de seus produtores.

Por este prisma, o objeto da linguística não era a linguagem como vida em que vivemos, mas um objeto abstrato e idealizado, um simulacro da linguagem em vida (ALENCAR, 2014; FABRÍCIO, 2004; MOITA LOPES, 2006; RAJAGOPALAN, 2003).

Na contramão desse sequestro da linguagem, era preciso resgatar a linguagem dessa linguística sem linguagem, era preciso trazer a linguagem com vida para a linguística, era preciso estar com as pessoas, saber delas. Mas, como fazer isso? Se sempre achávamo-nos acima desses leigos que apenas têm uma gramática empírica, sabem usar, mas de nada sabem sobre o que usam.

Portanto, o fazer político de pesquisa em LA e a LA, como saber acadêmico, obviamente, estão imbricados para a construção desse *ethos*. A LA, nesse sentido, reivindica para si um escopo de atuação como borramento de fronteiras entre estudos da linguagem e estudos sociais.

Desse *ethos* resulta uma política de narratividade, uma maneira/intenção ao narrar, uma micronarrativa que, mesmo pautada nas microrrelações entre estes sujeitos, está na rede das macrorrelações e possibilita a crítica-debate de ambas pelo jogo de linguagem que as entrelaça.

Narração como construção de um mundo, produção de conhecimento como engajamento coletivo, como escolha negociada,

Nesse sentido, podemos pensar a política de narratividade como uma posição que tomamos quando, em relação ao mundo e a si mesmo, definimos uma forma de expressão do que se passa, do que acontece. Sendo assim, o conhecimento que exprimimos acerca de nós mesmos e do mundo não é apenas um problema teórico, mas um problema político (PASSOS; BARROS, 2014, p. 151).

2.5.2 Territórios existenciais de passagem

Outra pista nesta ação cartográfica versa acerca do *lugar* no qual imerge e o pesquisador para vivenciar dados e do qual co-emerge para uma narrativa. Falamos, dessa maneira, em *Territórios Existenciais*, como espaços em que o cartógrafo e sujeitos decidem ir, espaço entendido a partir de um conjunto de procedimentos que poder descritos e explicados.

Este território não é físico simplesmente, ele o é, mas não só isso. O território é onde as ações do pesquisado se dão em amplo espaço de alcance, em amplo alcance performático. O Território, assim, só pode ser visto/percebido/descrito em movimento de dentro para fora. Obviamente, o cartógrafo-aprendiz imagina este

terreno antes de o (des)conhecer, o cartógrafo o põe como objeto do desejo, traça-lhe limite, realiza projetos, faz operações de encaixe e desencaixe, imagina causas e efeitos, desenha o espaço à lápis, faz rascunhos, de fora para dentro, ainda nessa fase o território é pré-existente, está dado (ALVAREZ; PASSOS, 2014).

Pela imersão o cartógrafo verá surgir personagens rítmicos, paisagens melódicas que exigem um determinado tempo de sintonia-abertura, de espera, um engajamento afetivo, uma emoção engajada. Lembrando que não se trata de uma atitude passiva de habitar esse território, o pesquisador mantém uma atitude de atenção fora de foco, um olhar de fuga para os lados, um olhar para dentro que convida ao contato, que se deixa perscrutar ao ser inquisidor.

Nessa inquisição, segundo Deleuze e Guattari (1997) é a expressividade e não a funcionalidade que determina o território; este é sempre um território de passagem; não somente a passagem do pesquisador que sai-e-volta, mas a passagem de todos e todas como espaço mesmo do devir das ações desses personagens rítmicos que não são eles mesmos que determinam o campo, mas a ação performativa de seus atos de fala que estilizam o território, dão-lhe um contorno “o território não se constitui como um domínio de ações e funções, mas sim como um ethos, que é ao mesmo tempo morada e estilo.” (ALVAREZ; PASSOS, 2014, p. 134).

A função de um personagem e seu comportamento na estrutura cede lugar ao gesto de expressão, este está para além da rigidez de um lugar na estrutura: um estruturalismo, determinismo das funções. Há, ainda segundo os autores de *Mil Platôs*, uma inversão, pois a expressão não deve ser tomada como pertencimento do campo ou de seu produtor, há uma autonomia da expressão “exprimir não é pertencer”.

Assim, o pesquisador precisa habitar esse território em uma atitude em que a direção do particular para o geral deve ser questionada como intuição de produção de verdades; outro paradigma deve ser pensado em que se procure não dominar, mas cultivar, estranhar, ser estrangeiro, etapas que exigem um cuidado, como dissemos, uma atenção afetiva.

De fato, o contato com o campo não implica que haja um objeto, algo a frente a ser conhecido pelo *subjectus*, o ser cognoscente que ao lado desvela o objeto. O pesquisador forma um hábito, um campo comum e próprio que não é um

campo privado, de regras generalizantes, abstratas, conceitos. O território é o campo da experiência e não do experimento.

Essa imersão de pesquisa é acompanhada de uma confusão intelectual inicial, uma alta expectativa intelectual, um possível olhar paralisante como abordagem e saber. Como afirmam Alvarez e Passos (2014) é preciso estar no campo como se está na água, o espaço que nos cerca é fluido, móvel em produção constante e coemergente.

Nessa medida, o território surge como campo cada vez mais complexo, uma quebra de um rígido território identitário, em que as pré-determinações do pesquisador vão cedendo espaço às in-certezas do campo. De fato, o próprio pesquisador e seus sujeitos vão se delineando, habitando o território pelo contato um com o outro, tanto pesquisador e pesquisado também estão em devir e são realidades expressivas neste campo, são efeitos e sentidos diversos que, ao final, surgem na pesquisa como uma política narrativa, uma abertura para um conhecimento em construção.

2.5.3 Personagens rítmicos: Corisco, Normam, Lose, Capitão

Para a efetivação deste trabalho tomamos quatro sujeitos como personagens rítmicos de partida. São eles sujeitos que fazem surgir o território existencial, fazem surgir ritmos próprios que não podem ser confundidos com indicadores de identidade. É a partir desses personagens que os rizomas crescem junto a outros sujeitos-elementos que vão compondo o território existencial; assim, podem surgir outros sujeitos e narrativas que se entrelaçam na composição do território.

Segundo Deleuze e Guatarri (1995), mesmo operando com o devir e seu paradoxo, é preciso criar inteligibilidades de partida, eleger certos enfeitiçamentos como norteadores, mesmo que provisórios, como exemplo, são várias as dicotomias apresentadas pelos pesquisadores como devedoras de uma visão dualística, como a noção de livro-rizoma e livro-árvore.

Enfim, os capoeiras-personagens em cotejo surgem como propulsores da narrativa, produzem efeitos que dão vazão ao aparecimento da capoeira enquanto amplo jogo de linguagem. Assim, apresentamos os camaradas Contramestre Luciano-Corisco, o graduado Sávio-Capitão, e a graduada Luzinete – Lose e o aluno Normam-poita. Eles aparecem como linhas iniciais para o processo de análise.

Acerca dessas personagens, ao longo do processo de simbiótico de narrar o jogo de capoeira e compor um mapa processual e descrever as regras do jogo de linguagem capoeira, as vidas-gingas desses camaradas vão se delineando.

Na busca de efetivar essa tarefa de narratividade, a análise acontece na tensão de descrever o que não permanece em plenitude, o devir. Assim, estes sujeitos são detonadores de devires, instauram uma tensão que é “a permanência da impermanência, a constante variação. Potência que se mantém pelo paradoxal movimento da tensão e suas intensidades.” (FONSECA; COSTA, 2014, p. 280).

Falamos então em uma unidade disjuntiva, um ponto que não é ponto, mas linha, um fundamento que não funda um princípio: trata-se do eterno retorno operado pelo paradoxo, como sintetizam Fonseca e Costa (2014, p. 280-281)

A Tensão do paradoxo é constante, uma agonística sem antagonismos que permite a criação constante. O que nos possibilita a construção de objetos-problema são essas duas operações: o paradoxo e a complexidade. Ambos modos de obter consistência para além da densidade estável, são movimentos que proporcionam essa constância.

Os camaradas, que surgem neste trabalho, são pensados não apenas por um viés de pertencimento cultural, ou melhor, não apenas como delimitação de um campo identitário cultural em que a complexa categoria de *pertencer* poderia ser sintetiza como agrupar certos vetores identitários, fluidos, precários, instáveis em um processo de negociação agonístico, que se daria não no tempo real, mas na plenitude do tempo, na infinitude do tempo para sobreviver o devir pelo fechamento imaginário-ilusório-idealístico de um eu-histórico (BAUMAN, 2005). Mais ainda, estes sujeitos estão, de fato, em plena demanda de construção de uma política de representação-visibilidade a partir de suas políticas de identidade e as negociações que empreitam diariamente em suas vidas. Pensamos esta política de representação como afirma Cordeiro (2011, p. 78-79)

Temos falado em política de representação como uma construção consciente, um espaço de escolha política em que os atores sociais agrupam-se, tendo em vista uma proposta comum de intervenção na realidade social a partir de uma agenda de demandas específicas àquele grupo. Tal intervenção dá-se pelo entendimento de que as práticas discursivas não são somente representações na forma tradicional do termo em que ação e representação estariam dissociadas.

No entanto, essa noção de política de representação deve ser pensada, no processo cartográfico, a partir de um sujeito que é ele próprio agenciamento da enunciação; os sujeitos existem a partir de certas engrenagens de agenciamento,

sempre resultados de um *nó* coletivo, “O agenciamento da enunciação é, assim, desde sempre coletivo, se dá num plano de fluxos heterogêneos e múltiplos que se cruzam incessantemente, possibilitando infinitas montagens” (PASSOS; BARROS; 2014, p. 168). Estes fluxos e montagens materializam-se no devir. Surge daí que estas ações convergem para o *com-um* e não o comum, como sintetizam ainda os autores

O comum, agora, diz respeito a essa experiência coletiva em que qualquer um nela se engaja ou em que estamos engajados pelo que nós é impessoal. Mesmo quando vivido, enunciado, protagonizado, emitido por uma singularidade, a narrativa não se remete a um sujeito (PASSOS; BARROS, 2014, p. 168).

As narrativas que surgem acerca dos sujeitos Corisco, Lose, Capitão e Normam-Poita não são, por mais estranho que pareça, suas histórias *per si*. Estamos no plano da narrativa política engendrada pelo agenciamento coletivo destes capoeiras.

Desse modo, suas histórias estão nas narrativas, mas as narrativas projetam-se para além de suas singularidades-histórias. O *ob-jectus* em meta é o jogo de linguagem capoeira, mas ele só existe por que pessoas em suas vidas ordinárias o fazem, e essas mesmas pessoas também são quem elas são por que este jogo é feito por elas – *O capoeira quando joga faz a capoeira, a capoeira jogada faz capoeiras*. Falamos da dimensão performativa da linguagem, da sua dimensão que constitui as pessoas-mundo e é, ao mesmo tempo, constituída por estas pessoas (AUSTIN, 1962).

Assim, por mais in-crível que pareça, ao trazer a história de Corisco, por exemplo, e sua existência com a capoeira, construo também um ponto de fuga na narrativa política (PASSOS *et al.*, 2014), deixando entrever outras histórias; portanto, desterritorializo as histórias, desestabilizo o fechamento da narrativa que se completa em seu paradoxo de permanecer em aberto.

Portanto, o jogo de linguagem capoeira não é um *ob-jectus* no sentido de um problema a ser resolvido. O jogo de linguagem capoeira não existe enquanto jogo por si absolutamente; caso isso fosse verdade voltaríamos à tese realista da imanência do mundo que independente da produção-síntese humana e existe por si (FONSECA; COSTA, 2014).

Por outro lado, como debateremos em seções seguintes, o jogo de capoeira, como um jogo de linguagem, não é criado no momento em que os camaradas o jogam. Ele existe antes e depois do jogo, ele é histórico e social.

Quando jogamos capoeira, *citamos* a capoeira (BUTLER, 1997), o sujeito se agencia no ato ritualizado, cerimonial de fazer capoeira e compromete-se, responsabiliza-se com ela eticamente. O capoeira não é absolutamente a origem de seu capoeirar e de seu dizer-se capoeira; de fato, ele se engrena, assume politicamente o legado histórico da cosmogonia negra ao fazer capoeira, é um ato político na linguagem.

Em síntese, para se observar-descrever este jogo é preciso ver os jogadores construindo o jogo em seus múltiplos aspectos para além do que possa parecer simplesmente a roda de capoeira. É preciso desterritorializar a roda, é preciso estar ao lado destes sujeitos em devir, penso que é preciso vê-los na vadiação - ocupando um tempo próprio do jogo – ver seu molejo e mandinga – suas performatizações de um estilo - vê-los em axé - coletivamente irmandados em com(um).

2.6 A (DES)CONFIANÇA NA IMPOSSIBILIDADE DA GENERALIZAÇÃO CARTOGRÁFICA

Para além desse comprometimento político da pesquisa cartográfica, há certa crítica epistemológica em torno da viabilidade de se generalizar as concepções advindas de uma pesquisa em que o universo pesquisado é por vezes tão pequeno, no nosso caso, *o grupo de Capoeira Regional Mestre Avila* que tem, por agora, em torno de 50 capoeiristas entre homens, mulheres e crianças. Diz-se que as microrrelações em cotejo são de todo tão singulares que nada dizem acerca de outros grupos sociais, outros jogos de linguagem.

Nesta perspectiva, as observações estariam sob o ditame do *gosto* interpretativo do pesquisador, seriam por demais idiossincráticas em que “se correria o risco de construir teorias tão superficiais a partir das situações estudadas” (DORNYEI, 2007, p. 42). Tal quadro é apontado por Nunan (1992) como a perspectiva de fraqueza da confiabilidade externa de uma pesquisa de cunho etnográfica e por extensão de uma cartográfica. Já a confiabilidade interna, ainda segundo Nunan seria a disposição de pesquisadores pares, ou seja, da mesma área de estudo, tomarem aquela pesquisa como relevante.

De fato, penso que a crítica acima proposta tem proficuidade em negar a segurança de generalizações de teses advindas de etnografias e cartografias, mas tal fato não se comporta como uma limitação do método. Pelo contrário, a cartografia não

deseja tais generalizações aos moldes clássicos indutivos, o método vislumbra um gesto descritivo/interpretativo, como frisa Barbosa (2006), o etnógrafo-cartógrafo visa a um movimento interpretativo, além do que, pela proposta de analisar jogos de linguagem, a generalização rígida comprometeria a percepção do(s) próprio(s) jogo(s).

De fato, os jogos de linguagem, segundo Wittgenstein (1979) apresentam semelhanças de famílias, ou seja, a gramática de um determinado jogo, como exemplo, a capoeira regional que se difere da capoeira de Angola, são jogos de linguagem diferentes com regras, manejos, construções culturais que as diferenciam, mas elas continuam sendo capoeira, guardam em si certas semelhanças do jogo capoeira. Vale destacar também que se tomarmos a própria capoeira Regional ou de Angola, dentro de cada um destes jogos, há variações do que seja cada um deles a partir das multiplicidades de relações ordinárias-culturais em cada jogo espalhado pelo mundo afora.

Assim, as regras que surgem nesses jogos não devem ser tratadas como inscritas em todo e qualquer jogo em uma forma imutável, descritível e aplicável a outros jogos. De fato, segundo Pequeno (2006), a filosofia ordinária dos jogos de linguagem é justamente essa não-generalização, como sintetiza o autor “Simplesmente não há nexos lógicos entre a capacidade de realizar a ação correta em um caso particular e o domínio de uma generalização. Todo falante, e todo jogador, é um aprendiz” (PEQUENO, 2006, p. 147).

Nesse sentido, o cartógrafo não se frustra pela falta de generalização precisa do *experimento* (molde epistêmico clássico de ciência), falamos aqui em viver experiências, a falta verbera então na ideia n-1 da meta cartográfica. Corroborando com a questão, Passos e Barros (2014) afirmam que o comum que surge no mapa cartográfico não é mais entendido como a clássica noção de “sentido comum”, o fechamento pacífico e dominador de um sentido

o comum, agora, diz respeito a essa experiência coletiva em que qualquer um nela se engaja ou em que estamos engajados pelo que em nós é impessoal. Mesmo quando vivido, enunciado, protagonizado, emitido por uma singularidade, a narrativa não remete a um sujeito (PASSOS; BARROS, 2014, p. 168).

Em síntese, nas múltiplas práticas que presumo compor o jogo de linguagem capoeira, a cartografia de processos culturais não cria um quadro único sistema de regras culturais, as quais encerrem o assunto do que seja a capoeira como jogo de linguagem na cidade de Camocim.

Desse modo, um único eixo de regras culturais não pode querer englobar toda a problematização identitária, política, social. As regras históricas que elejo aqui não podem aprisionar todo gesto/intenção de tradução que se constroi nesse jogo. Penso que um único gesto interpretativo não pode fechar quem sejam estes sujeitos a partir de uma única agenda política, mas aponta para uma rede de interrelações de múltiplos desejos e reivindicações mostrados na capoeira.

Nesta perspectiva, assumo a tentativa de produzir um mapa de processos sobre os participantes desse grupo em pauta, entrelaçando a linguagem, como forma complexa e integrada com sua dimensão política, com a vida mesma na sua instância histórica e urgência de direitos e disputas pelos sentidos.

3 VOU DIZER AO MEU SINHÔ/PATRÃO A MANTEIGA DERRAMOU: DA FILOSOFIA DA LINGUAGEM PELA QUAL LUTAMOS À TRADUÇÃO INTERCULTURAL

Neste capítulo, discutimos basicamente o escopo teórico que edifica as bases do chamamos de Filosofia da Linguagem Ordinária (FLO) e a influência dessa forma de conceber os estudos da linguagem na formação de uma Pragmática Cultural.

Assim, debatemos as contribuições dos filósofos Ludwig Wittgenstein e John Langshaw Austin para o engendramento dessa FLO. Nessa discussão, tecemos considerações sobre as concepções de ‘jogos de linguagem’ e ‘regras nesses jogos’, em Wittgenstein, e ‘atos de fala’ e suas dimensões ‘locucionárias’, ‘ilocucionárias’ e ‘perlocucionárias’, em Austin, como pontos nodais para o entendimento do que seja o escopo de trabalho em Pragmática Cultural.

Para a efetivação desses debates em torno da FLO, entrelaçamos questões como a postura crítica frente à linguagem, as contribuições de Wittgenstein e Austin, a formação de uma Pragmática Cultural, lançando mão de vários autores e autoras, dentre eles: Alencar (2009, 2013, 2014), Oliveira (2001), Pascal (2008), Penco (2006), Piccardi (2010), Schmitz (2004), além dos próprios Wittgenstein em *Investigações Filosóficas* (1953 – 1ª edição) e Austin em *How to do Things With Words* (1962 – 1ª edição).

Discutimos também como a Linguística Aplicada, equanto espaço de INdisciplina, mestiçagem, espaço de transgressão, pode agrupar questões como uma postura crítica, uma política em linguagem, um fazer problematizante da ética, o lugar do próprio pesquisador linguista aplicado. Quanto a este debate em Linguística Aplicada, chamamos a baila, principalmente, os autores Alencar (2005), Fabrício (2006), Ferreira (2007), Lopes (2006), Pennycook (2006), Rajagopalan (2003) e outros.

Nesse íterim da discussão do papel do pesquisador linguista aplicado, também problematizo meu próprio papel como negro intelectual e meus comprometimentos com um *ethos* acadêmico científico-ativo, uma ética da convicção anti-racismo, trazendo certos aportes de uma *cultura negra* como pontos dessa ética. Neste debate, cotejamos as ponderações de Bhabha (2013), Gomes (2003), Guimarães (1995), Munanga (2010), Muniz (2009), Sodr e (2005) e outros.

Por fim, apontamos nosso entendimento do que seja a ideia de tradução intercultural, fazendo um breve percurso na história da tradução, pondo em relevo que procuramos nos afastar da discussão entre prescritivismo e descritivismo em tradução. Entendendo a capoeira, assim como algumas outras práticas da cultura negra, como formas estratégicas de resistência e negociação entre diferentes substratos culturais, procurando deslegitimar a ideia de que haja substratos culturais negro, indígena e branco como origens míticas e estanques das práticas sociais de resistência negra, apostando muito mais nesses substratos como construções políticas, por vezes tangenciais, híbridas e intercambiantes que reverberam em diferentes sociabilidades com divergências e convergências.

Nesse sentido, a tradução intercultural que debatemos procura afastar-nos da ideia de África homogênea e de trocas naturalizadas, pacíficas entre diferentes substratos, pacifismo que tem sustentado o discurso branco-hegemônico do mito da plena convivência racial no Brasil, uma democracia racial.

Assim, práticas como capoeira, batuques, candomblé e outras estão nesse processo de tradução, recriação. O trabalho de tradução será, por isso, a capacidade de pôr em relação, de comunicar, de criar inteligibilidade recíproca entre as experiências do mundo, encontrar pontos de convergência, e também pontos de divergência. Basicamente, para esse debate, nos reportamos a Albuquerque (2010), Albuquerque Júnior (2011), Bhabha (2013), Mattos (2015) e Santos (2006, 2008).

Segue-se, assim, para início do debate deste escopo teórico o RELATO RIZOMÁTICO: **Mandinga - E era um colar...** Acerca deste relato, como dissemos no capítulo anterior, muito mais que uma forma de escrever, ele procura redimensionar a questão forma-estética como uma ética comprometida com a experiência vivida em campo.

Trata-se da *forma* tornar o campo presente, mesmo que congelado, aparentemente perdido pelo dito. O relato segue como intenção de performance, de performativar, de produzir efeitos em que lê, em produzir efeitos de mandinga, em ser um pouco capoeira ao ler. Por isso, a escrita processual, atitudinal, que vai *tecendo*, *alinhavando* a compreensão teórica como vivência de campo, um tentativa de situar o leitor a partir de dentro, a partir de um mote vivencial que traz a reboque as questões da teoria, as quais, por sinal, também são constructos a serem vivenciados.

Relato na tentativa poético-processual de abrir caminho ao dizer, procurando pôr em evidência um espanto inicial, uma tentativa de quebra com o

próprio cânone acadêmico a que está vinculada esta tese. Por outro lado, procuramos aproximar o leitor da trajetória deste pesquisador, procuramos emprestar o olhar, sentimentos, como se isso fosse possível, ver o método cartográfico acontecendo, gerando sentidos.

3.1 RELATO RIZOMÁTICO: MANDINGA - E ERA UM COLAR

“É que, nas formas iniciáticas, de transmissão do conhecimento, não se pergunta muito o porquê das coisas. Sempre foi assim, é assim, e pronto. Só aos mais graduados, portanto, aos mais velhos, cabe estabelecer gradativamente as conexões necessárias, mas sem jamais perder de vista que o importante é **a palavra no aqui-agora da existência**” (SODRÉ, 2002, p. 48, grifo nosso).

“Professor, falar Mandinga... é um negócio bem, bem... Como que eu posso dizer... não que seja sério, entendeu? Mas é uma coisa pra explicar. Porque a mandinga, ela vem do ser, é coisa própria, é uma coisa sua, num é uma coisa que ninguém vai lhe dar, nenhum mestre vai lhe dar mandinga, você vai adquirindo isso com o tempo, a mandinga você vai aprendendo na vivência, a mandinga, a malandragem, saber sobressair, como a gente falou, ter um ponto de saída para mim... Né, então, eu sou mandigueiro, vou ter minha visão, como eu falei ter meu ponto de saída. Mas, mandinga, professor, é uma coisa que o tempo lhe dá”. (LUCIANO, ENTREVISTA, 2015).

“Há alguns anos começamos a perceber cada vez com mais clareza que **a ocasião de um proferimento** tem enorme importância, e que as palavras utilizadas têm de ser até certo ponto ‘explicadas’ pelo ‘contexto’ em que devem estar ou em que foram realmente faladas numa troca linguística. Contudo, talvez ainda nos inclinemos demasiado pelas explicações em termos de ‘significado das palavras’” (AUSTIN, 1990. p. 89, grifo nosso).

E era Contramestre Corisco usando um colar... Corisco tem o costume de usar um colar. É um colar negro feito de sementes. Ele tem o hábito de durante o jogo retirar o colar e ficar balançando-o, como se estivesse deixando cair alguma coisa no chão da roda. Ele balança o colar como se fosse uma pausa, põe no pescoço e começa a jogar novamente. Ele nos disse que muitas pessoas, principalmente pessoas de fora da capoeira, veem aquele gesto como uma ‘mandinga’, uma ‘magia’, um ‘patuá’... Já chegaram a lhe perguntar o que é você joga no chão? Por que faz isso? Corisco nos

disse rindo que faz isso porque o colar fica suado durante a roda e ele, simplesmente, balança para jogar as gotas de suor no chão... Outra vez, contramestre Corisco nos disse que sempre perguntam se o capoeirista faz 'macumba', atrelando a ideia da capoeira a um preconceito com as religiões de matriz africanas no Brasil, olham ainda olhando com desconfiança para o capoeira porque a reboque desse preconceito vem a ideia de o capoeira tem em sua mandinga a prática ilícita do roubo, da bebida, um negro veaco, ladrão, associando "as práticas de magia presentes nas religiões de matriz africana à degenerada prática de roubar, considerando, portanto, a religiosidade negra um fator negativo." (CUCCO, 2014, p. 229). Mais uma vez sorrindo, ele nos disse que fala o seguinte: 'faz 'macumba' sim e vou botar teu nome na boca de um sapo'. Corisco brinca e ri, apropria-se do discurso do outro para ressignificar, Corisco não faria em termos práticos a tarefa de colocar o nome na boca do sapo, mas fez-se magia em jogar o preconceito do outro contra o próprio preconceituoso, a magia se fez... Todos rimos... Conta-se também uma história no universo da capoeira que há um certo capoeira no Brasil que sonhou com o falecido Mestre Bimba, o idealizador da capoeira Regional, este capoeira sonhou que Bimba dava-lhe uma corda de mestre e, a partir daí, ele se intitula mestre... mais risos... Outro episódio trata-se do falecido Mestre Decânio, um discípulo de Mestre Bimba, que, em entrevista, no filme: 'Mestre Bimba, Uma capoeira iluminada', relata que, após a morte de Bimba, teria visto um garoto saindo de lugar nenhum, garoto este jogando igualmente ao jogo de bimba, e, após a roda, o garoto sumiu, ninguém sabia quem era, de onde veio, para onde foi, e Decânio faz ar de riso ao contar o episódio.

Figura 12 – Contramestre Corisco usando colar



Fonte: Arquivo pessoal de Cordeiro (2015).

Ouvi todos esses relatos com a ideia bipolarizada entre verdade ou mentira: será que o colar estava somente suado ou Corisco já se aproveitava deste universo mítico e propositalmente, sabendo-se observado, instaura uma atmosfera de mística e magia? Será que Mestre Bimba verdadeiramente esteve em sonho com o capoeirista? Será que houve realmente um garoto na roda e jogava como Bimba? De fato, percebi com a vivência que não se tratava de uma relação estritamente de verdade ou mentira, de sim ou não. Eu precisava de outra ética para ver, eu precisava de uma ética de dentro, de uma mandinga... Segui pistas e passos, li textos, fiz movimentos, eu estava ainda muito fora... Estive em rodas, o pé me acertou e feriu meu olho que sangrou 'A navalha passou me cortando era quase um carinho/O meu sangue misturou-se ao pó e as pedras do caminho' (MESTRE TONI VARGAS, canção 'noite sem lua'). Eu vi com o corpo: era para ir, era para voltar, era para balançar, ficar quieto e, de repente, a perna voar, parecer calado e em repouso, mas contraído na tensão, a espera de saber revida-r... Vivenciei que todas essas produções eram atos de fala completos que performatizavam uma mandinga, uma intenção política e espiritual no jogo capoeira... Os atos de fala em cotejo instauravam uma ação mandingueira, são atos de fala mandigueiro, portanto.

*Mandinga, aqui entendida como ação de constituição do capoeira, uma auto-identificação do sujeito como capoeira, uma militância a favor da cosmogonia do capoeira. Na mandinga, as enunciações atualizam-se singular em cada ato, mas dotadas de um essencialismo estratégico compartilhado pelo grupo (RAJAGOPALAN, 2006), o qual quer ser reconhecido como capoeira. Tem-se uma auto-identificação (MUNIZ, 2009) que delimita um grupo **sendo** capoeira, atos ritualizados pela linguagem capoeira. Essa auto-identificação contrasta/disputa com a hegemônica hetero-identificação dessa mandinga. O outro de um lugar geralmente branco, elitista, cristão procura identificar – hetero-identificar – o capoeira e seu mundo como inferior universo da bruxaria.*

Estes atos de fala mandigueiros, como todos os atos de fala, estão para além de narrar, descrever, de constatar como foi, descrever situações místicas. De fato, eles são atos de mandinga, que instauram um ser capoeira, mandinga é fazer, é ação, é agir 'capoeira é tudo que a boca come' (MESTRE PASTINHA). "Eu acho assim, professor... Mandinga até como aquela música que diz assim 'mandinga minha, mandinga rara', num é? Porque a mandinga é uma coisa que vem de dentro, é como se fosse teu estilo, tu ginga, tu tá gingando, tu pode procurar jogar bonito, jogar bem,

se espelhando em outra pessoa, mas tu nunca vai gingar igual aquela pessoa, o estilo é teu, a mandinga é tua, ela vem lá de dentro, é aquilo quando tu te abaixa, quando tu brinca na roda, que tu pula prum lado, tu pula pro outro, dá aquela balançada de corpo, mandinga é aquilo, é aquela malemolência, tu vai lá balançar, tu vai ser diferente de todo mundo, então cada qual tem a sua [...] é como se ele [capoeirista] pudesse se esquivar de alguma coisa, de algum problema, ele vai usar a mandinga dele, porque a mandinga é toda aquela questão... sabedoria dele, poder se esquivar mesmo dos problemas dele, na vida, o cara tem que ser mandigueiro todo tempo, toda hora” (NORMAN, ENTREVISTA, 2015).

Pude perceber, então, que verdade ou mentira como lógicas abstratas, moralizantes e finalísticas (MESTRE CHITÃOZINHO, SOUSA, 2013) não dão conta desse universo, não fazem parte do jogo de sim ou não canônico que conhecemos. Temos, nesse jogo uma verdade e/ou mentira contextuais “Por esse caráter, na teoria da performatividade da linguagem, as conclusões sempre são provisórias, uma vez que tudo pode ser revisto. Não existe verdadeiro ou falso!” (MUNIZ, 2009, p. 266). Uma outra ordem lógica faz parte desse jogo; a exclusão ‘ou...ou’, a adição ‘e...e’ não dão conta das realidades criadas pelo ato mandigueiro. Portanto, a lógica clássica ocidental e racionalizante não faz sentido neste jogo. De fato, todos estes atos não estão mais para o verdadeiro ou falso, mas foram felizes (AUSTIN, 1962), foram eficazes em instaurar um dizer capoeira, são criadores de uma cosmogonia para além de ‘ou...ou’ - ‘e...e’.

A felicidade do ato prevê um compromisso com o ato mandigueiro “os atos de fala consistem exatamente nisso: em um contrato ou compromisso entre as partes de realizarem a ação que fica subjacente à fala [...] pelos atos de fala estarem baseado na performance e não na constatação, este têm um caráter ritualístico, de compromisso entre as partes” (MUNIZ, 2009, p. 266). Para quem não se compromete ou não se ritualiza estamos, no mínimo, no terreno da superstição, do charlatanismo, um território espiritual estranho, maléfico, criada a partir de uma hetero-identificação, baseada em preconceitos e ódio. Cogitamos, então, que, nesses atos, a mandinga é uma ação que está no terreno ético do capoeira, mandinga como síntese da verdade ou mentira nesse jogo... “Solte seu corpo, bate palma de terreiro, para mostrar que a capoeira é brinquedo mandigueiro. Relaxe amigo, solte toda sua energia, capoeira não tem regra, tem mandinga, tem magia” (MESTRE TONI VARGAS, canção ‘palma de terreiro’).

Portanto, a questão da falsidade e verdade esteve presente em vários momentos de nossa vadiagem. Vadiagem como espaço de viver a capoeira junto aos amigos e amigas camaradas, instaurando um tempo “o tempo no qual o capoeirista se envolve e é envolvido pela capoeira” (ALVES, 2013, p. 277).

É a partir desse mote de verdade e falsidade na linguagem que iniciamos o capítulo, problematizamos a questão ao tecer um breve histórico de que caminho teórico tomamos para falar em linguagem, como dotada de atos de fala. Trazemos também para o debate as questões das práticas culturais como jogos de linguagem, seu *dizer, mostrar, suas regras na linguagem*.

3.2 LINGUAGEM E FILOSOFIA: A (DES)CONFIANÇA NA LINGUAGEM E O SURGIMENTO DA FLO

Destacamos, inicialmente, que a questão da falsidade e verdade, ou melhor, o valor de verifuncionalidade na linguagem sempre esteve presente na apreciação dos estudos de filosofia, linguagem e das discussões no campo da ética e moral.

Para compor essa trajetória inicial acerca do caráter de confiabilidade da linguagem em representar o mundo das coisas elas mesmas, visitamos a antiga querela que procura perceber os limites da linguagem, enquanto instrumento, receptáculo, espelhamento da ordem lógica do mundo.

Esses debates, do ponto de vista de uma narrativa ocidentalista, têm construído, ao longo da *história*, inúmeras problematizações acerca da natureza da verdade-logos, a racionalidade, a constituição do ser, a edificação da *pólis*, atravessamentos que podem ser percebidos notadamente nas especulações pré-socráticas, socráticas, platônicas e aristotélicas (MORA, 2001).

Assim, surgem, como exemplo das discussões desse período, os embates acerca da linguagem em *devoir* empreitadas pelos pré-socráticos, da naturalização e convencionalismo da linguagem desenvolvidas por Platão em *Crátilos*, da lógica em Aristóteles e outras questões.

Estes debates acerca da linguagem também atravessaram a Idade Média e a Modernidade. Nesses períodos, grosso modo, discutia-se a linguagem como corolário da formação da urbanidade-civilidade, como ferramenta retórica, como aglutinadora da noção de identidade nacional e outras problemáticas.

Remonta ainda a esses períodos, a discussão entre as doutrinas empiristas e idealistas que postulavam confianças e desconfianças acerca da capacidade da linguagem em exprimir *verdadeira e necessariamente* o mundo das ideias e sentidos.

O debate atingiu seu auge com as especulações kantianas acerca do ser transcendente e sua capacidade de apreensão do mundo fenomênico. Kant constroi um profícuo debate crítico sobre os limites da razão e destrona a ideia de retorno/busca da instância última das coisas em um mundo noumenal. O que se conhece, de fato, é o mundo fenomênico. Essas especulações lançavam as bases dos posteriores debates acerca da capacidade de representação da linguagem em relação ao mundo fenomênico (PASCAL, 2008).

Esse debate em torno da linguagem dizia-se como a especulação em torno do caráter de verdade ou falsidade que a linguagem poderia suscitar ao representar o estado de coisas do/no mundo. Investigava-se o caráter verifuncional da linguagem, buscando uma espécie de depuração da linguagem para ser instrumento seguro de especulações filosóficas.

Essa problemática alcançou, no início do século XX, um alto teor especulativo, ganhando destaque no cenário dos estudos de filosofia, a ponto de se postular a centralidade destes estudos no arcabouço filosófico da época, dando forma ao que se chamou de Filosofia da Linguagem (MORA, 2001).

Desse modo, a Filosofia da Linguagem construía-se no horizonte do intenso debate entre as doutrinas analítico-lógico-positivas, estruturalistas e semióticas. Nessa conjugação, concorriam, embora com diferentes aportes, argumentadores como Frege, Russel, Carnap, Wittgenstein do primeiro período e outros, como representantes de uma filosofia da linguagem ideal (PICCARDI, 2010).

Em síntese, podemos afirmar que, rompendo com essa visão analítica, os filósofos Austin e Wittgenstein, este em sua segunda fase, são considerados os responsáveis por postular uma nova visão em Filosofia da Linguagem ou uma ruptura com o modelo analítico, ganhando adeptos e debatedores.

Para muitos teóricos, os filósofos teriam inclusive criado uma área específica de estudos, chamada de Filosofia Linguística ou Filosofia da Linguagem Ordinária – FLO (PICCARDI, 2010). Acerca dessa Filosofia da Linguagem Ordinária, podemos afirmar que

quando analisamos a linguagem nossa finalidade não é apenas analisar a linguagem enquanto tal, mas investigar o contexto social e cultural no qual é usada, as práticas sociais, os paradigmas e valores, a 'racionalidade', enfim, desta comunidade, elementos estes dos quais a linguagem é indissociável (FILHO, 1990, p. 10).

Salientamos, então, que a Linguística Aplicada, que empreitamos, considera Austin e Wittgenstein – do segundo período – e suas obras, principalmente as *How to do Things With Words* (1962) e *Investigações Filosóficas* (1953), respectivamente, como responsáveis por engendrar as bases de uma nova concepção de estudos em linguagem, uma filosofia da linguagem ordinária. Assim, podemos ainda acerca da FLO, afirmar que se trata de um

movimento filosófico que se desenvolveu na Inglaterra no período entre as guerras e que alcançou seu auge entre o final da década de 1940 e o início da década de 1960. Embora muitos pensem, hoje, que é algo do passado ou que suas pretensões não merecem mais crédito, não se pode negar que algumas de suas ideias chave, desenvolvidas por J.L. Austen e Ludwig Wittgenstein, pensadores centrais da FLO, continuam a ecoar em uma grande variedade de disciplinas, garantindo, dessa forma, uma produtiva vida futura para a FLO, ainda que metamorfoseada em outras e significativas formas (CHAPMAN; ROUTLEDGE, 2009, p. 21).

Os filósofos em cotejo, cada um a sua maneira, suplantaram a análise lógica e estrutural da linguagem pelo entendimento da linguagem enquanto ação ordinária, linguagem em vida, enquanto *pragma*, quadro teórico que se denominou como virada pragmática nos estudos da linguagem (ARMENGAUD, 2006; OLIVEIRA, 2001).

3.2.1 Wittgenstein pelo qual lutamos

O filósofo Ludwig Wittgenstein (1889-1951) é considerado por muitos na atualidade como um dos maiores influenciadores da Filosofia da Linguagem contemporânea. Apesar de poucas publicações, as suas obras *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921) e *Investigações Filosóficas* (1953) são considerados marcos no cenário da filosofia mundial. Ressalta-se que devido o caráter de ruptura de pensamento em uma obra em relação à outra, o filósofo é conhecido como Wittgenstein I e Wittgenstein II.

A partir destas duas obras, surgiu uma vasta rede de argumentadores e teses especulativas acerca da linguagem, a ponto de muitos teóricos afirmarem que estas obras representam um divisor no entendimento dos estudos de filosofia da linguagem.

Vale destacar também que o filósofo, nascido em Viena, teve sua vida acadêmica sedimentada em na universidade de Cambridge, local em que travou contato com as ideias dos grandes fundadores da lógica Russel e Frege. Nesta perspectiva, inicialmente nos anos 50 e 60 na Inglaterra, suas ideias eram vistas como mais um dos trabalhos que levantava respostas aos problemas propostos pelo cânone da filosofia analítica.

Nesta perspectiva, o primeiro Wittgenstein, corroborando com as ideias de Russel, Carnap e Reichenbach, propunha, em linhas gerais, a necessidade de uma depuração da linguagem, a qual posta em análise veritativa – avaliar a verdade e falsidade das proposições – poderia representar o mundo que existe *a priori* e, portanto, verdadeiro. Em última análise, dizemos com isso que os limites do pensamento seriam os próprios limites do dizível (PENCO, 2006). Ou como o próprio Wittgenstein argumenta ao se referir à obra *Tractatus lógico-philosophicus*,

Trata de problemas filosóficos e mostra, creio eu, que o questionar desses problemas repousa na má compreensão da lógica de nossa linguagem. Poder-se-ia apanhar todo o sentido do livro com estas palavras; **em geral, o que pode ser dito, o pode ser claramente, mas o que não pode se dito deve-se calar** (WITTGENSTEIN, 1968, p. 53, grifo nosso).

Como vemos, há necessariamente uma dupla possibilidade ao tratar da linguagem “Por meio da proposição a realidade deve ser fixada enquanto sim ou enquanto não” (WITTGENSTEIN, 1968, p. 73). O que é dizível deve ser dito com clareza (depuração), acerca do que não se é capaz de dizer com clareza – indizível, deve-se calar, ficar em silêncio, a linguagem tem limites. Os filósofos seriam pessoas *doentes* que padecem de um mal, “são pessoas que não compreendem que as questões de levantam e as respostas que procuram oferecer excedem os limites do que pode ser dito significativamente” (SCHMITZ, 2004, p. 47).

Portanto, a verdade seria materializada na linguagem depurada. No processo de comunicação homem-mundo, a linguagem seria um *instrumento* garantidor da isomorfia especular mundo e linguagem. Logo, para se conhecer a verdade é preciso conhecer a linguagem, a verdade que ela espelha, após ser retiradas as falsas proposições (SCHMITZ, 2004).

Corroborando com a questão, Costa (2014) argumenta que essa visão designativa, tradicionalista e descritivista de tratar a linguagem consolida-se como formação discursiva hegemônica do que seja a linguagem, arrefecendo o caráter

constituidor da linguagem, pondo em circulação uma ideia de linguagem enquanto tubo, canal, instrumento, ideologicamente inocente

No nosso cotidiano, é possível perceber a repercussão dessa concepção em determinadas expressões: “Você não conseguiu expressar muito bem suas ideias”; “Seja mais claro no que você quer dizer”. Ou seja, a linguagem é concebida como um canal (tubo) o qual transmitimos nossos pensamentos e sentimentos. Assim, a linguagem aqui é pensada como a expressão do pensamento ou temos o pensamento como o intermediário no ato da comunicação (COSTA, 2014, p. 23).

Ainda nesse debate acerca dos limites do dizível, cabe um breve comentário sobre a vida deste filósofo e posterior análise do como a vida ordinária também entrelaça-se com a próprio pensamento filosófico do autor.

Assim, vale destacar que a vida de Wittgenstein também tem sido alvo de especulações frente ao que julgam alguns de excentricidades: como declinar fortuna familiar, ter uma vida simples de professor universitário, avesso ao regime de ensino acadêmico, em que ministrava aulas “como sessões de meditação em voz alta pontuadas de longos silêncios” (SCHMITZ, 2004, p. 17); profissão que, em vários momentos, declinou para trabalhar como porteiro, auxiliar de laboratório e jardineiro. Desse modo,

Wittgenstein tornou-se um personagem sobre o qual se contam estranhas histórias e ao qual se atribuem comportamentos ou maneiras singulares. Ele fez às vezes papel de “sábio”, no sentido que os antigos davam a essa palavra, mas esse sábio continua tendo uma boa dose de extravagância (SCHMITZ, 2004, p. 16).

Essa descrição de parte da vida de Wittgenstein ganha relevância aqui, para além de mera ilustração biográfica uma vez que tais trechos de sua biografia jamais foram cogitados em seus trabalhos especulativos. Na verdade, pretendemos balizar que o filósofo acreditou levar as últimas consequências a ideia de silêncio acerca de certas proposições, no caso, as questões de ética, da vida prática ordinária.

esta parte silenciosa de seu trabalho encontra-se com que encenada por sua própria vida; uma vida que parecer ter sido animada pela vontade constante de escapar aos fingimentos e à impostura, a tudo que se assemelha a desonestidade tanto intelectual como moral” (SCHMITZ, 2004, p. 19).

Ou como o próprio Wittgenstein relata no prefácio do *Tractatus*

Eu queria escrever que meu trabalho consiste de duas partes, uma que está aqui apresentada, à qual é preciso acrescentar tudo aquilo que eu não escrevi. E é precisamente esta outra parte que é importante. De fato, meu livro traça os limites da ética, por assim dizer, a partir do interior [...] Enfim, penso que sobre tudo isso de que tanto falam hoje sem nada dizer, eu o repeti calando-me. (WITTGENSTEIN *apud* SCHMITZ, 2004, p. 19).

Silenciar, portanto, não significava que a esfera das ações práticas da relação com o outro – ética – não poderiam ser questionadas ou que não pudessem ser dignas de contestação e apreciação crítica. Caso pensássemos assim, cairíamos em um falseamento em que as ações da ética seriam intangíveis, fora da rede social. Como corrobora Schmitz (2004, p. 132)

Wittgenstein está muito longe de querer minimizar a importância das questões de ética; ele procura, ao contrário, protegê-las, por sim dizer, de serem 'postas em palavras', o que faria delas questões subalternas, pois nossos discursos [segundo o I Wittgenstein] só podem tratar significativamente aquilo que é contingente e, portanto, sem real importância.

Na verdade há uma corrente de teóricos que sustentam que Wittgenstein partiu de um enorme desafio que era encaixar em seu projeto ético uma análise lógica, como ele próprio dissera a Russel em carta: “é preciso ser antes um homem completo para depois ser um lógico” (PINTO, 2004, p. 86).

O calar do filósofo *mostra* que a ética não é uma ação do campo especulativo, mas uma ação do fazer-se, uma prática a ser vivenciada. Daí, o trabalho especulativo que Wittgenstein I realizava construía-se no horizonte de que nada poderia ser dito sobre a ética, apenas mostrado pelo não-dizer – silêncio; a ética estaria para ser vivenciada. Desse modo, as proposições éticas “não teriam lugar no âmbito da linguagem formal, pois elas tentam falar daquilo que não pode ser posto em palavras [...] não pode ser expresso em palavras, mas tão-somente mostrado” (MONTENEGRO, 2006, p. 129).

Delineava-se, assim, na filosofia de Wittgenstein I a notória e enigmática distinção em *dizer* e *mostrar*. Segundo boa parte dos comentadores do filósofo, esta distinção seria a pedra de toque das considerações especulativas do primeiro Wittgenstein. Não tendo tratado da questão de forma taxativa, Wittgenstein deixou muitas margens de especulação para o que seria esse *dizer* e *mostrar*.

Em linhas gerais, *dizer* seria a dimensão do fato mundano, o que isomorficamente pode ser dito na relação entre linguagem e mundo, o *dizer* é lógico, mas há outra dimensão que não pode ser dita na relação linguagem e mundo, esta dimensão é transcendental e está para uma experiência mística, ela apenas se mostra. A partir da tentativa crescente em dizer cada vez mais a verdade, usando a linguagem como escada, esbarramos em um limite do dizer e a experiência do fracasso nos toma por completo, pois não podemos dizer essas coisas que excedem o limite do dizível, o sujeito experimenta pela falta a presença de algo que está

mostrado, mas este está fora da lógica, fora da escada lógica que foi jogada fora (PINTO, 2004).

Foi esse campo fértil, obscuro e enigmático aberto pelo próprio Wittgenstein I que levou vários filósofos, mais notadamente os do Círculo de Viena, como o filósofo e matemático Frank P. Ramsey e o economista de Cambridge Piero Sraffa, a interpelarem o autor do *Tractatus* em busca de esclarecimentos sobre suas teses.

Essa atmosfera de embates levaria o filósofo a rever seus pensamentos, criticando-se a si próprio, rompendo radicalmente com as questões analíticas e depurativas da primeira obra, falando abertamente em ter cometido “muitos erros”. Diz-se em tom alegórico que o que não fora dito na primeira obra – a vida ordinária - instigou-o a tal ponto que o fez repensar todo o conjunto da obra.

Foi nesse cenário que Wittgenstein escreveu uma série de anotações e aforismos, os quais seriam compilados por discípulos, resultando na publicação póstuma da obra *Investigações Filosóficas* (1953) (OLIVEIRA, 2001; SCHMITZ, 2004). Esse segundo Wittgenstein postula, como temos visto, uma severa crítica a sua primeira obra, portanto, o filósofo rompe de forma radical com sua primeira tese acerca do caráter analítico e séptico da linguagem para fazer filosofia.

No famoso trecho abaixo, extraído do prefácio da segunda obra, Wittgenstein deixa clara essa mudança de paradigma em relação ao modo de abordar a linguagem

Há quatro anos, porém, tive oportunidade de reler meu primeiro livro (o *Tractatus Logico-philosophicus*) e de esclarecer meus pensamentos. De súbito, pareceu-me dever de publicar juntos aqueles velhos pensamentos e os novos, pois estes apenas poderiam ser verdadeiramente compreendidos por sua oposição ao meu velho modo de pensar, tendo-o como pano de fundo. Com efeito, desde que há dezesseis anos comecei novamente a me ocupar de filosofia, **tive de reconhecer os graves erros que publiquei naquele primeiro livro** (WITTGENSTEIN, 1979, p. 26, grifo nosso).

O autor postula agora a ideia de que, na verdade, a linguagem está na vida e, portanto, não se apresenta de forma verifuncional, apresenta-se em *jogos de linguagem* e não em uma essência estrutural lógica a partir da depuração da linguagem. Esses jogos são as diferentes práticas culturais que vivemos diariamente na vida prática, esses jogos são construídos em regras, regras que nos fazem saber jogar (OLIVEIRA, 2001).

No entanto, não podemos entender estas regras como formas aprisionadoras do jogo e seus jogadores, as regras não são um conjunto de

possibilidades em um sistema fechado, as regras existem sim e garantem o jogo acontecer quando as regras forem efetivadas – jogadas. Mas vale lembrar que estas regras não são previsíveis em todos os lances do jogo.

De fato, Wittgenstein lança as bases para a fundamentação de que as práticas sociais na linguagem são pragmáticas – imprevisíveis e condicionadas pelo uso e não apriorísticas e que, mesmo na imprevisibilidade, há algo que permanece, que é compartilhado sociointerativamente pelos sujeitos que reconhecem o jogo, mas não sabem a rigor seus limites, nem pensam sobre isso muitas vezes, vivem o jogo. Vejamos como argumenta Wittgenstein (1979, p. 40, grifos e acréscimos nossos)

E assim empregamos a palavra 'jogo'. Como o conceito de jogo está fechado? O que é ainda um jogo e o que não o é mais? Você pode indicar os limites? Não. Você pode *traçar* alguns: pois ainda não foi traçado nenhum. (Mas isto nunca o perturbou [**raramente teve uma postura tacitamente autorreflexiva**], quando você empregou a palavra 'jogo').

“Mas então o emprego da palavra não está regulamentado; o jogo que jogamos com ela não está regulamentado”. Ele não está inteiramente limitado por regras; mas também não há nenhuma regra no tênis que prescreva até que altura é permitido lançar a bola nem com quanta força [**somente ao jogar saberemos a força e altura** em cada lance]; mas o tênis é um jogo e também tem regras [...] Será que apenas a outrem não podemos dizer exatamente o que um jogo? – Mas isto não é ignorância. Não conhecemos os limites, porque nenhum está traçado.

É nesta perspectiva que, dentro da infinidade de jogos que jogamos na vida ordinária, alguns se assemelham a outros, uma espécie de *semelhança de família*

66. Considere, por exemplo, os processos que chamamos de 'jogos'. Refiro-me a jogos de tabuleiro, de cartas, de bola, torneios esportivos, etc. O que é comum a todos eles? Não diga nada: “algo deve ser comum a eles, senão não se chamariam 'jogos'”, – Mas veja se algo é comum a eles todos. – Pois, se você os contempla, não verá na verdade algo que fosse comum a todos, mas verá semelhanças, parentescos e até toda uma série deles. Como disse: Não pense, mas veja! [**aqui surge a ideia que ao se teorizar – pensar - não é mais o jogo, é outro jogo; é preciso ver apenas e estar jogando**] – Considere, por exemplo, os jogos de tabuleiro, com seus múltiplos parentescos. Agora passe para os jogos de cartas: aqui você encontra muitas correspondências com aqueles da primeira classe, mas muitos traços comuns desaparecem e outros surgem. Se passarmos agora ao jogos de bola, muita coisa comum se conserva, mas muitas coisas se perdem. “São todos recreativos?” Compare o xadrez com o jogo de amarelinha ou há em todos um ganhar e um perder, ou uma concorrência entre os jogadores? Pense nas paciências. Nos jogos de bola há um ganhar e um perder; mas se uma criança atira a bola na parede e apanha outra vez, este traço desapareceu (WITTGENSTEIN, 1979, p. 38-39, grifos e acréscimos nossos).

Vale destacar que o filósofo nega a tomada do jogo em si como um conceito apriorístico do que seja a essência da linguagem, uma vez que ele havia percebido

como erro na primeira obra a ideia de que haveria uma lógica apriorística anterior à linguagem como fator de julgamento entre verdade e falsidade (SCHMITZ, 2004).

Wittgenstein acrescenta que os jogos possuem regras, uma gramática e esta também não pode ser tomada a priori, as regras se dão na contingencialidade de cada jogar, o que não pode ser reduzido mais uma vez à esfera individualista da linguagem, as regras são socialmente constituídas,

54. Pensemos, pois, naqueles casos para os quais dizemos que um jogo é jogado segundo uma regra determinada.

A regra pode ser um auxílio no ensino do jogo. É comunicada àquele que aprende e sua aplicação é exercitada [**há uma interação comunicacional**]. Ou é uma ferramenta do próprio jogo. Ou: uma regra não encontra emprego nem no ensino nem no próprio jogo, nem está indicada em catálogo de regras [**o aprisionamento do significado transcendente é posto a prova**]. Aprende-se o jogo observando como os outros jogam. Mas dizemos que se joga segundo esta ou aquela regra, porque um observador [**o outro, a alteridade**] pode ler essas regras na práxis do jogo, como uma lei natural que as jogadas seguem. – Mas como o observador distingue, nesse caso, entre um erro de quem joga e uma jogada certa? Há para indício no comportamento dos jogadores. Pense no comportamento característico daquele que corrige um lapso. Seria possível reconhecer que alguém faça isso, mesmo que não compreendamos sua linguagem (WITTGENSTEIN, 1979, p. 34, grifos e acréscimos nossos).

Ou como corrobora Oliveira (2007, p. 41), ainda sobre a ideia de jogo

Deve-se entender também como 'jogo' a instância social em que se dão o nascimento dos sentidos e investimentos semânticos, práticos e libidinais do ser humano [...] Significa dizer que não apenas a cada um caberá uma parte do repertório linguístico disponível no mundo social, mas que o uso definitivo da linguagem não ocorre desligado das suas relações sociais.

Como exemplo, vejamos a prática cultural capoeira e uma das regras que constitui esse jogo de linguagem. Sabemos pelo próprio jogar, pelo processo em estar se construindo iniciático de ser capoeira que quem comanda a roda é o berimbau, como segue na canção de Mestre Toni Vargas “quem comanda o ritual é o toque indolente de bom berimbau” (MESTRE TONI VARGAS, canção *'Ritual'*) ou como mostra a canção “berimbau chamou você, berimbau tocou assim” (DOMÍNIO PÚBLICO). Ou mais ainda na fala do contramestre Corisco “olá... Berimbau tocou dá uma coceira, eu vim correndo, literalmente correndo lá de casa, vim pra praça quando o Sávio ligou que tava tendo roda... berimbau chamou é assim”.

Assim, quando a dupla que vai jogar agacha-se embaixo do berimbau, devem esperar o berimbau do mais antigo, graduado, geralmente o mestre, que porta o berimbau gunga (o mais grave dos três: viola, gunga e médio) curvar autorizando a entrada no jogo. Não se trata somente de uma regra de deferência ao

capoeira mais antigo, também o é, mas além disso, trata-se de uma regra de dentro, uma benção do berimbau, uma ação de proteção e amor por parte do berimbau e de respeito e humildade, compromisso com a regra da parte da dupla.

Já presenciei várias vezes em rodas que pessoas não iniciadas, abaixam-se e entram no jogo sem esperar a permissão do berimbau. Percebo que o contramestre fica indiferente e até ri. A rigor, o de fora desconhece a regra e sua dimensão protetora. Para aquele de fora, não há problema, o berimbau é só um instrumento de toque. A regra se configura diferente para cada um que vê, ela já estava lá como regra antes do jogo, mas ela só vai atingir a dimensão protetora dependendo de quem vive a regra, a regra é socialmente compartilhada a partir de dentro.

Figura 13 – Capoeiras agachados junto ao berimbau



Fonte: Arquivo pessoal de Cordeiro (2015).

Desse modo, regra para o filósofo não é compreendida como algo limitador ou que esgota as possibilidades, mas como indicador de direção que vai sendo (re)configurada e (re)significada dentro do *jogo de linguagem* (COSTA, 2014).

Assim, em última análise, não há nada de errado ou menos *científico*, rigoroso em tomar este campo da linguagem ordinária como palco de debate e intervenção. Pelo contrário, afastando-se da idealização de uma linguagem autossuficiente e extracorpórea, procuramos nos enredar na compreensão wittgensteiniana de linguagem, produzindo investigação na contramão de uma filosofia da linguagem ideal, como adverte Rajagopalan (2010, p. 23)

Na contramão dos apologistas da linguagem ideal, Wittgenstein (1953) argumentou em seu *Philosophical Investigations* que a linguagem ordinária estava perfeitamente em ordem e que os quebra cabeças que os filósofos profissionais e linguistas encontravam e procuravam resolver eram de fato o resultado de um entendimento inadequado das sutilezas da linguagem ordinária, da linguagem de todo o dia.

Vale destacar que, ao tomar parte nesse amplo campo de debates sobre a legitimidade da filosofia da linguagem ordinária, procuramos romper com a herança socrática de idealização pela essência, quadro teórico que resultou na herança epistêmica de desconfiança nas *palavras*, sendo elas imitações de segunda ordem da essência suprassensível do mundo. Portanto, apelar para o que não está na interação concreta, na interação pragmática é apelar para a espiritualização do significado, apelar para o que não está lá.

3.2.2 Austin pelo qual lutamos

Iniciamos essa seção, trazendo para o debate um dos mais importantes filósofos na formação da Filosofia da Linguagem Ordinária (FLO). Falamos no filósofo J. L. Austin (1911-1960), o qual, a partir de suas aulas e conferências na universidade de Oxford, pôs em circulação profundas mudanças quanto à forma analítica de se pensar linguagem e filosofia.

Inicialmente, devemos nos lembrar da enorme abrangência das ideias de Austin postuladas em uma de suas mais discutidas obras *How to do things with words* (1962). Essa obra traz como ponto fulcral o conceito de atos de fala, conceito este que “está entre os mais fecundos dos últimos tempos, não só na área de linguística, mas também nas áreas conexas das mais variadas” (RAJAGOPALAN, 2010, p. 244).

Dizemos, então, que a centralidade da tese de Austin é de que, ao falar uma língua, realizamos uma série de atos, considerados atos de fala. Estes atos de fala foram inicialmente agrupados pelo autor em constatativos e performativos.

Constatativos seriam os atos relacionados a um estado de coisas, teriam um caráter verifuncional – falso ou verdadeiro, por exemplo, uma descrição: *algo está acontecendo*. Os performativos não teriam esse caráter veritativo, acerca deles nada poderiam ser dito de falso ou verdadeiro, por exemplo, uma promessa como *eu prometo algo*.

Portanto, os performativos realizariam ações e gerariam estados de coisas, acerca deles o que poderia ser dito é ‘conseguiram ou não gerar o estado de coisas’, ou melhor, foram ou não “felizes” na geração desse estado de coisas, felicidade esta que depende de uma série de fatores comunicacionais, situacionais entre os falantes, como a autoridade de quem diz, a intenção e outras questões (GONÇALVES, 2010).

Em última análise, Austin defende a tese de que determinados atos de fala – performativos – são, na verdade, ações na linguagem. Proposições como ‘eu aceito’ ou ‘eu prometo’, no contexto de um casamento, não descrevem um estado de coisas. De fato, quando digo ‘eu aceito’ em um casamento, estou agindo pela/na linguagem, estou casando quando digo eu aceito, estou prometendo ao dizer “eu prometo”.

Para que esses atos sejam plenamente eficazes-felizes, não basta dizer ‘eu aceito’ ou ‘eu vos declaro marido e mulher’. Essas enunciações devem ser proferidas por alguém que, ao dizer ‘eu aceito’ ou ‘eu vos declaro’, possa dizer com autoridade, com um lugar de poder apto a dizer. O ato deve ser dito em determinadas situações adequadas e as outras pessoas envolvidas no ‘casamento’, por exemplo, devem entender, compartilhar de todas essas circunstâncias (SANTOS, 2010), como corrobora Costa (2010, p. 30)

é preciso que os proferimentos sejam ditos pelas pessoas apropriadas, sob circunstâncias adequadas, e que as outras pessoas envolvidas também estejam cientes das regras daquele ato e que essas façam algumas outras ações, seja proferindo outras palavras em retribuição, seja um esforço mental. Pensemos no casamento: Não é possível casar sem que o noivo ou a noiva esteja presente, sem que tenha um pastor, padre, sacerdote ou outra pessoa apropriada, etc.

Com o avançar da radicalização desse pensamento, Austin concluiu que todos os atos de fala são performativos. Eles são ações que, ao serem proferidos, por mais que pareçam apenas constar-informar algo, instauram ações no mundo, influenciam o outro a agir. Rejeita-se, portanto, a separação entre descrever e agir. Em síntese, dizer é agir sobre si mesmo e sobre o outro (GONÇALVES, 2010).

Para Austin, essa ação na linguagem ocorre segundo a simultaneidade-interrelação de três dimensões dos atos de falas: os atos locucionários, ilocucionários e perlocucionários. Vejamos como Gonçalves (2010, p. 310) sintetiza o entendimento destes atos

podemos realizar, nas trocas verbais, três atos simultaneamente, ao que o autor rotula de ato locutório, ilocutório e perlocutório. No ato locutório, o

dizer está apoiado simplesmente em um sentido e em referente organizado conforme a gramática da língua. No ilocutório, o dizer revela a intenção de quem fala (um pedido, um comando etc), o que geraria a força ilocucional do enunciado. Já no ato perlocutório, o dizer produz um determinado efeito para quem se dirige esse ato de linguagem (a persuasão, por exemplo).

Para Austin, o ato locucionário equivaleria a aproximadamente proferir uma certa frase com um certo sentido e referência, o que também equivale aproximadamente ao “significado” no sentido tradicional. Segundo Austin, durante muito tempo – acrescento: ainda nos dias atuais – a gramática preocupou-se demasiadamente com a dimensão locucionária da linguagem, o que Austin chama de teoria do significado em termos de sentido e referência.

Em outras palavras, a gramática tradicional esforçou-se em construir a ideia de que ao dizer algo, ou seja, ao realizar uma locução, um significado estável na língua seria *ativado* nesse proferimento.

Austin esforça-se por deslocar a questão do significado para outro patamar em que o significado não se dá mais em termos de verdadeiro ou falso. Para Austin, é melhor falar em uma conjugação de fatores que corroboram para a felicidade ou infelicidade das forças ilocucionárias: promessa, ordem, ameaça etc.

Austin afirma ainda tacitamente que qualquer ato dessa natureza locucionário é ao mesmo tempo um ato ilocucionário “Podemos dizer que realizar um ato locucionário é, em geral, *eo ipso*, realizar um ato *ilocucionário*, como me proponho a denominá-lo” (AUSTIN, 1990, p. 88).

A divisão entre locucionário e ilocucionário, como argumenta o autor, trata-se de uma mera abstração “Além de tudo, em geral, o ato locucionário, como o ato ilocucionário, é apenas uma abstração: todo ato lingüístico genuíno é ambas as coisas de uma só vez.” (AUSTIN, 1990, p. 120). Essa afirmação aparentemente simples de Austin deixa entrever seu entendimento da linguagem como campo do complexo, do múltiplo.

Nessa medida, a locução ocorre em uma i-locução, deixando em aberto a possibilidade de que haja uma ruptura entre o dito e seu efeito. Para muitos teóricos, com esta ponderação, Austin já estaria lançando as primeiras noções da contrariedade, falta e diferença como origens do dizer, uma abertura para os posteriores debates desconstrucionistas de Derrida.

Com isso, acreditamos que Austin afasta-se da ideia de sujeito *mônoda psíquica*, o filósofo de Oxford pensa muito mais essa ruptura na dimensão social da

linguagem, ela não advém da fonte de um psicologismo, uma atitude singular, introspectiva mentalista, a ilocução também é social, comunicacional, a 'significação' ocorreria na concretude de uso da locução, como argumenta o autor

Quando realizamos um ato locucionário, utilizamos a fala. Mas de que maneira a estamos usando precisamente nesta ocasião? Porque há inúmeras funções ou maneiras de utilizarmos a fala, e faz uma grande diferença para o nosso ato em certo sentido [...] a maneira e o *sentido* em que estávamos usando. Faz uma grande diferença saber se estávamos advertindo ou simplesmente sugerindo, ou, na realidade, ordenando; se estávamos estritamente prometendo ou apenas anunciando uma vaga intenção, e assim por diante (AUSTIN, 1990, p. 88).

Este quadro delinea uma importante mudança no entendimento da linguagem. Austin lança as bases para um radical aporte pragmático frente às questões de linguagem, outro paradigma para além da essencialização e naturalização do significado. Este outro paradigma defendido por Austin está para além da *realização de um ato de dizer algo*, para além da mera atualização do significado. De fato, devemos ter em mente a ideia do paradigma da *realização de um ato ao dizer algo*: sua força ilocucionária; este ato acontece no uso concreto em que se pode cogitar a sugestão, a ordem, a promessa, uma vaga intenção e tantas outras.

Somada a estas duas dimensões, surge a dimensão perlocucionária da linguagem, a qual também se dá no terreno do complexo em um ato de fala total: locução, ilocução e perlocução atuantes simultaneamente no dizer. A partir de então, Austin esforça-se bastante em distinguir atos ilocucionários e perlocucionários, pois ambos estariam intimamente ligados a efeitos construídos na linguagem.

A dimensão perlocucionária, a grosso modo, seria o efeito que o ato ilocucionário causa no interlocutor e a dimensão ilocucionária seria o espaço da convencionalidade social em que se percebe uma força ilocucional: um pedido, uma ameaça, uma ordem etc. O efeito de um ilocucionário seria equivalente à compreensão do significado e da força do proferimento, ou melhor, o ato de fala demanda efeitos e respostas ou consequências (SANTOS, 2007).

A dimensão perlocucionária, por sua vez, seria muito mais uma apreensão, uma dimensão responsiva (BAKHTIN, 2006), um *uptake* (OTTONI, 1998) que o falante assume como resposta a força da ilocução. A dimensão perlocucionária instaura, portanto, um movimento de *desejo*, um querer influenciar o outro a agir desta ou daquela forma, dizemos para influenciar o curso dos eventos, dizemos para criar o mundo na linguagem.

Em síntese, Austin (1990, p. 92) buscou distinguir os atos ilocucionário e perlocucionário a partir da ideia de que os primeiros são os efeitos convencionais “Devemos notar que o ato ilocucionário é um ato convencional: um ato realizado em conformidade como uma convenção”; enquanto os segundos são a produção real de efeitos subsequentes “sobre os sentimentos, pensamentos ou ações do interlocutor, do locutor e de outras pessoas, com o objetivo ou consequência de produzir mudanças no curso normal dos eventos” (SANTOS, 2007, p. 50).

Mas essa relação de influenciar e ser influenciado não é tão unidirecional como poderia parecer, não se trata de uma relação causa-efeito em que um sujeito ao dizer algo afeta o outro. De fato, o outro também constitui o dizer do interlocutor na medida em que o outro também participa, negocia essa apreensão.

Austin, nesse sentido, também deixa margem para o debate de auto e hetero-identificação que dizem respeito às formas como os sujeitos são constituídos na linguagem a partir, respectivamente, do dizer de si sobre si e do dizer do outro sobre si.

Como exemplo dessa auto e hetero-identificação, tomemos o debate de Muniz (2009) que, ao discutir políticas afirmativas e identificação como negro e negra no Brasil, a autora discorre que a identificação de um negro ‘você é negro’, não se trata de uma constatação de uma identidade natural, mas falamos em atos de fala,

estamos realizando um ato de identificação e rendição da pessoa àquele condição na qual a enquadrados. Não são constatações porque além do fato das pessoas terem a condição a possibilidade de refutar essa identificação a qualquer momento, dizer “Eu sou negro (a)” ou “Você é negro (a)” é uma expressão de um desejo; é uma intencionalidade; e essa é sempre politicamente provocada (MUNIZ, 2009, p. 269).

Essa discussão abre o debate para a radicalidade da dimensão performativa da linguagem em que o sujeito é deslocado da autoria soberana de seu discurso para uma co-autoria de seu dizer. A intenção do dizer e do apreender não são garantidas a priori, mas vivenciadas em cada dizer.

Essa tese do deslocamento do sujeito abre espaço para a desconstrução derridiana da intencionalidade, destrona-se a possibilidade da intenção plena ser garantida ao se realizar um ato de fala, uma vez que se questiona a presença plenamente consciente dos locutores e receptores envolvidos na ação (SANTOS, 2007).

No entanto, esse não ser senhor de seu discurso não pode ser confundido com uma ideia de des-politização do sujeito e dos atos de fala, sobretudo da dimensão performática deles. Na verdade, ao dizer e, portanto ao agir estamos politicamente nos engajando, nos comprometendo como nosso dizer, somos responsáveis pelo dizer justamente nessa medida de que ele faz parte de uma cadeia de significação sociohistoricamente constituída, a qual é tomada ao se dizer.

Vejamos os casos de atos de fala violentos, assim como o dizer é um fazer, então, as injúrias, insultos são ações na linguagem que ferem o outro, causam dano e, muito mais que isso, pela dimensão performativa da linguagem intencionam imputar ao outro um lugar de dor e sofrimento, um lugar vulnerável em que não se quer estar, perde-se seu contexto, retiram seu chão. São formas na linguagem como racismo, homofobias, machismo e tantas outras formas de violência na linguagem que passam a ser lugares de constituição de identidades (BUTLER, 1997; SILVA; ALENCAR, 2013).

Desse modo, vemos como são proíficas as considerações de Austin e como em diferentes escopos do saber suas teses podem ser discutidas. No entanto, cabe aqui frisar que parte da tradição linguística atualmente tem tomado as reflexões de Austin a partir da interpretação de seu discípulo John Searle, sobretudo na obra *Speech Acts* (1981).

O fato é que a visão posta em circulação por Searle tem sido discutida como uma *acomodação* da radicalidade da visão pragmática de Austin. Teria havido uma adequação da teoria a necessidade de um *establishment* linguístico de sistematização e mecanização da linguagem, redimensionando os atos de fala a uma condição taxonômica apriorística e pacífica.

Muitos teóricos apregoam que uma das razões do considerado sucesso de Searle como interprete de Austin deve-se ao fato de que o discípulo teria finalizado, complementado os pensamentos inconclusos e pouco sistemáticos de seu mentor. Destaca-se que o caráter de humor e coloquialidade dos escritos de Austin foram por muito tempo vistos como falhas na apreensão científica do filósofo. As boas iniciativas de Austin precisavam de um refinamento científico, precisavam ser depurados a luz de uma teoria, a rigor, linguística, a de Searle, no caso (SANTOS, 2007).

Apesar de ser reconhecido pela originalidade de sua concepção de linguagem, a produção de Austin é acusada, segundo o *mainstream* linguístico, de

incompletude, imprecisão, complexidade excessiva, incoerência e ainda por estabelecer categorias de difícil definição e deixar grande parte de seus questionamentos sem resposta.

Nessa medida, diz-se que Searle teria fechado essas lacunas, ou mais ainda, Searle teria reinterpretado Austin, colocando “suas ideias na velha trilha da tradicional filosofia analítica. Nesse processo, muitos dos elementos subversivos do pensamento de Austin foram ou subvalorizados ou ignorados” (CHAPMAN; ROUTLEDGE, 2009, p. 28).

Vários estudiosos têm apontado que essa interpretação de Searle desencadeou um retrocesso da teoria de Austin a uma tendência estruturalista, além de dotá-la de uma postura de neutralização das questões políticas na linguagem, como corrobora Alencar (2009, p. 178, acréscimo nosso)

Searle idealiza os atos de fala, buscando sempre os casos paradigmáticos e inteiramente neutros [**neutralizando as questões políticas**], os sentidos estáveis [...]. Desse modo, ele legitima a decisão metodológica saussuriana da língua como um sistema de regras, abstraído da linguagem totalizante (da realidade histórica e social) que produz tal sistema de regras, e manifesta sua aprovação à decisão saussuriana, fruto da abstração e do distanciamento da linguagem ordinária real, para conceber a linguística como ciência da língua, por meio da célebre dicotomia *langue/parole*, pela localização do estudo do ato de fala no plano da *langue*.

Na contramão dessa apreensão searliana, as ideias de Austin atualmente são vistas como influenciadoras de vários ramos de estudo, desde a desconstrução em Jacques Derrida, os estudos em economia, além das proposições de Judith Butler acerca de questões de gênero, violência e linguagem. Para Butler (1997), ser homem ou mulher trata-se de uma constatação, uma dimensão constativa, ser homem ou mulher é um fazer-se; é um desejo de influenciar o outro a ser (um performativo).

Nesta perspectiva, o Austin que cogitamos é partícipe na construção da radicalidade das ideias da FLO. Dizemos que os atos de fala desenvolvidos pelo filósofo de Oxford somam-se a noção de jogos de linguagem, reverberando em uma verdadeira reviravolta nos estudos da linguística, erigindo as bases de uma pragmática para além da posição insular, apendicular relegada pela tradição semântica e sintática.

Os estudos em Pragmática, segundo essa reviravolta, são estudos desses jogos de linguagem, construídos em atos de fala completos não idealizados. A pragmática volta-se para a vida, para a cultura como forma de

problematizar a linguagem e fazer intervenções, proposições relevantes para os sujeitos que efetivamente vivem (n)essa linguagem. Portanto, temos falado em uma pragmática cultural.

3.3 DA LINGUÍSTICA APLICADA À (NOVA) PRAGMÁTICA FILOSÓFICA E CULTURAL

Tendo em vista as considerações até aqui propostas, podemos afirmar que os estudos de linguagem na contemporaneidade têm se debruçado sobre diferentes matizes, perspectivas, um vasto campo em que as fronteiras entre Ciências Sociais, Filosofia, História, Linguística, Geografia, Antropologia e Linguística Aplicada (L.A.) e outros saberes estão cada vez mais pautadas no horizonte da hibridação.

Nesse amplo campo de saberes da L.A., encontram-se os estudos que versam sobre a linguagem, propondo redimensioná-la para além de uma limitação instrumental/especular, imanente, propondo redimensioná-la para além de um aporte puramente comunicacional do que há no mundo. Portanto, esforçamo-nos por uma compreensão de linguagem, como pensam Alencar e Ferreira (2013, p. 272),

(a) para além de uma linguística imanente, que configura a língua como um sistema auto-suficiente, independente e sob velhas regras dicotômicas, e (b) para além de uma linguística externalista, que acomoda na periferia tais aspectos [culturais, históricos e sociais] considerando-os complementares a uma ciência da linguagem propriamente dita.

Nesta perspectiva, podemos entender que o campo de atuação/abordagem da Linguística Aplicada encontra-se pautado na perspectiva não de uma disciplina, mas tomando-a como um campo de estudos, uma rede de saberes em que a *mestiçagem*, a *indisciplina*, a *transgressão* desafiam o espaço da aprendizagem em seu valor rigoroso, canônico de ciência, propondo um espaço de *desaprendizagem*, no qual teoria e prática são as faces intercambiantes de um projeto ético, manancial de práticas/teorias que desembocam em uma Linguística Aplicada Crítica (ALENCAR, 2005; FABRÍCIO, 2006; FERREIRA, 2007; LOPES, 2006; PENNYCOOK, 2006; RAJAGOPALAN, 2003).

Tendo em mente a ideia de jogos de linguagem como práticas culturais (ALENCAR, 2008), há de se entender as implicações deste ponto de vista, o que nos leva a pensar a pesquisa acadêmica como também um jogo, uma forma de viver, estamos inevitavelmente lidando com o jogo acadêmico, eivado de regras e saberes.

Esse jogo academia e suas múltiplas formas devem ser pensados como espaço da teoria e da vida; mais radicalmente, deve-se procurar não bipolarizar a questão como se houvesse teoria de um lado e vida do outro, ou como se houvesse uma linha divisória entre o saber pelo saber e a política em vida.

Quanto a essa bipolarização, é preciso cuidado para não dimensionar a teoria como espaço necessariamente atrelado a um elitismo acadêmico, como frisa Bhabha (2013, p. 47, acréscimo nosso)

Existe uma pressuposição prejudicial e autodestrutiva de que a teoria é necessariamente **[não pode ser de outro jeito]** a linguagem de elite dos que são privilegiados social e culturalmente. Diz-se que o lugar crítico acadêmico é inevitavelmente dentro dos arquivos eurocêntricos de um ocidente imperialista e neocolonial. Os domínios olímpicos de que é erroneamente isolados das exigências e tragédias históricas dos condenados da terra.

De fato, como ainda prevê Bhabha (2013), esse espaço de elitismo está sim presente na academia, no entanto, ao tomar esse espaço como total, negamos seu caráter hegemônico – sedução da ‘parte’ que discursa como ‘total’ – e, em contrapartida, apagamos cruelmente outras formas plurais que procuram romper com esse caráter hegemônico-sedutor. De fato, existem sim outras esferas desse saber academia que, através de uma postura crítica, investem em uma meta-teorização, investem em um olhar sobre si mesmo de crítica, partindo do pressuposto basilar que estamos todos comprometidos, mas comprometidos com diferentes causas, eis a grande questão.

Em termos macroestruturais, como vimos discutindo em Boaventura Santos (2009), Grosfoguel (2010), Meneses (2008), Milton Santos (1994, 1998 e 2010), Quijano (2000) e outros, essa hegemonia sustenta claramente que exista uma única forma de narrar o mundo – a História – e em uma única forma como podemos conhecer esse mundo – a epistemologia da ciência. Bhabha (2013, p. 48-49) não confirma esse enredamento macroestrutural como o próprio autor comenta

Estou convencido de que, na linguagem da economia política, é legítimo representar as relações de exploração e dominação na divisão discursiva entre Primeiro e Terceiro mundo, entre Norte e Sul. [...] Estou ainda convencido de que essa dominação econômica e política tem uma profunda influência hegemônica sobre as ordens de informação do mundo ocidental, sua mídia popular e suas instituições e acadêmicos especializados, até aí nenhuma dúvida.

Em síntese, Bhabha (2013) pondera a existência de novas outras linguagens de crítica teórica como semiótica, pós-estruturalismo, desconstrucionismo e as demais, no entanto, a pergunta é até que ponto essas contra-teorias

simplesmente refletem aquelas divisões geopolíticas e suas esferas de influência. Serão os interesses da teoria ocidental necessariamente coniventes com o papel hegemônico do Ocidente como bloco de poder? Não passará a linguagem da teoria de mais uma estratégia da elite ocidental culturalmente privilegiada para produzir um discurso do Outro que reforça sua própria equação conhecimento-poder? (BHABHA, 2013, p. 49).

Essa discussão repercute na dimensão da composição de nosso papel como linguística aplicado, como intelectual que se engaja uma vez que são cada vez mais multifacetados os agenciamentos do sujeito, como se auto-identificar como intelectual “orgânico” e comprometido “uma vez que o hibridismo cultural e histórico do mundo pós-colonial é tomado como lugar paradigmático de partida” (BHABHA, 2013, p. 50).

Nesse debate, a linguística aplicada não pode aqui ser hiperdimensionada, empoderada como ‘iluminadora’, acima do discurso, portanto, acima do social e histórico, aliás, nenhum fazer acadêmico por mais comprometido que se autodenomine pode se alçar como fora da linguagem.

Bhabha discute esse fazer acadêmico justamente na *dimensão intervalar, no entre meio*, entre um ser híbrido entre ativista e intelectual. Portanto, este fazer-saber rompe consigo mesmo e toma para si a tarefa de pensar em crítica. O panfleto e o artigo não são do campo de oposições bipolares; trazendo para meu trabalho: a defesa incontestada da capoeira e da afirmação da negritude em Camocim, meu braço segurando o berimbau, minhas idas a prefeitura da cidade para conseguir patrocínio, minhas falas e palestras no IFCE onde trabalho, minhas disputas por espaço de visibilidade na cidade, meu cansaço, derrotas, sucessos, brigas que experimento em grupo, minha tese e incursões acadêmicas não são campos bipolares “Eles existem lado a lado – um tornado o outro possível – como a frente e o verso de uma folha de papel” (BHABHA, 2013, p. 51).

Nesse sentido, a dimensão de linguagem em que apostamos é um agir, é uma ação sobre nós mesmos, sobre o Outro, sobre o mundo. Falamos na noção performativa de linguagem (AUSTIN, 1990) como orientação basilar a partir da qual construímos nosso arcabouço teórico.

Vários trabalhos têm enfrentado esse desafio e, em diferentes maneiras, mesmo que de forma não tão explícitas em suas escritas, em seu dizer, estes trabalhos realizam ao dizer mudanças significativas na esfera micropolítica da vida de várias comunidades e pessoas. Esses trabalhos, portanto, insurgem-se para

questionar os limites do trabalho acadêmico, os limites e formas da escrita e, sobretudo a relevância e validade de nossas pesquisas, são diferentes trabalhos que com diferentes abordagens propõem essas questões. Como exemplo, lembremos de parte significativa dos trabalhos desenvolvidos no Programa de Pós-graduação em Linguística Aplicada da UECE e muitos outros departamentos espalhados pelo país, que aportam um esforço hercúleo de pesquisadores e pesquisadoras em discutir e propor junto a pessoas mudanças sociais.

Portanto, realizar este trabalho em L.A. também é agrupar-se na esteira desse lugar *intervalar*, é experimentar ser da academia e não ser. É ser visto como academia e não ser, como camarada e como não-camarada, é agenciar-se em um lugar que já é e não é mais. É ser de dentro: “sou capoeira Oh eu sei que sou, eu vim aqui foi para jogar”; é ser de fora, ao mesmo tempo, quando meu apelido no grupo me chama para fora: Professor.

E era um domingo, eu lembro, pela manhã, fomos à praia das Barreiras em Camocim, minha esposa, eu e Sávio, um dos camaradas do grupo. Íamos treinar uns saltos e, por esses dias, eu havia sonhado que sabia realizar um movimento chamado ‘macaquinho’, que é um movimento de projeção em que se agacha, jogam-se as mãos para trás, e se lança para trás, caindo em pé, uma espécie de cambalhota, um movimento que acho muito bonito, plástico e que também pode ser de esquiva, saindo do raio de ação do companheiro, ou também de ataque, pois, na projeção, se o companheiro se aproxima pode levar um pé bem no rosto.

Passamos lá a manhã inteira, tirei fotos, almoçamos na praia, levei umas quedas do Sávio, que fez questão de me ‘rasterar’ no mar, cair na areia. Havia uma pedras escondidas pela maré ... A maré cheia esconde pedras agudas e cortantes... É preciso ter visto a maré baixa, ter estado lá junto ao mar para ver onde as pedras estão, vê-las reluzir ao sol, contemplar como são cortantes, como podem ferir, magoar... Sávio já tinha estado em diversas marés, desde criança costuma nadar nas Barreiras. Contou-me certa vez que caça peixes até de arpão naquelas pedras, prendendo o fôlego, mergulhado debaixo de grandes pedras... Mesmo sob os avisos de Sávio e do mapa básico que me deu onde há pedras e não há, caí em uma, rasquei um pouco o joelho.. ah o mar...

Figura 14 – Queda aplicada por Capitão em Professor



Fonte: Arquivo pessoal de Cordeiro (2015).

Sobre os ‘macaquinhos’, treinei bastante até que parei, cansei, não tinha jeito, eu tinha – tenho- medo de me jogar, virar para trás sem saber direito como o corpo vai chegar lá, é um desafio de militante que tenho ainda de vencer, é preciso confiar no corpo, é preciso conhecer que a areia é chão, o chão também é um lugar... Mas não fui muito bem, voltamos ao final da tarde, caminhando pela orla eu dotado de um sentimento de frustração, de desânimo, o sentimento misturou-se a própria escrita, eu andava escrevendo pouco, trabalhando muito, metido em burocracias, como coordenador do Departamento de Ensino no IFCE, muitas aulas, poucos treinos, pouco campo. Caminhávamos de volta, vadiando, ora conversando, ora em silêncio. Não lembro qual o assunto se engendrou, eu estava falando do grupo, de uma questão de intriga no grupo, acho... E disse qualquer coisa assim ‘... do meu lugar de fora’. Imediatamente Sávio interpelou ‘olá, professor, o senhor é de dentro, o senhor é do grupo, já sabe até nem fazer macaquinho e riu’. Fiquei bobo no momento, voltei para casa e escrevi um lembrete acerca do ocorrido no diário de campo. Hoje, revendo a situação, com certa distância, acho que o ato de fala de Sávio não repercutiu tão forte em mim naquele exato momento da enunciação, ele repercutiu tempos depois quando reli a nota, a duração do contexto foi expandida. Percebi depois que Sávio, como talvez outros do grupo, já me aceitava por dentro, de dentro eu sou aluno, um aluno que é professor, um aluno professor. Sávio com

seu ato de fala afetava-me, constituía-me, punha em circulação uma performance, eu não sabia fazer o movimento, justamente porque somente quem não sabe fazer algo é quem tenta fazer algo, quem não pratica capoeira nunca poderá dizer eu não sei fazer esse movimento. Saber fazer nesse jogo de linguagem é tentar fazer, é um experimento.. Eu sabia não fazer.. Eu estava como os outros iniciantes do grupo, sabendo fazer mais ou menos ou nem fazer direito, mas um fazer em processo, sendo de dentro. Sávio dizia-me que ser de dentro não é algo finito no infinitivo (ser), é gerúndio, é um processo (sendo). Acalme-se camarada, não há uma borda fixa entre aqui dentro e lá fora, a borda é como a maré e as pedras ajustam seus limites em flutuação, a maré esconde pedras agudas. O sonho me disse em metáfora que eu iria aprender, não foi naquele dia que aprendi... Somente depois é que percebi pelo olhar do Outro que a identidade que eu reivindicava para mim, como negro militante e intelectual, não um intelectual negro, mas um negro intelectual (SANTOS, 2008), um capoeira professor era de certo modo já percebida pelos colegas camaradas. Eu expunha de forma estratégica meu ethos acadêmico como ativo, pró-igualdade racial e pró-políticas de promoção da igualdade racial, pró-capoeira, este ethos, que aos poucos fui deixando ser visto, parecia estar dentro do meu apelido: professor e esse jeito de ser professor parecia ter sido aceito, parecia ser importante para eles e para mim... axé.

É nesse território de debate entre intelectualidade e militância que a Pragmática, como escopo de um saber em cultura e intervenção, uma pragmática cultural é posta em debate. Portanto, Pragmática Cultural surge do intenso intercâmbio entre Filosofia da Linguagem e Linguística Filosófica. A Pragmática insurge-se como campo de borramento de fronteiras, em que, por vezes, saber se tais estudos em pragmática são de caráter filosófico ou linguístico dá-se por pura barreira institucional, tratando-se, então, de uma Pragmática Cultural (ALENCAR, 2014).

A partir de nossa filiação à Pragmática Cultural, refutamos a ideia de meramente utilizarmos a linguagem, reivindicamos o entendimento de que somos na linguagem para vivê-la e, ao construir o social, a linguagem também é construída por ele.

Dito de outro modo, pela ação na/pela linguagem, somos agentes de construção e intervenção no social, propondo outros mundos possíveis de contra hegemonia, uma Pragmática que também se inscreve em uma trajetória de cunho contra hegemônico, uma 'Nova Pragmática' (RAJAGOPLALAN, 2010).

Ainda nesse debate filosófico, temos sustentado que a pragmática cultural, nesse sentido, faz surgir uma nova maneira como encaramos a linguagem e cultura.

A noção de cultura, que dialoga com essa visão de nova pragmática, procura romper com o entendimento da cultura como resultado da visão estruturalista, em que os efeitos da macro-superestrutura econômica *determinariam* a cultura; rompendo ainda com a ideia de que a cultura seja apenas uma equação *dada e mutável* no tempo pelo somatório das partes das inúmeras práticas culturais; distanciando-se também da noção de cultura como sinônimo do caráter civilizatório de uma modernidade.

De fato, a ideia de cultura que trazemos para este trabalho trata-se de um diálogo entre cultura e linguagem, diálogo que se dá em práticas sociais

Essa visão do estudo das relações da cultura como o estudo das relações entre os elementos de uma forma de vida inteira é semelhante à visada de Wittgenstein, segundo a qual a linguagem é uma forma de vida. Nesta perspectiva, portanto, há uma inter-relação dinâmica entre linguagem e cultura (ALENCAR, 2014, p. 95).

Temos a mudança paradigmática de compreensão da linguagem, tomando-a não mais como o espelho do mundo físico, a representação da estrutura ontológica do mundo ou um instrumento capaz de mediar a relação consciência e mundo (ARMENGAUD, 2006).

O caráter radicalmente subjetivo e individualista da teoria da linguagem clássica ocidental de que haja uma unidade entre *eu* e *pensamento* é posta em cheque; há uma ruptura com a noção de que o significado possa nos chegar nessa relação transcendental eu-pensamento. Esses conceitos são forjados no mito da autoconsciência, do cogito cartesiano e são suplantados pelo imperativo da materialidade e contingencialidade da linguagem.

Nesta perspectiva, a base conceitual, a que nos reportamos para o debate sobre linguagem, surge como uma pragmática filosófica e cultural. Abordagem filosófica porque questiona a concepção de linguagem como função representacionista e designativa da linguagem a partir das viradas linguística/pragmática, somática e performativa (PENNYCOOK, 2006). Para citar apenas algumas figuras emblemáticas dessa virada, lembremos de Bakhtin, o segundo Wittgenstein e Austin que em seus escritos contribuem de diferentes maneiras para compor uma abordagem de linguagem como palco das tensões sociais, aguçando seu caráter de imprevisibilidade, performatividade e lutas pelo sentido.

Pragmática cultural porque os jogos de linguagem e os atos de fala são práticas culturais engendradas no campo da vida social cotidiana, construída pelo uso que as pessoas fazem dessas práticas.

É nesse debate acerca dos Estudos da Linguagem que a Pragmática vem sendo tratada, ora com um status periférico de subárea, ora com um status mais central de área própria.

Mas, o fato é que a Pragmática que vislumbramos, a Pragmática Cultural, não percebe o sujeito social em nossas pesquisas como senhor de seu discurso na sua plenitude. Em outras palavras, o sujeito que fala não é senhor de seu falar plenamente dito, não é a *autoridade* que fala, mas muito mais é autorizada a dizer por um conjunto de regras que se estabelecem no próprio dizer- no próprio agir- no próprio ser na linguagem. Como corrobora Alencar, ao afirmar que a Pragmática Cultural leva em conta que o sujeito não seja

senhor soberano de seu discurso e muito menos dos significado como uma forma privada de experiência; ao contrario, ela leva em conta interação linguística concreta de pessoas reais [no nosso caso, os capoeiras], considerando que todo ato de fala e todo sentido são historicamente constituídos a partir de diversos fatores (sociais, culturais, econômicos, políticos), estabelecidos por jogos de linguagem de nossa cultura (ALENCAR, 2014, p. 87, acréscimo nosso).

Nesse sentido, o jogo não está centrado no agente que diz, mas é mediado por um conjunto de agentes e instituições constitutivos da prática discursiva (BORDIEU, 1998). O que não pode se entendido de forma alguma como a negação da responsabilidade ética do sujeito sobre seu dizer, como já debatemos anteriormente. Ou melhor, é justamente no caráter de agenciar-se que o sujeito assume o lugar ao dizer e pode machucar, humilhar, ofender e causar tantas outras dores como efeito de seu discurso.

Diz-se que certas palavras carregam uma carga histórica de ofender; a palavra 'negro', por exemplo, tem latente em si a história de opressão e dor de pessoas escravizadas. Ao tomar a palavra 'negro' no ato de fala, independentemente do contexto, um status estrutural e institucional é invocado e reconsolidado, nesse proferimento vem a reboque uma história de subalternidade e discriminação.

Essa história de subalternidade e opressão evocada no proferimento 'negro' apresenta-se como traço institucional e estrutural. Destacamos que há um esforço em naturalizar essa historicidade, silencia-la, apagá-la. Segundo Muniz (2009), é justamente por este traço de naturalização que os nomes são tão eficazes

para machucar uma vez que, em sua aparente 'natureza' inofensiva, ofendem e machucam severamente.

Assim, caso tentemos problematizar essa naturalização e silenciamento, surgem as argumentações de que isso é 'coisa de preto que vê racismo em tudo', um 'traumatizado',

Dá a impressão que nós, uma parcela dos afrodescendentes, é que inventamos os racismos e nos fazemos de vítimas. A explicação é simples, a linguagem do racismo é a linguagem do dominador, o qual produziu diversas formas de ocultação e disfarces (CUNHA JÚNIOR, 2008, p. 231).

De fato, instaura-se um processo perverso em que se constrói um duplo lugar de subalternidade: por um lado, um lugar de silêncio, empurrando-nos a compactuar com a naturalização, o que gera dor e discriminação; por outro lado, um lugar de inversão, em que querem nos fazer acreditar que somos nós mesmos os fomentadores do racismo uma vez que quebramos a pacífica convivência miscigenada no Brasil. Assim, quando denunciemos a existência dessa naturalização, quando lutamos pelo sentido, somos impelidos a ocupar esse lugar de inversão, somos jogados para dentro de um lugar de inferioridade, um não-lugar, o qual justamente eles diziam não existir.

É preciso, portanto, pensar outro lugar para além deste duplo subalterno, é preciso uma tática de ocupar para desocupar, um entre meio (BHABHA, 2009). É preciso estar na linguagem de forma política. Dizer-se negro para fazer política em linguagem, trazer essa história institucionalizada e naturalizada para o debate público a fim de justamente redimensionar 'negro' como um Outro lugar para além dos que esperam que ocupemos. Um lugar que talvez não exista enquanto predeterminação, mas que já existe como u-topia, ou seja, real em potencialidade de travessia.

Assim, devemos ter em mente que as condições sociais de se dizer algo não são exteriores à linguagem, essas condições estão na linguagem e constituem a vida social e são constituídas pelo social. Trabalhar com a Pragmática Cultural, portanto, visa a uma superação da dicotomia linguístico e extralinguístico, recupera-se a tese de Austin (1990) de que linguagem é ação e os atos de fala têm sua dimensão de realização como complexos e socialmente integrados.

As nossas ações diárias são complexas atitudes desenroladas na linguagem, múltiplos jogos de linguagem, entrevista de emprego, palestra, escrita de um trabalho acadêmico, o *hip hop*, a capoeira, o forró e tantas variedades quantas forem as formas que os seres humanos vivem.

Vemos que esses jogos desenrolam-se na cultura, segundo um conjunto aberto de regras, portanto, são práticas culturais por excelência. Falamos em regras inscritas na linguagem, na cultura, as regras que permitem os diferentes jogos de linguagem enquanto forma não-privada, mas coletiva, jogos que reverberam em diferentes formas de vida (OLIVEIRA, 2001).

Devemos ter claro também que essas regras não formam a estrutura da linguagem, garantindo-lhes o sentido, as regras também são a própria vida, elas estão na história abertas ao próprio jogar, elas não são plenamente coercitivas no sentido de unidade síntese do sentido, em que somente com determinados conjunto de regras pré-determinadas, pré-dados o sentido de cada jogo se realizaria; as regras também são inventadas-reinventadas a partir do próprio jogo (SCHMITZ, 2004).

De fato, as regras estão na construção ordinária de cada jogo e, conforme Wittgenstein, se vemos regras semelhantes em diferentes jogos é porque, na verdade, os diferentes jogos compõem uma grande família na linguagem e possuem semelhanças de família.

Por este ângulo de análise, as diferentes práticas de capoeira como Angola, Regional e Contemporânea são diferentes jogos semelhantes entre si. São todos jogos de capoeira, apesar de certas regras não se aplicarem a um ou outro jogo. Na capoeira, os diferentes toques do berimbau comandam o jogo, os toques ressoam no entendimento do iniciado como um mapa aberto de regras a seguir e re-inventar (MESTRE RUSSO, CAXIAS, 2005).

Nesse sentido, há uma proximidade entre o que se joga e o que se escuta, o que a ‘cabeça’ pensa, o que o corpo faz e sente, o que o ouvido ouve, o que o pé responde. São toques como *Angola, São Bento Grande de Angola, Jogo de Dentro, Apanha Laranja no Chão Tico Tico, Iúna, Cavalaria, Santa Maria, Benguela, Amazonas, Idalina, Regional de Bimba, São Bento Grande de Bimba* e outros, aparentemente idênticos para quem não entende as regras, mas absolutamente definidores de como jogar para quem joga.

Em última análise, os jogos têm semelhanças, as regras podem ser semelhantes, há um pano de fundo gramatical-cultural que instaura modos válidos de dizer e modos de ser reconhecido como quem diz, como afirma Alencar (2014, p. 88) “a gramática cultural constroi regras que se reinscrevem em modos de dizibilidade e de reconhecimento cultural”.

Neste contexto até aqui delineado, as práticas discursivas são, na verdade, da ordem de práticas culturais como jogos de linguagem, as quais podem pelo agenciamento de seus sujeitos construir-se como práticas da resistência materializadas de diversas formas, sejam em coletivos culturais, movimentos sociais, práticas midiáticas, práticas musicais, práticas educacionais, comunidades identitárias, mobilizações urbanas, conflitos sociais.

Nesta perspectiva, há uma guinada antropológica ao trazer os jogos de linguagem para o cerne do debate em linguagem. Nessa medida, a Pragmática cultural apresenta-se “como uma forma de contribuir para a discussão em torno da relação entre cultura, linguagem e poder, evitando o engodo dos caminhos sedutores dos reducionismos teóricos” (ALENCAR, 2014, p. 86).

3.4 POR UMA POSTURA CRÍTICA NOS ESTUDOS DA LINGUAGEM

É a partir desse entendimento de linguagem como intervenção e ação no mundo social, que tem frutificado um intenso debate sobre como os sujeitos são constituídos na linguagem. Neste cenário, insuflam-se questões concernentes as formas de subjetivação do indivíduo social. O sujeito não é mais uma mônada autoconsciente que existe fora da historicidade, debate-se que o sujeito possa ser um efeito do discurso, a interpelação-agenciamento surge como problemática nodal nas formações discursivas e seus regimes de verdade.

Nesse debate, Foucault (1989) problematiza o sujeito como um efeito nas formações discursivas, ocupando determinadas posições de sujeito em uma rede cujas regras impõem posições ao sujeito.

O debate sobre o sujeito exige um aprofundamento que a reboque traz uma enorme problematização de diferentes perspectivas teóricas. Procuo aqui, pela natureza de breve incursão no debate, não aprofundar a questão. No entanto, podemos por agora afirmar, mesmo de forma incipiente, que o assujeitamento tem-se tornado uma discussão acirrada no campo de Estudos Sociais e da Análise Crítica do Discurso. Apenas para mapear a questão, tomemos inicialmente a tese de Laclau (1999, p. 4, tradução nossa) de que haja “uma intrínseca negatividade em todo antagonismo, a qual nos impede de fixá-la [a relação antagônica] a priori em nenhuma teorização sobre ‘a objetividade dos agentes sociais (por exemplo, a luta de classes)’; desse modo, reduzir todo o antagonismo à polarização de posições de

sujeito na diferença das posições de lutas de classes do projeto político da ortodoxia marxista toma o conceito de contradição como uma relação lógica e necessária do próprio sistema da infraestrutura. Para o autor de *The New Reflections on the Revolution of our Time* a compreensão do conceito de contradição deve se pautar na noção de antagonismo como desenvolvido na contingencialidade, nos diferentes antagonismos que resultam em construções identitárias que mudam conforme o sujeito é interpelado ou representado. Portanto, a identificação não é automática, há um deslocamento, não há o centro do poder, há os micropoderes, não há um princípio organizador ou articulador. A diferença passa a ser a marca das sociedades e seus antagonismos sociais, negociamos diferentes posições de sujeito, articuladas de forma parcial e sempre aberta, nunca é uma questão de perde e ganha. A identidade tornou-se politizada em outra perspectiva, na compreensão da politização da diferença, uma política da diferença, como também afirma Hall (2006).

É nessa arena de embates na linguagem que a ideologia e o poder ou formas de poder entrelaçam-se com questões de hegemonia, dominação e resistência; o discurso, nesse sentido, é entendido como uma forma de ação sobre o mundo, sobre nós mesmos, sobre os outros. A dimensão perlocucionária da linguagem nos põe frente aos dilemas éticos, nossas responsabilidades de construção do social frente a nossas práticas discursivas.

Essas questões levam-nos a uma **postura crítica** acerca da linguagem, ou seja, as diferentes práticas discursivas necessitam de uma postura que pense a crítica como horizonte de problematização, uma autorreflexividade.

Essa crítica rompe com a ideia estruturalista de que a cultura seja reflexo da superestrutura das bases econômicas. Esse estruturalismo visava dar conta do sujeito como um lugar fixo na estrutura.

Por outro lado, apesar de se romper com essa visão de que o sujeito é mera resposta dessa superestrutura, devemos evitar uma tendência culturalista contemporânea, amplamente debatida por Santos (2006), em que se nega uma compreensão do processo de dominação em escala global, dominação hegemônica, pós-colonialista, patriarcal e capitalista de um grupo de sujeitos sobre outros; negação esta que escamoteia a crítica de que cada modo de produção também é uma cultura e as lutas de classes são também práticas culturais.

Lembremo-nos de que não se trata de que todas as manifestações e práticas possam ser entendidas como desestabilizadoras de um lugar hegemônico. De fato, há de se ater a noção de que existem paradigmas epistêmicos sul e norte (SANTOS, 2010), como iremos cotejar, que fundam linhas abissais, as quais separam diferentes práticas em subalternas ou não. Subalternas, entendemos aqui, como as práticas que estão na *zona colonial*, um campo de vivências que “compreende uma vasta gama de experiências desperdiçadas, tornadas invisíveis, tal como seus autores, e sem uma localização territorial fixa” (SANTOS, 2010, p. 34).

No caso do Brasil, como pondera Muniz Sodré, na obra *A Verdade Seduzida* (2005), uma das formas de subalternidade tem suas raízes primordiais na condição de apagamento da cosmogonia africana, apagamento da cultura e ser negro.

De fato, a postura crítica nos leva a problematizar os substratos culturais que nos formaram, dentre eles, uma ordem cultural negra e outra branca. A crítica nos leva a refletir que, apesar da *coexistência* e interpenetração multisseculares dessas ordens, a ordem negra funcionou “como fonte permanente de resistência a dispositivos de dominação e como mantenedora do equilíbrio efetivo do elemento negro no Brasil” (SODRÉ, 2005, p. 92). É esse substrato cultural da cultura negra, fruto de uma diáspora África-Brasil que temos em mente para este trabalho como uma cosmogonia de/em subalternidade.

Assim, para se vir esta realidade é preciso antes de tudo *saber ver* e para saber ver é preciso reinventar o modo de olhar. Frisamos que o modo de olhar dominante não tem sido capaz de enxergar o Outrem, ao longo da história do saber ver – ciência – ou, mais sutilmente, tem visto o Outrem como não definível, incapaz de gerar uma visão válida, portanto, presente, mas ausente, visível-invisível. Desse modo, é radical a máxima de que

A injustiça social global está, desta forma, intimamente ligada à injustiça cognitiva global. A luta pela justiça global deve, por isso, ser também uma luta pela justiça cognitiva global. Para ser bem-sucedida, esta luta exige um novo pensamento, um pensamento pós-abissal (SANTOS, 2010, p.40).

Em síntese, tomamos inicialmente um conjunto de acepções como base de nosso entendimento/problematização acerca da linguagem, a saber: 1. a importância da linguagem ordinária enquanto ação/ intervenção/ construção no social; 2. as práticas culturais como jogos de linguagem e suas gramáticas culturais; 3. O linguista aplicado como agente político em que seus fazeres acadêmicos são

também da ordem da vida, produzidos na cultura e, portanto, desembocam em um comprometimento político, por conseguinte, com implicações éticas.

No nosso caso, esse agente linguística aplicado também percorre uma trajetória de luta por uma identidade negra e intelectual como um **negro intelectual**, comprometido com uma ética em dizer sobre capoeira e sobre questões negras na cidade, portanto, comprometido com uma cultura negra (GOMES, 2003).

Problematizo, mesmo que por vezes não de forma tão explícita, minha própria construção como pesquisador em que a figura do intelectual negro é questionada a partir de um outro lugar: **o negro intelectual**. Assim, conforme debate Santos (2008), busco uma identificação com os negros intelectuais que resistem espalhados pelo país afora em diversos departamentos como professores ou estudantes; de fato, eles representam um pequeno número e estão ainda envolvidos em instâncias de pouca visibilidade, geralmente sem pares negros para promover discussão, com pouco financiamento e outros entraves.

Ainda conforme Santos (2008), há algo em comum em nossas experiências corpóreas: geralmente oriundos da rede pública de bairros de periferia, de origem familiar pobre, de pais trabalhadores e, mais notadamente, ligados diretamente a movimentos sociais negros ou indiretamente influenciados por eles, todo este conjunto de fatores vinculam-se a um *ethos* acadêmico científico-ativo, a uma ética da convicção anti-racismo que se desenvolve em várias frentes a partir da discussão de promoção de igualdade racial, frentes como: pró-políticas afirmativas de igualdade racial, pró-movimento de mulheres negras, pró-religiões de matiz africana, pró-educação em igualdade de condições, pró-ensino-discussão de cultura afrodescendente nas escolas, conforme a Lei nº 10.639/2003,

LEI Nº 10.639, DE 9 DE JANEIRO DE 2003 (BRASIL, 2003).

Altera a Lei no 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira", e dá outras providências.

O PRESIDENTE DA REPÚBLICA

Faço saber que o Congresso Nacional decreta e eu sanciono a seguinte Lei:

Art. 1º A Lei no 9.394, de 20 de dezembro de 1996, passa a vigorar acrescida dos seguintes arts. 26-A, 79-A e 79-B:

"Art. 26-A. Nos estabelecimentos de ensino fundamental e médio, oficiais e particulares, torna-se obrigatório o ensino sobre História e Cultura Afro-Brasileira.

§ 1º O conteúdo programático a que se refere o **caput** deste artigo incluirá o estudo da História da África e dos Africanos, a luta dos negros no Brasil, a cultura negra brasileira e o negro na formação da sociedade nacional, resgatando a contribuição do povo negro nas áreas social, econômica e política pertinentes à História do Brasil.

§ 2º Os conteúdos referentes à História e Cultura Afro-Brasileira serão ministrados no âmbito de todo o currículo escolar, em especial nas áreas de Educação Artística e de Literatura e História Brasileiras.

§ 3º (VETADO)"
"Art. 79-A. (VETADO)"

"Art. 79-B. O calendário escolar incluirá o dia 20 de novembro como 'Dia Nacional da Consciência Negra'."

Art. 2º Esta Lei entra em vigor na data de sua publicação.

Brasília, 9 de janeiro de 2003; 182º da Independência e 115º da República.
 LUIZ INÁCIO LULA DA SILVA
Cristovam Ricardo Cavalcanti Buarque

Somando-se a esta lei, um debate pró-debate-urgente do extermínio de jovens negros na periferia, pró-capoeira, maracatu, hip hop, batuque, samba e tantas outras matizes de uma **cultura negra** (GOMES, 2003). Em síntese, falo de uma conjuntura em que

Sentindo, pensando, agindo e portando uma ética da convicção anti-racismo incorporada a sua visão de mundo, bem como uma ética acadêmico-científica incorporada por meio dos cursos de pós-graduação, os negros intelectuais que estão nas universidades brasileiras, como professores ou alunos de pós-graduação *stricto sensu*, passaram a tocar o seu destino, tornando-se sujeitos dos seus próprios destinos, com vistas a produzir um conhecimento científico comprometido com a construção de uma sociedade racialmente democrática de direito e de fato (SANTOS, 2008, p. 8).

Corroborando com o debate, Munanga (2010, p. 6) também chama atenção para esse fazer-se como negro intelectual

Continuando a ser recusado socialmente, o negro intelectual descobre que uma possível solução a essa situação, residiria na retomada de si na negação do embranquecimento, na aceitação de sua herança sociocultural que, de antemão, deixaria de ser considerada inferior.

Em síntese, na linguística aplicada, em sua vertente de mestiçagem, indisciplina e transgressão, cabem questionamentos acerca da própria identidade de quem pesquisa, entrelaçamento as questões de filosofia da linguagem ordinária, subalternidade e questões de uma cultura negra. Assim, surge a concepção INdisciplinar da L.A neste trabalho. Além do mais, estas questões parecem-nos importantes aportes para se pensar uma Pragmática Cultural, uma pragmática dos jogos de linguagem (ALENCAR *et al.*, 2008, 2009, 2010).

3.5 TRADUÇÃO ENTRE CULTURAS: DAS TEORIAS PRESCRITIVO-DESCRITIVAS À TRADUÇÃO INTERCULTURAL

Para iniciar o debate acerca do que cogitamos como Tradução Intercultural, vale destacar precipuamente que a problematização em torno de tradução que empreitamos aqui vai além do debate tradutório entre textos de chegada e de partida, ou entre sistemas semióticos.

A título de historicização, lembremos do linguista Roman Jakobson (2007) que é considerado pelos estudiosos da área como um dos primeiros a mencionar um quadro geral para as forma de tradução. Na obra *Linguística e Comunicação*, cujas primeiras compilações datam de edições francesas por volta da década de 60, Roman Jakobson expõe um quadro que sistematiza três formas de tradução: a tradução intralingual, interlingual e inter-semiótica, definido-as respectivamente como a interpretação dos signos verbais por meio de outros signos da mesma língua; a interpretação dos signos verbais por meio de alguma outra língua, a interpretação dos signos verbais por meio de sistemas não-verbais (JAKOBSON, 2007). O autor está baseado em discussões de equivalência linguística notadamente em nível lexical, semântico e prescritivo.

Avançando sobre esta questão prescritiva, autores, como Ezra Pound, Walter Benjamim, Even-Zohar (representante aqui da Escola de Telavive), Lefevere, Venuti, os irmãos Campos, Pignatari que, guardadas as peculiaridades de cada autor, podem ser agrupados como estudiosos que põem em cheque a noção de equivalência linguística e prescrição (SILVA, 2006).

Com esses atores, são postas em cheque as discussões prescritivas em tradução, as quais não desapareceram e ainda fazem eco atualmente em dizeres como: é melhor ler algo no original, remontando ainda a um mito da obra primeira com notória tendência valorativa e colonialista, uma vez que em termos gerais os textos 'originais' eram quase sempre de origem eurocêntrica.

Essa outra linha de argumentação tradutória, uma linha de pensamento descritivista, procurava conjugar elementos ideológicos, históricos, sociais na pauta da discussão do que seja o fazer tradutório enquanto uma produção cultural, inserida em determinado espaço-tempo material, assujeitada a certos jogos de tensões de poder, como corrobora Lages (2002, p. 76) “uma tradução não é um evento isolado, mas determinado por contingências históricas e de poder”.

O fato é que tais teorias descritivas têm avançado na compreensão do fazer da tradução para além de uma prescrição, já assumem a tradução como uma prática discursiva, uma ação da/na linguagem, um processo social passível de todo assujeitamento e agência debatidos nas produções discursivas.

Em síntese, procuramos evitar aqui um debate canônico entre enfoques teóricos, desde teorias que são agrupadas sob um viés prescritivista e outras agrupadas sob um enfoque descritivo ao lidar com tradução entre textos (MILTON, 1998).

Cogitamos muito mais uma aproximação da tradução com os Estudos Culturais, com cultura, ou melhor, interculturais, basicamente nos reportando as considerações de Albuquerque (2010), Albuquerque Júnior (2011), Bhabha (2013), Santos (2006, 2008), tomando a tradução não entre textos somente, mas com outra ótica, uma dimensão em que determinadas práticas culturais são fruto desse diálogo entre culturas, um diálogo cultural e político.

São estudos que versam sobre tradução por uma ótica da problematização das questões concernentes ao fazer tradutório e identidades culturais, ou melhor, aguçando o olhar para os constructos identitários que podem ser problematizados a partir dessa/nessa prática frente aos hibridismos culturais engendrados pela tradução.

Nesse sentido, procuramos a tradução intercultural em seu diálogo com a linguagem enquanto ação, passando a entender a questão da tradução como uma prática que não pode ser desvinculada do social e de uma postura crítica que procura desnaturalizar a forma *negocial-sacrificial*, por vezes não pacífica, em que se dá a construção de determinadas práticas culturais.

A tradução aqui cotejada passa a ser amplamente debatida como uma questão entre culturas, uma recriação em que se desacreditam os fatores *estritamente linguísticos* como capazes de dar conta da problemática da tradução.

Desse modo, pretendemos tomar a prática cultural capoeira a partir de uma intenção política de negros escravizados, como fator estruturante de uma diferença entre culturas, uma diferença politizada.

Partimos da ideia de diversas manifestações culturais de matriz negra, como capoeira, candomblé e outras que surgem como fruto da diáspora negra e tem seu caráter de tradução interculturais justamente na conjugação de diferentes forças de povos africanos escravizados no Brasil com diferentes outros substratos culturais

praticados no Brasil colônia. Vale destacar que procuramos com a tomada do conceito de interculturais não nos atrelar a uma ideia de culturas brancas, indígenas e negra como substratos abstratos rigidamente delimitados e imiscíveis que pudessem ser tomados como genuinamente de origem da metrópole portuguesa, de tribos autóctones, de negros africanos.

De fato, julgamos que seja um desserviço pensar as formas de sociabilidade como espaços de práticas rigidamente intragrupos e fechados, julgamos muito mais, como não poderia deixar de ser, que as práticas sociais se dão no intercâmbio do cotidiano que escapa muitas vezes aos limites do que sejam grupos sociais. Pensamos muito mais, como sugere Certeau (1994), que as ações do cotidiano podem escapar ao que se dá em termos de estrutura e locais pré-determinados de poder, as práticas do social entre pessoas disputam entre si novas conjunções e outras formas de arranjos que abrem espaço para o desequilíbrio e resistência. Como diz Certeau “Sempre é bom recordar que não se deve tomar os outros por idiotas” (CERTEAU, 1994, p. 19). Assim, quando falamos em tradução interculturais, falamos em um projeto político do fraco, negro escravizado, que percebe e vive sua vida social como espaço de opressão e morte e resolve

mil maneiras de jogar/desfazer o jogo do outro, ou seja, o espaço instituído por outros, caracterizam a atividade sutil, tenaz, resistente, de grupos que, por não ter um próprio, devem desembaraçar-se em uma rede de forças e de representações estabelecidas (CERTEAU, 1994, p. 79).

Estes sujeitos em formas de resistência e reexistência *negociavam*, a partir de esquemas de sobrevivência, a partir de formas táticas cotidianas, com o regime de opressão colonial brasileiro, re-criando no Brasil um território africano simbólico, assim, “O trabalho de tradução será, por isso, a capacidade de pôr em relação, de comunicar, de criar inteligibilidade recíproca entre as experiências do mundo, encontrar pontos de convergência, e também pontos de divergência” (SANTOS, 2012, p. 274).

Percebemos ainda que esse jogo de diferenças não se dá de forma fixa na linguagem enquanto formas de vida. O jogo de diferenças acontece no próprio jogar, no experimenta/criar as regras. Nesta perspectiva, julgamos a ideia wittgensteiniana de jogos de linguagem como proposta válida para a efetiva análise dessa tradução como intercultural. Cogitamos que diferentes matizes culturais entram no jogo e se estabilizam provisoriamente em uma gramática intercultural, um

lugar aqui-lá, uma diferença-intenção que quer muito além de comunicar algo, lutar por a construção de sentido.

De fato, a interculturalidade como máxima da tradução intercultural (CANCLINI *apud* SANTOS, 2010) dá-se pela negação, a diferença surge outra vez como uma ideia de síntese relacional, um jogo de remissões, como pensa Ferreira (2007, p. 34) “Na ausência do centro, do significado transcendental, da origem absoluta, a linguagem vira discurso, um jogo de ausência e presença, um movimento de remissões”.

Assim, as questões estruturais de tradução como escolha de léxico, equivalências, influência, apagamentos, acomodações, decisões estilísticas e retóricas, transposições e recriações semióticas entre textos e discursos, como movimentos das análises tradutórias, não são o alvo *per se* do que chamamos de tradução intercultural. De fato, estas questões podem até fazer parte de momentos de análise, mas não abarcam a dimensão tradutória que procuramos.

Destacamos que diversas práticas culturais podem ser percebidas como fruto da relação dialogal entre a cultura brasileira e os diferentes matizes culturais que aqui foram produzidas por conta do regime de escravidão.

Nesse debate de formação negra no Brasil, devemos inicialmente nos afastar da ideia de África como um bloco monolítico e único, pasteurizado pelo discurso branco-hegemônico. De fato, no nefasto período de comércio do povo negro entre os séculos XVI, XVII e XVIII e atualmente, a África, enquanto continente, traz diferentes matizes culturais em âmbito político, religioso, social, diferentes formas de sociabilidades às vezes convergentes, por vezes divergentes.

Portanto, no Brasil as manifestações culturais de matriz negra são frutos da conjugação de elementos culturais diversos, oriundos de diversos matizes africanas. Citamos, conforme Mattos (2015), diversas manifestações culturais praticadas atualmente no Brasil como fruto dessa multiplicidade e diversidade, como exemplo: calundu, candomblé, umbanda, batuques, congadas, maracatus, maxixe, samba, afoxés, capoeira e tantas formas que se identificam como cultura negra no Brasil ou cultura afrodescendente, como corrobora a autora

Os africanos, quando chegaram ao Brasil, passaram a conviver com diversos grupos sociais portugueses, crioulos, indígenas e africanos originários de diferentes partes da África. Nesse caldeirão social, tentaram garantir a sobrevivência, estabelecendo relações com seus companheiros de cor e de origem construindo espaços para a prática de solidariedade e recriando sua cultura e suas visões de mundo. Dessa maneira, integraram

as irmandades católicas, praticaram o islamismo e o candomblé, e reuniram-se em batuques e capoeiras. Com isso, os africanos influenciaram profundamente a sociedade brasileira e deixaram contribuições importantes para o que chamamos de cultura afro-brasileira (MATTOS, 2015, p. 155).

Destaca-se que não se trata de forma algum de cairmos no discurso elitista e branco de que tenha havido um natural processo de trocas culturais. Caso cogitássemos isso, reforçaríamos justamente o que procurar *desnaturalizar*: a ideia de miscigenação e democracia racial. De fato, como adverte Guimarães (1995, p. 26)

Qualquer estudo sobre o racismo no Brasil deve começar por notar que o racismo no Brasil é um tabu. De fato, os brasileiros se imaginam numa democracia racial. Essa é uma fonte de orgulho nacional, e serve, no nosso confronto/comparação com outras nações, como prova incontestada de nosso *status* de povo civilizado.

As práticas da cultura negra, como a capoeira, dão-se muito mais no terreno da resistência e reexistência a partir da diáspora a qual foram submetidas. Falamos em lugar fronteiriço que “exige um encontro com o ‘novo’ que não seja parte do continuum de passado e presente. Ele cria uma ideia do novo como ato insurgente de tradução cultural” (BHABHA, 2013, p. 29). Falamos nessas práticas como um trabalho de tradução, trabalho de conjugação política de elementos, estética e ética de um dizer-fazer, portanto, “o trabalho de tradução cria inteligibilidade, coerência e articulação num mundo assim enriquecido por uma tal multiplicidade e diversidade” (SANTOS, 2006, p. 119).

Assim, o que confere a capoeira esse caráter de tradução está na disposição política e estetizada dos capoeiras ontem e hoje em querer serem identificados como arte-luta de origem negra no Brasil, como herança de luta para fugir da opressão, como arte do engano em ser tida como apenas dança, como misticismo pela mandinga, como história de combate e sonho nos quilombos e maltas, como forma diferente de aprendizagem pela oralidade, pelo corpo e outras formas abertas reatualizadas em cada momento de efetiva prática. Assim, na zona conflituosa – não pacífica como nega o mito da democracia racial – zona de contato intercultural, coube e cabe a cada prática cultural de forma política decidir os aspectos que devem ser selecionados para tradução. Conforme Santos (2012, p. 276) em cada cultura, em cada negociação, em cada surgimento híbrido “há aspectos considerados demasiado centrais para poderem ser postos em risco pelo confronto que a zona de contacto pode representar, ou aspectos que se considera serem inerentemente intraduzíveis noutra cultura”.

Avançando o debate, passemos a discutir as considerações de Albuquerque (2010) em sua tese de doutorado *O Regime Imagético Pankararu: Tradução Intercultural na Cidade de São Paulo*. Observemos como o pesquisador considera a “dança dos praiás”, realizada no território indígena dos Pankararus, povo indígena em Pernambuco.

Albuquerque (2010) analisa como a dança, cuja performance, segundo as tradições, só poderia ser ritualizada em território Pankararu, território sagrado, passa a ser também realizada em São Paulo, quando um grupo desses índios resolve realizar o rito fora de solo sagrado, em uma intenção política de criar visibilidade quanto à situação indígena em Pernambuco.

Para Albuquerque (2010) a ‘dança dos praiás’ ao ser realizada em São Paulo tem um efeito performático, portanto, *performativa* um intenção política de resistência indígena – protesto – quanto a situação de abandono do povo Pankararu.

O fato é que a ‘dança dos praiás’ que parece ter perdido um traço importante de tradição: ser realizada em solo sagrado, passa a agora agregar uma heterodoxia em diálogo com a ortodoxia. De fato, o solo Pankararu em Pernambuco não deixou de ser sagrado, mas agora por uma nova realidade contingencial e politicamente motivada, o solo sagrado é traduzido, recriado em outro lugar físico, mas simbolicamente também sagrado pela cosmogonia indígena que, dialogando com as urgências de seu tempo, abre-se para a necessidade de visibilização de seu povo “o ato de levantar praiás em São Paulo modificou-se, passou de um discurso ritual para um político” (ALBUQUERQUE, 2010, p. 19).

Para além de uma mera reatualização, re-novação, há uma tradução entre o moderno e tradição, entre passado, presente e futuro. Há uma tradução intercultural entre as culturas da luta atual e a cultura da luta dos antepassados, portanto,

Tradução deve, portanto, ser pensada como uma agência, um ato social, em diálogo, cujos conteúdos (políticos, rituais e outros) procuram constituir a identidade pela diferença. Uma tradução será bem sucedida somente se renunciar ao estigma de não ser original e, portanto, revelar-se tradução, cujas intenções derivadas, pragmáticas e abstratas (no sentido de discurso) tem de ser levados em conta em função do processo de interculturalidade que constitui a imagem da diferença (ABUQUERQUE, 2010, p. 4-5).

Trazendo para o debate da capoeira, como discutiremos melhor na seção de análise, deve-se primeiramente entender a tradução que cotejamos como um processo não finito, a tradução aconteceu, acontece e está por acontecer a todo

instante na negociação cotidiana, nas formas táticas do dia a dia de resistir. Houve um processo de tradução no passado a partir da interação entre diferentes grupos sociais e suas sociabilidades à época da formação da capoeira, talvez século XVI, XVII, conforme os primeiros registros da luta (TONINI, 2008). Há uma tradução em curso no momento em que a prática de capoeira não é mais formalmente proibida; não serve mais, digamos, como destreza e combate para vencer o capataz, não é mais luta de 'rasterar' o capataz.

No entanto, cada apresentação de capoeira também é luta hoje como ato político de visibilização e recuperação da memória de sua própria história de rebeldia e insubmissão, é hoje também 'rasteira', sendo também luta contra os opressores atuais que a estigmatizam, a relegam à categoria ainda de vagabundos, aos que menosprezam seu caráter de combate físico e destreza corporal. Assim, passaremos a discutir com mais proposições estas questões no capítulo de análise.

4 É DEFESA E ATAQUE, É GINGA DO CORPO, É MALANDRAGEM EM CAMOCIM: NORDESTE COMO UM LUGAR AO “SUL”

Neste capítulo, procuramos, grosso modo, tecer considerações acerca do escopo teórico “norte e sul” como lugares epistêmicos, este escopo surge como uma das ferramentas de análise do jogo de linguagem capoeira.

Problematizamos, assim, o lugar epistêmico “norte e sul” a partir de Grosfoguel (2010), Meneses (2008), Milton Santos (1994, 1998, 2010), Quijano (2000), Santos (2009), Santos e Meneses (2010). Debates acerca da verdade que fora seduzida (SODRÉ, 2005) sob a égide de uma episteme ocidental e capitalista, ficando a sobra – o que não cabe nessa episteme – como exótica, estranha, difusa, diferente, dentre estas: a cosmogonia negra.

Procuramos, sobretudo conduzir o debate em torno da condição de subalternidade do jogo capoeira do nordeste, na cidade de Camocim, entrelaçando as regras constituintes desse jogo e o lugar epistêmico ao sul em que se encontra tal jogo.

Buscamos problematizar o sul que ocupa a capoeira regional mestre Avila, destacando que não se trata de qualquer sul, mas fala-se de sul-nordeste brasileiro (ARRUTI, 2002; MUNIZ, 1994), o que cria efeitos expressivos importantes na composição do jogo capoeira.

De fato, a problematização acerca dos lugares de subalternidade e acentrismo e suas epistemes surge como escopo de alinhamento conceitual na composição de uma narrativa política do jogo de linguagem capoeira na cidade de Camocim.

Trataremos de deixar em destaque neste capítulo, mesmo que de forma introdutória, em que dicotomia provisória (DELEUZE; GUATTARI, 1995) apoiamos para narrar nosso objeto; sem esquecer que essa própria dicotomia também é uma narrativa política que fora construída por sujeitos, os quais ocupam um lugar nessa rede de saberes.

Assim, a explanação que se segue marca nosso entendimento também de que, ao tratar dos jogos de linguagem enquanto micopráticas culturais, como já dissemos, micronarrativas; devemos também debater a macronarração, uma visão abrangente e macro das relações de poder em escala global (ALENCAR, 2014).

Para tanto, tecemos problematizações acerca das epistemologias do norte e sul, propondo uma discussão acerca de que sul falamos, ou melhor, de que

lugar ao sul falamos. De fato, acreditamos que o sul não é um lugar isonômico, faz-se necessário relembrar as curvas, construir um mapa com diferentes níveis, diferentes linhas, uma hipsometria, emprestada da geografia física que, através de cores, procura descrever um mapa com diferentes altitudes do relevo. Falo de diferentes altitudes pelo sentimento de ser de dentro, de se estar no lugar subalterno, assim, falo de um lugar bem ao sul: um nordeste.

Ponho, assim, em prática a ideia de romper com a pasteurização, naturalização de um lugar epistêmico sul homogêneo; debatemos, portanto, as diferenças que podem surgir em diferentes espaços sociais ao sul. Nesse ínterim, trazemos à baila o nordeste brasileiro como um lugar específico ao/no sul, estabelecendo uma interrelação entre este sul epistemológico e o nordeste brasileiro com sua agenda política específica.

Desse modo, surge desta dualidade norte x sul, uma terceira categoria: um nordeste, corporificado em um topos real, vivencial: a cidade do interior do Ceará: Camocim.

Discuto aqui a construção desse lugar Camocim e sua agenda política a partir de um ponto de vista subalterno: camocinenses praticantes de capoeira. Problematizo a construção dessa agenda negra em Camocim, tecendo considerações acerca das implicações teóricas e práticas desse entendimento. Frisamos que é necessário não esquecer que a construção dessa agenda trata-se de um mapa em aberto, intersectivo em que outras vozes subalternas ecoam e que ficam latentes, sob o aparente fechamento dessa agenda de cor.

Neste debate de visibilização do nordeste-brasil como um sul específico, é preciso anteriormente compreender as sutilezas de um norte e seu sistema-mundo. Por isso, mesmo que de forma incipiente, discutiremos, entre outras questões, a ideia economicista de que os efeitos os meios de produção sobre as relações sociais poderiam dar conta do fazer do norte enquanto universalista, ocidental/patriarcal/heterossexual/europeu/cristão/capitalista.

Debato ainda como podemos conceber as epistemologias do sul e de que modo poderíamos chamar de sul diferentes práticas, ou melhor, discuto como construir provisoriamente traços que nos garantam a ideia de um fazer do sul, mesmo de forma heterogênea, mas que possa ser atravessado pela identidade de subalternidade, colonialidade e uma posição sacrificial; traços que, mesmo diferentemente vetorizados, podem dar pistas de quais demandas atravessam a

cidade; procurando distanciar essas demandas do mito nordeste (MUNIZ, 2011), aproximando-as da vivência sacrificial sul.

Assumimos ainda que, ao fazer esta incursão, vislumbro trazer o trabalho vivencial com os sujeitos, a pesquisa de campo como suporte e mapa conceitual, atravessando/situando a discussão teórica através de relatos rizomáticos e outras escritas oriundas da coleta/vivência dos dados em campo.

Segue-se, assim, o SEGUNDO RELATO RIZOMÁTICO, escrita processual, atitudinal que é cerne na metodologia cartográfica que empreitamos nesse trabalho. Relato que procura mapear processos, atrelando teoria e prática para iluminar a compreensão do que seja desde já este lugar a capoeira na cidade de Camocim.

4.1 SEGUNDO RELATO RIZOMÁTICO: CAPOEIRA NO NORDESTE É ASSIM – ENCONTRO COM O SUL

“Falamos sempre a partir de um lugar situado nas estruturas do poder. Ninguém escapa às hierarquias de classe, sexuais, de gênero, espirituais, linguísticas, geográficas e raciais do sistema-mundo patriarcal/capitalista/colonial/moderno” (GROSFOGUEL, 2010, p. 259).

“Oh sim, sim, sim,
Oh, não, não, não
Vou dizer ao meu senhor
Que a manteiga derramou
A manteiga não é minha
A manteiga é de ioiô
A manteiga é do patrão
Caiu no chão, derramou”
(canção popular de capoeira).

E era início do ano de 2014, nós do grupo de Capoeira estávamos na calçada em frente à academia, as luzes acesas da Orla em Camocim e a lua sobre a Ilha do Amor iluminavam as águas do Rio Coreaú. E havia sido uma noite de treino na academia, conversávamos sobre o evento de batizado e troca de cordas que iria acontecer em alguns meses e seus preparativos. Este batizado fora o I evento de Capoeira Regional em Camocim, realizado em 17 de maio de 2014, ocasião em que fui batizado.

O contramestre Luciano, Corisco, fala das dificuldades de apoio pelo município: eu chego lá no Turismo eles dizem: é uma dança, vá lá na Cultura,

chego lá na Cultura, eles dizem é uma arte marcial, um esporte, vá lá na Educação, acho que a gente é ‘assim’³.

Esse assim ficou aqui dentro nos meus pensamentos como material suspenso, um lugar no meio de algum sentido que eu teria que percorrer, uma pista aberta de uma memória, uma peça na gramática cultural desse jogo de linguagem capoeira, gramática esta que eu não sabia como tinha começado e, mais ainda, não sabia de seu fim. Eu só tinha um lugar-indício de que outros sentidos estavam ligados a este assim para a construção de “um mapa que deve ser produzido, construído, sempre desmontável, conectável, reversível, modificável, com múltiplas entradas e saídas, com suas linhas de fuga” (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p. 32-33). Eu tinha uma *ameaça/virtude rizomática para enfrentar*.

E esse assim ficou, enquanto memória em construção nesse trabalho, como o primeiro contato com o meio de alguma coisa em suspensão, era a vivência em fim de um platô em início... Logo, a partir de uma atenção flutuante (KASTRUP, 2009), esse assim passou a ser perseguido por mim nas falas, nas conversas, nas rodas com o grupo, passou a dirigir minha a-tenção etnolinguística, a partir dele construía-se um texto borramento entre meus desenhos-rabiscos e anotações no diário de campo ao final do dia, povoava minhas leituras.

E ameaçado pelo novo, o espanto de que falava Sócrates também se encarnou na luta por sentido do que seria essa capoeira. Era preciso construir um movimento de sentido, comecei pelos objetos e sua construção de simbolismos de um lugar – a academia de capoeira, procurando perceber esse lugar ao modo como corrobora Milton Santos (2010, p. 592) “No lugar – um cotidiano compartilhado entre as mais diversas pessoas, firmas e instituições – cooperação e conflito são a base da vida em comum [...] a política se territorializa [...] O lugar é o quadro de uma referência pragmática do mundo, do qual lhe vem solicitações e ordens precisas de ações condicionadas, mas é também o teatro insubstituível das paixões humanas, responsáveis, através da ação comunicativa, pelas mais diversas manifestações da espontaneidade e da criatividade”. Havia a minha frente, então, um lugar teatro, pragmático, político. Nesse lugar academia, havia em suas paredes berimbaus, facões, cordas de graduação de várias cores, o desenho do pentagrama com o

³ Este trecho de relato oral e outros que se seguem neste trabalho, quando se reportarem aos sujeitos-companheiros de pesquisa, foram resultados de trabalho de campo, a partir das vivências com eles, e foram gravados em áudio em entrevistas formalizadas ou anotados em nosso Diário de Campo: **camocapoeira**, durante o desenrolar da pesquisa.

nome LRB – Luta Regional Brasileira na parede principal, cabaças, atabaque, pandeiros, o brasão do grupo Capoeira Regional Mestre Àvila e o brasão da Federação Cearense de Capoeira.

Figura 15 – Cordas, chapéus, instrumentos, fotografias de Mestre Bimba, Pastinha e Rafael nas paredes



Fonte: Arquivo pessoal de Cordeiro (2015).

Um movimento estético era o lugar, um movimento político-ético era o lugar. Estética e ética de um movimento complexo para se construir um conceito desse assim: instrumentos de luta – facas e facões – e instrumentos de música – berimbau e pandeiros. E passei a refletir se a dualidade instrumentos de música versus instrumentos luta, que eu mesmo cogitava existir também, de certa forma, compactuava com a mesma ideia dos secretários da prefeitura, os quais propuseram um conceito de capoeira assim por uma ótica compartimentada, não dialógica. *E, portanto, buscávamos, as secretarias e eu, uma resposta ocidentalizada, uma noção de cultura seduzida pelo olhar do dominador (SODRÉ, 2005), institucionalizada na separação corpo x espírito para o que seja capoeira. Cogitava até que ponto minha visão também não estava impregnada da mesma visão do século XV, XVI e XVII em que se descrevia os negros encontrados na África como “gente sem cabeça ou com ela no peito, com chifres na testa, ou com um só olho,*

gente com rosto de cão faminto e coisas do gênero” (MUNANGA, 1988). De fato, buscávamos eu e as secretarias a compreensão do jogo-forma de vida capoeira a partir de uma perspectiva hegemônica. Assim, se pudéssemos pensar outra cognição, uma simbiose desafiadora do legado dualista aristotélico res extensa – corpo máquina – versus res cogitans – espírito – “O espírito fica ao lado do sério, da cultura enquanto o corpo se situava no superficial, o simples jogo” (SODRÉ, 2005, p. 158), poderíamos ensaiar um lugar desafiador, na medida em que facções poderiam ser instrumentos de música e berimbaus seriam instrumentos de luta na interseção vida e morte, como relata Mestre Pastinha “Muitas disorde que o capoeirista fazia não era propriamente por ele, era também provocado. Porque se estava numa vadiação, em um grupo com um berimbau, num é, na mão, eles passava, entendia de querer tomar, pra quebrar... Aí inflamava, num é? O íntimo do capoeirista não queria perder seu instrumento, num é? Então o que nós tinha que brigar... Um instrumento, por exemplo, como a, o Berimbau, né somente instrumento? Agora vou aproveitar e dizer alguma coisa... né somente instrumento?! Muita gente tem que é o instrumento Berimbau! Berimbau, Berimbau... Berimbau é música, é instrumento! Também é instrumento ofensivo, ele na ocasião de alegria, é um instrumento, nós usamo como instrumento e na hora da dor, ele deixa de ser instrumento pra ser uma foice de mão.” (MURICY, 1998). Não se trata da tentativa de explicar ou interpretar o que é música ou luta na capoeira, ou melhor, não se trata de estabelecer uma diferenciação. Trata-se de percorrer sentidos, como o fez Mestre Pastinha no trecho acima. Partimos, portanto, de um quadro referencial, como parte de uma teia de sentidos para a delimitação desse assim.

4.2 PRIMEIRAS DISCUSSÕES ACERCA DO RELATO: O OLHAR DO PESQUISADOR

O relato rizomático acima deixa entrever o debate de construção de sentidos a partir de uma perspectiva. O trecho dialoga com o debate levantado por Viveiro de Castro, como no exemplo do pesquisador ao se deparar com a proposição dos índios da Amazônia Boliviana “*pecaris [porcos] são humanos*”.

Assim, quando seus interlocutores indígenas lhe dizem (sob condições, como sempre, que cabe especificar) que os pecaris são humanos, o que o antropólogo deve se perguntar não é se ‘acredita ou não’ [eu não preciso acreditar que uma Berimbau possa matar alguém ou que uma facção seja parte de uma banda de música, eu estaria na minha perspectiva, nos meus

conceitos limitados] mas o que uma ideia como essa lhe ensina sobre a ideia de humanidade e de pecaritude. [...] para que serve essa ideia? Em que agenciamentos ela pode entrar? Quais suas consequências? Por exemplo, o que se come, quando se come um pecari, se os pecaris são humanos? [o que se toca quando se usa o berimbau já que é um instrumento de luta?] (VIVEIRO DE CASTRO, 2002, acréscimos nossos).

Obviamente não se trata aqui de estabelecer que os praticantes da capoeira habitem um mundo alheio ao modo ocidental e desconheçam o que é música ou luta como conceitos na perspectiva ocidental e hegemônica. Mas, de fato, apostamos que há uma intenção política na construção de outros conceitos para música e luta, um conceito que não está *dito* propriamente na prática capoeira, mas que se *mostra* no quadro referencial relacional entre o que é música como conceito ocidentalizado e hegemônico e o que é música para os capoeiristas, politicamente agenciados. Assim, pergunto: O que nós fazemos quando tocamos o berimbau? Luta? Música? O que fazemos quando nos movemos ao seu som? Dança? Luta? E o que esses conceitos podem mostrar (WITTGENSTEIN, 1979) dessa *capoeira-assim*?

Por outro lado, esse *assim* seria um conceito problemático do que seja a capoeira para a cidade de Camocim? Esse conceito descortinava-se para mim como parte do jogo de linguagem capoeira. Imaginei que, para *entender* esse conceito, era preciso viver essa ideia em aberto e significar nela, apreender uma gramática.

Pensei, então, que seria salutar perguntar aos alunos e professor, mas o que é mesmo esse *assim* da capoeira? E o fiz. A resposta foi um discurso de ser híbrido, indefinível, como eu de certa forma esperava.

No entanto, o mais importante aqui como método não é a resposta pronta, tive que abandonar a convicção que o recurso da pergunta direta fosse suficiente. Caso acreditássemos nessa proposta, estaríamos apostando na ideia – a pista falsa – de que o capoeirista é antropólogo de si mesmo e basta-se (VIVEIRO DE CASTRO, 2002). O que ficou como movimento inicial de *assim* foi o ser não essencializável da capoeira, ficou a certeza de um plunverso, de uma definição que sobra, que é limite in-confesso, que desafia (GROSFOGUEL, 2010).

Ficou a pista cartográfica de que somos responsáveis pelo sentido e, desse modo, tenho uma res-posta, sou responsável pelo sentido dessa capoeira com indício de coisa entre e, ao mesmo tempo, com indício de um começo. Então, penso que o contramestre Luciano – Coriso – falava uma língua diferente, (in)traduzível, segundo a dicotomia corpo-espírito, segundo a compartimentalização

de direitos institucionalizados em Secretária de Cultura, Turismo, Educação, uma razão instrumental contemporânea.

Por um motivo político, o capoeirista falava uma língua *estranheira*, uma língua inventada e aberta, um *ubuntu* talvez (RAMOSE, 2010). Esse assim é o indício de uma língua entre duas culturas Brasil e Áfricas, fruto de uma diáspora (LOPES, 2004; MOORE, 2012). Penso que o sentimento de Corisco ao falar desse *assim* repercutiu fisiologicamente nele de algum modo semelhante à professora Glória Anzaldúa, uma chicana entre México e Estados Unidos da América, uma também inventora de língua, vejamos

Para um povo que não é espanhol nem vive em um país no qual o espanhol é a primeira língua; para um povo que vive num país no qual o inglês é a língua predominante, mas que não é anglo; para um povo que não pode se identificar inteiramente nem com o espanhol padrão (formal, castelhano) nem com o inglês padrão, que recurso lhe resta senão criar sua própria língua? Uma língua com a qual eles possam conectar sua identidade, capaz de comunicar as realidades e valores verdadeiros para eles mesmos – uma língua com termos que não são nem espanhol ni inglês, mas ambos. Nós falamos um patoá, uma língua bifurcada, uma variação de duas línguas (ANZALDUÁ, 2009, p. 307).

Trata-se de uma língua(gem) inventada, ocupante de um lugar entre-meio, um *terceiro lugar*. Trata-se de uma subalternidade em relação a uma hegemonia, já que sua identidade-língua não é uma coisa nem outra. Trata-se de uma atitude selvagem de resistir à determinação de um lugar ou/ou: ou é dança ou é arte marcial, no caso da Capoeira, ou é Espanhol ou é Inglês no caso do Patoá Chicano. Sabe-se que estas invenções não se dão ao acaso, elas têm uma intenção, uma intenção selvagem, uma intenção desestabilizadora, subalterna (SANTOS, 2010) que dialoga com uma ideia de cultura para além da sedução de uma única verdade.

Nesse primeiro relato, esforçamo-nos por uma intenção pragmática, enfrentamos desde já a tarefa de mostrar nossos instrumentos de análise dialogando com nosso percurso cartográfico, construindo uma narrativa como ativo propulsor de nosso olhar-intenção cartográfica.

Assim, adiantamos nesse relato alguns temas que se seguirão problematizados, como a discussão epistemologias do sul/norte; a construção de um lugar epistemológico nordeste neste entre-meio, com sua singularidade sul, suas demandas específicas; a noção de cultura que almejamos ao tratar dessa prática cultural chamada capoeira; por fim, a cidade de Camocim como espaço agonístico

real, cultural, existencial, com sua agenda política específica a partir da ótica do movimento de capoeira, relacionando as implicações dessa agenda na cidade para o entendimento do movimento negro-capoeira na cidade. Se este movimento existe? Como existe? Ou o que fazer para uma construção dele?

Por esta perspectiva, nosso jogo de linguagem em análise preliminarmente se mostra – a capoeira. Ela já se mostra nesse debate com uma intenção subalterna desestabilizadora, deixando entrever o debate que se seguirá: diferentes práticas subalternas têm algo em comum, elas compartilham de um lugar vivencial e sacrificial: um sul. Neste sul, em detrimento de um norte – lugar de vivência da hegemonia – sujeitos têm reivindicado outra forma de se apreender/construir realidades em uma demanda para além de um universal, estes sujeitos apostam na dimensão pluriversal frente a inúmeras práticas do sul (GROSFOGUEL, 2010).

Ainda nesse preâmbulo, já deixamos pistas iniciais do espaço sacrificial/cidade de que falamos: a cidade de Camocim; ela desponta sob a ótica do entendimento provisório e em aberto do que seja o horizonte das Epistemologias do Sul e suas inúmeras arenas sul, dentre estas arenas, surge o nordeste e suas nuances como lugar vivencial para este trabalho.

4.3 EPISTEMOLOGIA DO NORTE E SUL: PRIMEIRAS PALAVRAS ACERCA DE UM SISTEMA-MUNDO NORTE

Mas afinal de contas, em que conjunto de *coordenadas* estariam este norte e sul que debatemos inicialmente? Que espaços temos tomado aqui como os do sul e do norte? Ou melhor, que práticas sociais e relações de poder, podemos conceber como próprias a um desses polos? São polos dicotômicos e/ou intercambiantes? E o nordeste brasileiro como se articula nesta discussão? Nordeste como um lugar a descobrir, a inventar, a desmistificar? Nordeste como um lugar distante da elite sul-sudeste geográfica do país?

Enfim, obviamente, não pretendemos esgotar a discussão a respeito da construção desses lugares, mas a partir de agora é crucial problematizar em que *lugar* essa prática capoeira se dá. Em outras palavras, tecemos nossas questões a partir de uma zona colonial, o jogo de linguagem capoeira, que ora pomos em destaque, desenrola-se como forma de vida nesse/desse lugar.

Portanto, iniciamos o debate neste capítulo, propondo traçar uma discussão acerca do que sejam *norte e sul* para além de uma noção de espaço norte e sul como sinônimos simplesmente do lugar de transformação do homem pela técnica dos meios de produção. Apreendemos estes espaços, para além de uma técnica, pensamos estes lugares como espaços de diferentes cognições, as noções de *Epistemologias do Sul e Norte* (SANTOS, 2009).

Em outras palavras, é preciso não atrelar essa discussão de sul e norte a uma dimensão puramente economicista em que a estrutura clássica marxista de infraestrutura e superestrutura seria toda a síntese da vida social. Desse modo, julgamos ser relevante uma breve discussão de que o espaço norte e sul sejam arenas sociais para além do estrito reflexo das condições econômicas de produção sul e norte; assim, como arenas sociais, norte e sul são formados também por fatores linguísticos e culturais.

Na verdade, não se trata de que o capitalismo não seja um forte fator de enredamento do sistema-mundo norte e que as macrorrelações econômicas tenham sido deixadas de lado em nossa análise, como sintetiza Alencar (2014, p. 95),

A consideração dos aspectos linguísticos e cultural na constituição da realidade social não significa, porém, que são desprezadas as condições econômicas, sociais e políticas nesse processo [...] pois cada modo de produção é também uma cultura, e as lutas de classe são também práticas culturais.

De fato, questionamos a história dos modos de produção como razões instrumentais a serviço de técnicas; problematizamos a história dos meios de produção como também produções culturais. Em síntese, problematizar a história dos modos de produção e suas técnicas é a argumentar acerca das formas epistemológicas das sociedades e sujeitos históricos. Nesse sentido, esse cuidado evita a redução do sistema-mundo de um norte a um sistema econômico capitalista como salienta Grosfoguel (2010, p. 466)

Chamar 'capitalista' ao atual sistema-mundo é, mínimo, equívoco. Tendo em conta o eurocêntrico 'senso comum' hegemônico, a partir do momento em que usamos a palavra 'capitalismo' as pessoas pensam de imediato que estamos a falar de 'economia'. No entanto, o 'capitalismo' é apenas uma das múltiplas e enredadas constelações da matriz de poder colonial do sistema-mundo patriarcal/capitalista/colonial/moderno europeu'. É importante, mas não a única. Dado o seu enredamento com outras relações de poder, destruir os aspectos capitalistas do sistema-mundo. Para o transformar seria essencial destruir um todo histórico-estrutural heterogêneo a que se chama a 'matriz de poder colonial' do 'sistema-mundo'.

De fato, estamos trazendo para discussão a ideia de meio técnico-científico como *modo de cognição e epistemes*, forma de sujeitos históricos inventarem o mundo e a si próprios, forma urgente de autossustentação não só no nível orgânico-fisiológico: a busca pelo alimento e luta contra as hostilidades naturais, mas a invenção da sociedade enquanto espaço de investimento das técnicas e simbolismos, ou seja, espaço de investimento de saberes.

Dito em outras palavras, os espaços que mencionados como norte ou sul não são imanentes em si mesmos como sedes, alvos de processos humanos de tecnização que, sob a égide de um implacável processo natural e progressivo de seleção, atingiram o status de uma Tecnoesfera. Esta, entendida aqui, como evidencia Milton Santos “A tecnoesfera é o resultado da crescente artificialização do meio ambiente. A esfera natural é crescentemente substituída por uma esfera técnica, na cidade e no campo” (SANTOS, 1994, p. 13-14). Somada a esta tecnoesfera, haveria uma psicoesfera que, “como resultado das crenças, desejos, vontades e hábitos que inspiram comportamentos filosóficos e práticos, as relações interpessoais e a comunhão com o Universo.” (SANTOS, 1994, p. 13-14) resultaria no meio técnico-científico.

Vale destacar que não estamos tentando interpor uma discussão em escala da diferenciação ou progressão de uma natureza mágica a uma natureza racional, procurando o *santo graal* que evidenciaria esta passagem, como fora, por algum tempo, o objeto de estudos sobre a sociologia geográfica da natureza e homem (CAPEI, 1985).

Assim, esse pretoso avanço do natural à dimensão da técnica não é capaz de narrar as *epistemes* do mundo, como se houvesse uma natureza, como um dado adâmico em evolução, rumo à transformação pela pedra lascada, arco, rodovias, pontes, automóveis, máquinas, internet e outras intervenções no espaço.

Enfatizamos que não estamos nos aportando às discussões canônicas do âmbito de uma geografia física – se é que é possível pensar uma geografia ou qualquer outra ciência que não seja humana – em que a técnica corresponderia a uma categoria dada e imante (MILTON SANTOS, 2008). Outrossim, parece-nos não haver dúvidas de que para entender sul e norte, nesta perspectiva de saberes, urge ultrapassar o conceito de técnica e, ao mesmo tempo, antepor-lhe uma crítica a fim de entender seus limites, como adverte Milton Santos (2008, p. 45-46)

Sem dúvida, a técnica é um elemento importante de explicação da sociedade e dos lugares, mas, sozinha, a técnica não explica nada. Apenas o valor relativo é o valor. E o valor relativo só é identificado no interior de um sistema de realidade e de um sistema de referência elaborados para entendê-la, isto é, para arrancar os fatos isolados de sua solidão e de seu mutismo.

Ou como corrobora Henri Lefebvre (*apud* MILTON SANTOS, 1994), é preciso cuidado com a “ilusão tecnológica” em que a máquina-meio tem uma história incrustada, latente nela, dado congelado a espera da decifração.

Desse modo, a técnica de que falamos deve ser redimensionada para além de uma noção tecno-científica cristalizada por um paradigma racionalista, universalista e hegemônico, uma racionalidade instrumentalizante que tem norteado várias esferas de sociabilidades, inclusive a produção de expertise nos centros acadêmicos, como adverte Milton Santos (1994, p. 9-10)

Num mundo em que o papel das tecnociências se torna avassalador, um duplo movimento tende a se instalar. De um lado, as disciplinas incumbidas de encontrar soluções técnicas, as reclamadas soluções práticas, recebem prestígio de empresários, políticos e administradores e desse modo obtêm recursos abundantes para exercer seu trabalho. Basta uma rápida visita às diferentes Faculdades e Institutos, para constatar a disparidade dos meios (instalações, material, recursos humanos) segundo a natureza mais ou menos mercantil e pragmática do labor desenvolvido. De outro lado, o prestígio gerado pelo processo de racionalização perversa da Universidade é o melhor passaporte para os postos de comando.

Chegamos, então, a problemática de que esses espaços em cotejo – norte e sul – estão intimamente ligados à problematização de uma técnica, mas esta ampliada para uma *técnica como história das relações culturais*, ou uma história das epistemologias, ou uma história das disputas de epistemologias, disputas de formas de se conhecer e inventar as próprias histórias, técnicas.

Nesta perspectiva, a técnica-mundo como delimitadores de um sul e norte precisa de uma releitura e invenção, surgindo uma tecno-política. Apostamos na vida social como cotidiano incrustado na dimensão política “A vida não é um produto da Técnica, mas da Política, a ação que dá sentido à materialidade” (MILTON SANTOS, 1994, p. 17).

De fato, como já frisamos, não se trata de perder de vista a noção de uma macroestrutura econômica em que determinada *técnica* – capitalista de saber e fazer – atualmente se sobrepõe a outras de forma pretensamente universal

No começo dos tempos históricos, cada grupo humano construía seu espaço de vida com as técnicas que inventava para tirar do seu pedaço de natureza os elementos indispensáveis à sua própria sobrevivência.

Organizando a produção, organizava a vida social e organizava o espaço, na medida de suas próprias forças, necessidades e desejos. A cada constelação de recursos correspondia um modelo particular. Pouco a pouco esse esquema se foi desfazendo: as necessidades de comércio entre coletividades introduziam nexos novos e também desejos e necessidades e a organização da sociedade e o espaço tinha de se fazer segundo parâmetros estranhos às necessidades íntimas ao grupo. Essa evolução culmina, na fase atual, onde a economia se tornou mundializada, e todas as sociedades terminaram por adotar, de forma mais ou menos total, de maneira mais ou menos explícita, um modelo técnico único que se sobrepõe à multiplicidade de recursos naturais e humanos (SANTOS, 1991 *apud* SANTOS, 1998, p. 5-6).

Enfim, chegamos a um dos pontos fulcrais desse debate dos lugares norte e sul, trazemos à pauta a afirmação de que a técnica, como forma e meio de produção-cognição economicista, não dá conta da dimensão que procuramos debater como norte e sul epistêmicos.

De outro modo, para se mapear a discussão de um norte epistemológico dominante é preciso evidenciar as bases do que seria este amplo pacote enredado, chamado por Grosfoguel (2010), de um sistema macro-mundo patriarcal/capitalista/colonial/moderno/europeusistema-mundo. Estruturado, ainda segundo o autor, nas nove bases que seguem

1. Uma específica formação de classes de âmbito global, em que diversas formas de trabalho (escravatura, semi-servidão feudal, trabalho assalariado, pequena produção de mercadorias) irão coexistir e ser organizadas pelo capital enquanto fonte de produção de mais-valias através da venda de mercadorias no mercado mundial com vista ao lucro;
2. Uma divisão internacional do trabalho em centro e periferia, em que o capital organizava o trabalho a periferia de acordo com as formas autoritárias e coercivas (Wallerstein, 1974);
3. Um sistema interestatal de organizações político-militares controladas por homens europeus e institucionalizadas em administrações coloniais (Wallerstein, 1979);
4. Uma hierarquia ético-racial global que privilegia os povos europeus relativamente aos não europeus (Quijano, 1993, 2000);
5. Uma hierarquia global que privilegia os homens relativamente às mulheres e o patriarcado europeu relativamente a outros tipos de relação entre sexos (Spivack, 1998, Enloe, 1990);
6. Uma hierarquia sexual privilegia os heterossexuais relativamente aos homossexuais e lésbicas (e é importante recordar que a maioria dos povos indígenas das Américas não via a sexualidade entre homens como um comportamento patológico nem tinha qualquer ideologia homofóbica)
7. Uma hierarquia espiritual que privilegia os cristãos relativamente às espiritualidades não cristãos/não europeias, institucionalizadas na globalização da igreja cristã (católica e, posteriormente, protestante);
8. Uma hierarquia epistêmica que privilegia a cosmologia e o conhecimento ocidentais relativamente ao conhecimento e às cosmologias não-ocidentais, e institucionalizadas no sistema universitário global (Mignolo, 1995, 2000; Quijano, 1991);
9. Uma hierarquia linguística entre as línguas europeias e não europeias que privilegia a comunicação e produção de conhecimento e de teorias por parte das primeiras, e que subalterniza as últimas exclusivamente como produtores folclore ou cultura, mas não de conhecimento/teoria (Mignolo, 2000).

As nove bases apontadas acima são indícios desse amplo sistema-mundo do que seja o norte, elas são aportes que podem desmembrar-se ou agrupar-se em uma miríade de outras possibilidades de conjunturas que permeiam as vozes do norte.

Apenas para ilustrar a questão, em escala macropolítica, Os Estados Unidos da América, apesar de sua proximidade físico-geográfica com as Américas do Sul, Central e Norte, esta nação apresenta-se arregimentada em sistema-mundo da colonialidade do poder, assim, como o Canadá, Japão, Austrália, estes se alinham em uma perspectiva de centralidade mundial.

Como exemplo e problematização desse alinhamento, pensemos como estes países se inserem na macro política monetária mundial: quem são os credores e os devedores do Fundo Monetário Internacional – FMI e do Banco Mundial (BM)? Quem mobiliza/direciona as tendências políticas internacionais na Organização das Nações Unidas – ONU? E quem são as vozes dominantes na Organização do Tratado do Atlântico Norte – OTAN?

De fato, em escala global as administrações coloniais já cederam espaços às democracias modernas, no entanto, a substituição das formas legalmente instituídas da administração colonial não superou o regime de colonialidade. O colonialismo tende a ser rechaçado pelo mundo como resquício de formas imperialistas que afetam a dignidade humana em escala global, no entanto, as práticas de colonialidade continuam a imperar na fundação das relações internacionais de divisão do trabalho, soberania nacional, nas relações de gênero, raça e tantas outras formas de poder (QUIJANO, 1993, 1998, 2000).

O norte esforça-se por construir uma verdade de que o regime de colonialismo esteja severamente erradicado no mundo moderno; ninguém mais *tolera* a servidão de um humano por outro, nem mesmo tolera-se a exploração animal, a servidão indiscriminada do não-humano em grandes indústrias alimentícias, em laboratórios de pesquisa e outros. O que se percebe é a ilusão da soberania dos Estados que se alinham como em desenvolvimento, progresso e oficialmente independentes, quando, de fato, ocupam lugares periféricos em escala global

continuamos a viver num mundo colonial e temos de nos libertar das formas estreitas e pensar as relações coloniais, de modo, a concretizar esse inacabado e incompleto sonho do século XX que é a descolonização. Isto nos obriga-nos a examinar novas alternativas coloniais utópicas, que vão além dos fundamentalismos eurocêntrico e terceiro-mundista (GROSFOGUEL, 2010, p. 469).

Nesse debate que temos traçado até aqui, procurando evidenciar como entendemos esse norte epistemológico, cabe agora outra inserção. De que sul falamos como contraponto a esse norte? Quais formas de produção de conhecimento poderiam ser agrupadas como fazeres do sul? Seriam eles homogêneos? E mais ainda, qual o alcance, impacto da mudança social proposta por estas epistemologias? Em síntese, para servem as Epistemologias do Sul?

4.4 EPISTEMOLOGIAS DO NORTE E SUL: PRIMEIRAS PALAVRAS ACERCA DE UM SUL

Retomando a questão: para que serve uma forma de epistemologia chamada de Epistemologias do Sul? Segundo Santos (2012), serve para que possamos em um tempo não muito longínquo não precisarmos mais delas. E mais ainda, há epistemologias do Sul porque há *Epistemologias de um Norte*.

Na verdade, não há uma única epistemologia do Norte com também não há uma única epistemologia do Sul, mas existem irrefutavelmente um conjunto de características comuns que nos levam a dizer que hajam formas epistemológicas do Norte ou do Sul, resultando em dois grandes macrocosmos, atravessados por uma infinidade de diferentes relações de microcosmos, como sintetiza Meneses (2008, p. 7)

As realidades que são hoje designadas como póscoloniais não podem ter como referencial uma bitola única. A diversidade da “América Latina” é distinta da que ocorre em África ou nos contextos europeus. E, dentro de cada um destes macrocosmos, existe uma infinidade de microcosmos, todos infinitamente distintos entre si. Contudo, se esta diferença espaço-temporal apela para a diferença dentro do Sul, a experiência colonial comum permite a constituição de um Sul global, onde a condição pós-colonial se impõe cada vez mais na análise e caracterização das condições políticas específicas.

Como exemplo dessa discussão dos microcosmos do sul e norte, a capoeira segue atualmente *globalizada*, espalhada em vários continentes. Os traços do sul, que ela carrega e propaga, ancoram-se em diversos países, construindo diferentes microcosmos dessa arte pelo mundo afora.

Atualmente, a capoeira se encontra presente em mais de 150 países, atraindo praticantes e estudiosos dos cinco continentes do planeta. A sua globalização, feita sem incentivo governamental, ocorreu devido às errâncias dos capoeiristas, verdadeiros embaixadores informais da cultura brasileira (BRASIL, 2007, p. 51).

Não se trata de perceber a capoeira como uma prática cultural que por si mesma, de forma imanente, carrega em si mesma o aporte de uma resistência e contra-hegemonia em todos os lugares que se dá sua atividade.

Na verdade, tomada como uma prática cultural situada, mediada nas relações sociais, um jogo de linguagem com regras semiabertas inscritas na cultura e atualizadas no próprio jogar, fazem-se em ação; a capoeira apresenta-se em cada microcosmo com um jogo de linguagem próprio, que exige uma análise de sua construção em cada região, segundo as negociações, manipulações, ações táticas (CERTEAU, 1994) que os sujeitos capoeiristas empreitam nas relações ordinárias de seu cotidiano e as formas de negociação que empreitam com as forças de coerção.

Tomemos, por exemplo, a realidade da capoeira considerando o Brasil como um macrocosmo e os diferentes grupos de capoeira espalhados pelo país como diferentes realidades microssociais, diferentes ações performáticas do jogo de linguagem capoeira, que dialogam com essa ideia-conceito, um tanto quanto mitificada, capoeira no Brasil.

Ao ter contato com o grupo de capoeira de Camocim – Grupo de capoeira Regional Mestre Avila, em várias falas, conversas, palestras, tenho rastreado no mapa cartográfico que há uma **pretensa** relação assimétrica entre os grupos de capoeira no país em que haveria grupos de capoeira de maior prestígio, melhor aceitos pela mídia massiva e tendo adeptos da camada elite da sociedade.

Como discutiremos nas seções de análise, tal questão trata-se muito mais de um aporte sedutor do discurso dominador que procura enfraquecer a unidade política essencializada e estratégica de ser capoeira, minando justamente nossa força de apaziguar diferenças em torno da unidade estratégica de sermos todos capoeiras. Como dissemos, a aceitação da capoeira que parece acontecer como outra capoeira de maior prestígio está muito mais próxima de aceitação do ‘mainstream’ pelo viés do exótico e do diferente, espaço predeterminado do silêncio.

Exemplo disso, na fala do contramestre Corisco, em diversos momentos, surge o nome de determinados grupos de Capoeira que cobram mensalidades e valores para o recebimento das cordas e graduações.

Vale destacar que não se trata aqui de bipolarizar a questão entre os grupos, vitimizando, miserabilizando alguns, tornando outros como algozes; definitivamente não se trata disso (MATTELART; NEVEU, 20014).

Não se trata de perceber ingenuamente que a ação de cobrança de mensalidade, de inscrição em evento, em competições, a venda de abadá e outras ações possam lançar a capoeira como uma prática cultural da camada elite. Cabe destacar, por exemplo, que os dois grandes Mestres fundadores da capoeira Mestre Bimba e Pastinha cobravam e precisavam dessa mensalidade de seus alunos para auxiliar na sua sobrevivência; Mestre Bimba, inclusive, cobrava pelas apresentações públicas. No entanto, há relato que para os alunos mais pobres, Mestre Bimba não cobrava taxa alguma (DORIA, 2011; VIDOR; REIS, 2013).

É comum vermos esse tipo de falácia e falseamento praticado pelo discurso hegemônico em arrefecer o caráter de resistência de nossas práticas. A questão é que o discurso sedutor procura urgentemente deslegitimar o caráter de resistência política e social de determinadas práticas do sul, como a capoeira, alegando ser uma prática que também se curva aos valores dominantes, os mesmos que combate.

O que interessa, então, é perceber que o grupo de capoeira de Camocim, como tantos outros pelo país, também tem suas demandas de sobrevivência e custeio e estas demandas são produzidas a partir do social, estão dentro de um circuito capitalista, são negociadas a partir do jogo que se vive na macroestrutura do capital, o que não nos imputa um abandono de nossas lutas, militância, resistência e *locus* de subalternidade.

Assim, com exemplo desta estar no jogo social, surge a discussão travada em nível institucional da profissionalização do professor de capoeira (Projeto de Lei da Câmara 31/2009), discussão esta ainda em aberto e em pleno debate, frente ao amplo espectro de sutilezas políticas, culturais que devem ser discutidas para se chegar a um consenso quanto à questão.

Portanto, essa distinção entre norte e sul tem se sustentado fundamentalmente, a partir das produções e intervenções dos estudos subalternos, estes têm erigido como práticas do Norte as epistemologias que comungam de uma postura hegemônica, por se apresentar como universalmente válidas e partirem de uma perspectiva notadamente eurocêntrica, um lugar seguro, chamado por Castro (2003) de *ponto zero*.

Esta noção de *ponto zero* é herdeira do legado de René Descartes e do *ego-cogito* universal em que se legitima a ideia de que o ponto de vista da ciência moderna é não ter ponto de vista algum, ou seja, a neutralidade relaciona-se

diretamente com o desejo da universalidade, ou seja, ter a ciência/conhecimento de tudo e de todos e todas, legitimando para si um conjunto de características: sistema de valores pautados na indiferença, neutralidade como suportes do validamente universal. Vale destacar que este quadro permitiu principalmente que

o homem ocidental (esta referência ao sexo masculino é usada intencionalmente) representa o seu conhecimento como o único capaz de alcançar uma consciência universal. Bem como dispensar o conhecimento não ocidental por seu particularismo e, portanto, incapaz de alcançar a universalidade (GROSFOGUEL, 2010, p. 460).

Outra indagação que julgamos válida seria: partindo do pressuposto que existam Epistemologias de um Norte; então, por que não aposta em melhorá-las, lapidá-las? Uma vez que, como se tem visto, elas devem ter algo de muito poderoso, pois possuem uma notória longevidade, já duram séculos e alcançaram atualmente um patamar de diversidade tão abrangente a ponto de terem aparentemente conseguido dar conta de todas as formas de inquietação da ciência moderna.

Na verdade, segundo Grosfoguel (2010), as epistemologias do Norte são tudo isso mesmo que se tem dito delas, melhoradas e lapidadas elas têm dado conta de toda a ciência legitimada nestes últimos séculos.

No entanto, é preciso uma visão crítica para se entender o que se escamoteia nessa afirmação, as Epistemologias de um Norte têm sim dado conta dos problemas da Ciência Moderna justamente porque lidam com os problemas que elas próprias construíram: um sistema-mundo moderno em que o capitalismo internacional, patriarcal, colonialista ergue-se como paradigma dominante, único prisma válido para se construir e resolver problemas, única dimensão cognitiva capaz de entender, construir, intervir na realidade em escala universal.

Vejamos, por exemplo, um conto da tradição oral nagô na Bahia, narrado por Mestre Didi, Deoscoredes M. dos Santos, que mostra como os brancos dominaram o universo. Segundo o relato, os brancos limitaram-se a fazer as suas obrigações, enquanto os negros descuidaram-se das suas (SODRÉ, 2005).

Nesse relato, a cosmogonia ocidental não pode conceber o sentido do mito, que se postula aparentemente banal e vazio; poderíamos apelar para um jogo lógico, uma espécie de analogia, metáfora em busca de uma verdade escondida que quer ser decifrada. Em ambos os casos, operamos a partir de uma compreensão situada em uma estrutura de análise deslocada, distanciada do real histórico do povo nagô.

Para o entendimento do mito nagô, assim como para o entendimento que na capoeira há sobremacia da inversão do mundo, faz-se necessário uma nova cognição (SANTOS, 2004), uma arkhé (SODRÉ, 2005) que podem sintetizados como uma aproximação pela voz do outro, uma intenção de fugir ao campo de entendimento que quer impor uma síntese.

Essa inversão pode exemplificada na troca do pé pela mão, a força do axé, a luta séria e brincadeira, o cair sorrindo, a esquiva que é ataque e defesa, a volta ao mundo, definida como o momento em que a dupla, que está jogando na roda, caminha em círculo dentro da roda, um camarada acompanhando o outro a fim de descanso e, ao mesmo tempo, procurando um momento para surpresa, uma mandinga e tantas outras regras inscritas no jogo.

Figura 16 – Inversão do pé pela mão em Mestre Pezão



Fonte: Arquivo pessoal de Cordeiro (2015).

Para Sodré (2005), a partir do simbolismo como mediador da relação entre praticas sociais é que se pode buscar um movimento de retorno, uma ambiguidade e ambivalência, um lugar na diferença que se mostra entre a naturalização da compreensão hegemônica e uma outra compreensão *arkhética*.

Realmente, as Epistemologias do Norte são capazes de sintetizar toda a realidade uma vez que elas tomam para si todas as formas válidas de se produzir conhecimento. Nada além dessa linha, dita abissal, é reconhecidamente uma epistemologia válida, quando muito estas outras epistemologias *estranheiras* já

possuem um lugar previsto, validado na invalidez de nada significar ou de significar o in-significável, segundo o modo de conhecer do Norte. Assim, as formas de arregimentar política, direito, ciência, cultura do norte dão conta de toda a realidade, até dão conta das in-realidades legitimando-as como tal.

Portanto, voltando ao questionamento se elas podem ser melhoradas, sim, elas podem e o são constantemente. No entanto, suas formas de lapidar-se não afetam a verticalidade da linha abissal que separa norte sul.

Em última análise, o mais pungente nesse debate é que, para a existência do Norte, devemos ter em mente o *processo sacrificial* que ocorre todos os dias ao longo de muito anos, em que “A negação de uma parte da humanidade é sacrificial, na medida em que constitui a condição para a outra parte da humanidade se afirmar enquanto universal” (SANTOS, 2010, p. 39).

Para exemplificar o *modus operandi* dessa atitude hegemônica de lapidação, lembremo-nos da ideia de *tolerância* inculcada nos estudos sociais, conceito que vem sendo largamente debatido em certos setores da expertise sociológica brasileira e pulverizado nos discursos midiáticos como valor a ser perseguido. De fato, podemos problematizar esse conceito a partir de uma perspectiva subalterna em que tolerar “é apenas um jeito de evitar conflitos abertos e adiar a busca de soluções” (MUNANGA, 2010, p. 450).

A tolerância como um processo legitimado no multiculturalismo torna a diferença nas formas de socialidades como um traço meramente estrutural de arregimentar essas diferenças, pondo-as em lugares previstos do regime do norte. Portanto, o regime do norte pensa-se como um regime multicultural em que as diferenças desembocam em classes e grupos pretensamente livres, abertos ao acesso e saída, ao aceite e recusa por parte dos sujeitos sociais. Admite-se nesse debate da multicultura a configuração da mestiçagem como fator apaziguador de diferenças em que múltiplos sujeitos sociais teriam em nível individual acesso a bens do regime capital pelas livres fronteiras da globalização.

Nesse debate, Canclini (2005) discorre acerca de outra dimensão para além do multiculturalismo: o interculturalismo. Para o pesquisador, o interculturalismo põe em relevo que o regime de diferenças dá-se na concretude e imprevisibilidade dos jogos sociais e pragmáticos, regimes híbridos, sincréticos, ou como sintetiza Albuquerque (2010, p. 3)

O conceito de interculturalidade se contrapõe ao usual multiculturalismo, pois para Canclini o multiculturalismo reconhece strito senso a existência de diferentes identidades culturais. O conceito de interculturalidade pressupõe que a diferença cultural é construída no próprio jogo do poder através das estratégias de composição de patrimônios culturais, de negociações da autenticidade entre o tradicional e o moderno, da constituição de híbridos, sincréticos, simulacros dentre outros.

Como exemplo desse debate de tolerar para assegurar lugares, Munanga (2010) discorre sobre a dupla abordagem da questão racial pelo viés do Norte em que se teria um racismo de marca em que a classe social é o que importa, mais abastados são menos pretos; ou se teria um racismo de origem – *apartheid* –, como exemplifica o autor com Os E.U.A e África do Sul, não importando a ascensão social, o preconceito dar-se-ia na hipodescendência.

Assim, o Brasil teria o *melhor racismo*, como legado da sociologia de Darcy Ribeiro, uma vez que as fronteiras entre ser negro ou branco é de ordem meramente de classe social e da capacidade de acúmulo de bens materiais. Esta ideia de melhor racismo nega toda a expropriação de bens culturais ao longo da história e nega o sacrifício de vidas ao longo do colonialismo e do capitalismo contemporâneo nos grandes centros urbanos e interior das cidades.

Acrescentamos que, sob o viés de um Norte, as teses de democracia racial tem-se sustentados ao incutir a máxima que somos todos mestiços no Brasil de *melhor racismo*, cujas fronteiras de cor seriam livremente abertas, haveria uma livre passagem na sociedade brasileira. Em outras palavras, não haveria fronteiras de cor rígidas, mas sim fortes fronteiras de classe social, construindo um lugar confortável de harmonização entre fatores biológicos e de classe no trato das questões de negritude. No entanto, Munanga (2010, p. 451, acréscimo nosso) traz a seguinte reflexão sobre esta harmonização

Como acreditar numa suposta harmonização quando o biológico e o social não se conjugam? No Brasil, apesar do conteúdo integrador e assimilacionista defendido por Darcy, os mestiços constituem, pela sua importância numérica, a categoria social mais excluída e mais discriminada. Basta olhar a cor das vítimas do Carandiru, de Vigário-Geral e da Favela de Diadema para nos convenceremos disso (MUNANGA, 2003, 2005-2006) [a condição de extermínio que se encontra submetida a juventude negra no Brasil]. Estes mestiços de hoje constituem a população que mais cresce demograficamente, não são mais filhos naturais dos senhores de engenhos que, segundo estudos anteriores, se beneficiaram de alguma proteção de seus pais. Eles ocupam, cada vez mais, a posição subalterna do negro, conjugando o critério da cor com o critério econômico.

Atestamos mais uma vez que essa orientação sobre a problemática do racismo no Brasil assume uma postura do Norte, pelo fato de que as vozes subalternas e seus entendimentos desse fenômeno são silenciadas ou quando muito tidas como reações naturais, parte de uma defesa fundamentalista de cor.

Assim, por esta perspectiva, fundamenta-se um olhar do *Norte* no Brasil acerca do problema políticossocial do racismo, sendo bipolarizada a discussão em racismo marca-classe social ou de cor. Então, indagamos: não haveria outra alternativa?

De fato, estas abordagens da questão da negritude tornam mais desafiador à aglutinação de uma *identidade de negros* uma vez que o regime de Preconceito de marca, levando em conta não só a cor e a hipodescendência, mas a classe social e o poder político, resulta no enfraquecimento da solidariedade interna de grupos negros para se unirem em torno de uma agenda comum de negritude. Já a noção de pertencimento pela cor é uma compreensão insuficiente, pois apaga a diferença de classe em que importa no Brasil ser negro-presidente do Supremo Tribunal Federal e ser um negro-morador da favela.

Assim, trata-se de escamotear a perversa relação de desigualdade social ao inculcar os mesmos lugares de ser negro para o Senhor Joaquim Barbosa, negro e presidente do Supremo Tribunal de Justiça e para o ajudante de pedreiro Amarildo de Souza, negro, morador da Rocinha e desaparecido, com suspeitas de execução policial pela ação da Polícia *Pacificadora* no Rio de Janeiro.

Assim, o sistema de livre passe *de jure* insurge-se como o modelo perverso brasileiro ao fomentar nas cabeças progressistas a máxima: *o sol nasce para todos*. Há uma redução das produções sociohistóricas a esforços individuais de mártires que parecem livremente ultrapassar a linha ser branco-negro e escolhem se embranquecer politicamente.

Nesse debate, trago um movimento do trabalho de vivência em campo que se relaciona com a questão de pertencimento de negritude, passe livre e dimensão política performática da autoafirmação de negritude no grupo de capoeira, vejamos:

E eu estava há poucos dias participando do grupo, aproximadamente uns dois meses e minhas idas eram muito irregulares. Mas o grupo já sabia que sou professor e assim me chamavam professor. Estávamos na roda na própria academia e cantando, quando ouvi pela primeira vez a canção “Auê Auê lelé ló. É da nossa

*Cor. Aue aue aue-e lele lelele lelelo. Tá no sangue e na raça Brasileira, Capoeira é da nossa cor. O berimbau é da nossa cor. O pandeiro é da nossa cor. É da nossa cor. O atabaque é da nossa cor. O reco-reco é da nossa cor. O agogo é da nossa cor. É da nossa cor. Aue aue aue-e lele lelele lelelo, aue aue aue-e lele lelele lelelo Tá no sangue e na raça Brasileira, Capoeira É da nossa cor. O Mestre Bimba . é da nossa cor. O Mestre Pastinha é da nossa cor”. E nesta canção vários objetos do universo da capoeira e os nomes dos mestres são construídos como pertencentes a um mesmo grupo político pela ato de fala cantar na roda a canção “É da nossa Cor”. O fato é que durante a execução da música, após os nomes dos Mestres Bimba e Pastinha, os nomes dos integrantes presentes à roda foram sendo introduzidos na canção Aue aue aue-e lele lelele lelelo/O **Savim** é da nossa cor/O **Pé de chumbo** é da nossa cor/ O **Careca** é da nossa cor/ O **Fernando** é da nossa cor/ O **Professor** é da nossa cor.*

Interessante é que o redimensionamento da canção, inserindo os nomes dos capoeiristas presentes no grupo político É da nossa Cor, deixa entrever uma pista das formas de pertencimento no grupo. Nesse rito, não importa qual a cor fenotípica do capoeirista chamado na canção, destaca-se os capoeiristas Careca, Fernando citados na canção são marcadamente de pele branca.

A alegria em dizer os nomes de todos os presentes instaura-se como uma atitude política, performática através do ato de fala completo - cantar, bater palmas, fazer parte da roda e do grupo. Vemos o problema de ser ou não ser da nossa cor provisoriamente resolvido a partir de dentro como um ato político que se faz presente nesse jogo.

Percebo uma desestabilização, reinvenção da noção de livre passagem do racismo de classe como uma passagem não livre (QUIJANO, 2004), mas que agora a passagem não é tão livre, ela deve ser legitimada de dentro para fora, do grupo para o sujeito.

Para se ter o nome cantado *é da nossa cor* é preciso estar no grupo, na roda, compartilhar uma *intenção*. *É da nossa cor* metaforiza-se, ganha movimento em um percurso de sentido de que naquela roda há Áfricas redimensionadas, traduzidas em atitudes de pertencimento África-Brasil. Diferentes Áfricas, diferentes *Brasis* no plural, com diferentes desejos políticos de cada capoeirista ali presente, mas no cantar a uma só voz *é da nossa cor*, o axé que se insurge unifica o grupo em

uma posição de ser negro e fazer parte de um passado e de um presente histórico (GOMES, 2010).

Não se trata de uma essencialização imutável em que se vislumbre a unidade do grupo em torno de negritude, mas percebo um fechamento político provisório, instável e estrategicamente essencializado naquele jogo vivido em torno da ideia de uma agenda de ser negro (RAJAGOPALAN, 2006).

Cito em seguida outro episódio em que a geração de sentidos de pertencimento dá-se no próprio viver as regras, no próprio jogo social.

E o grupo de capoeira de Camocim fora convidado para se apresentar para um grupo de turistas franceses que estavam hospedados em uma dos hotéis da cidade. O contramestre nos explicou que seria uma apresentação rápida e que a proprietária do hotel era próxima do grupo e estava sempre nos ajudando. Eu nunca havia entrado naquele hotel, percebi logo na entrada que havia uma piscina, uma sala de jantar ampla em um ambiente ao ar livre com árvores e plantas. A iluminação era bem rala, contribuindo para uma atmosfera intimista. Havia em torno de quinze pessoas, eram todos senhores e senhoras idosas, alguns senhores com taças nas mãos, pareciam estar bebendo vinho. Poucas capoeiristas entraram na roda nesse dia. Eu também não entrei na roda nesse dia. A roda foi fraca, com pouco axé, ouvi alguns garotos dizendo uns para os outros. Não houve fala de Corisco ao final da roda, só a apresentação e ponto final. Percebi que havia uns refrigerantes e sucos em uma mesa para nos servirmos. Eram taças parecidas, se não iguais, às que portavam os gringos – como os garotos do grupo chamam os estrangeiros. Enquanto voltávamos para academia, um dos rapazes do grupo caminhava ao meu lado, nos conhecíamos pouco à época, fiquei surpreso que ele me indagou: vi que você não jogou, eu respondi sim concordando, ele completou eu também não joguei, não gosto quando a gente se apresenta para gringo, sinto-me menos capoeirista. Surgia uma pista...

Menos capoeirista seria menos negro, seria menos sujeito de resistência? A problematização do garoto instaurou outro percurso de sentido a trilhar, a buscar pistas. O que é ser menos capoeirista, ou melhor, o que é ser capoeirista para se poder ser menos? Penso na voz subalterna ecoada pelo garoto: *subalternos versus gringos*. Não se trata de simplificar e essencializar a questão: capoeiristas sujeitos como desestabilizadores, combativos e ativos e os sujeitos franceses como a voz do norte. Definitivamente não se trata desse nível de debate. Trata-se da transferência

do *locus* da enunciação para a voz do grupo subalterno, seria o deslocamento da geopolítica do conhecimento “como seria o sistema-mundo se deslocássemos o *locus* da enunciação, transferindo-o do homem europeu para as mulheres indígenas das Américas, como por exemplo, Rigoberta Menchu da Guatemala ou Domitilia da Bolívia” (GROSFOGUEL, 2010, p. 462).

Nesse sentido, de que saber o garoto do grupo trata ao taxativamente afirmar eu não me represento como capoeirista *nessas condições?* Devo alertar que não estou à procura de uma verdade escondida na fala do garoto, não há essa verdade. Foi apenas uma fala, mas esse apenas cabe aqui somente como delimitador de unidade: uma. De fato, foi a fala de um jovem que situado nordestino, capoeira, traz seu lugar de enunciação para a construção do que é ser capoeirista. Voz que julgo válida viver por que narra outro mundo possível em contraste com o paradigma heterossexual/branco/patriarcal/cristão/capitalista/europeu (GROSFOGUEL, 2010). Nesse outro mundo há espaço para se autoafirmar menos capoeirista, ser ofendido na sua construção identitária - capoeirista – nas circunstâncias que descrevemos.

O episódio inicia um mapa de sentido em curso. Trata-se, portanto, de uma ação na linguagem (AUSTIN, 1962) que agencia os capoeiras como sujeitos que buscam visibilidade, parcerias no âmbito da cidade. Há um jogo de poder em curso em que o grupo negocia espaços e visibilidades, oportunidades de perder algo, mas ganhar outro algo: uma atitude de subalternidade desestabilizadora.

Nesse debate de negociações de perder e ganhar, trago para discussão a canção *É defesa É Ataque* (MESTRE MATIAS) em que a capoeira é definida como algo na defensiva e algo no ataque, um híbrido (MESTRE ZOIÃO, COUTO, 1999). Cogito que esse aparente simples jogo de palavras ataque-defesa, em que se poderia ver simplesmente uma figura estilística, uma antítese, um ornamento da liberdade poética, deixa entrever outra ponderação.

Penso que nesta construção de sentido a relação é mais radical, não se trata de que ora esse algo seja apenas ataque e ora defesa. Falamos no terreno de outra cognição: um pensamento de fronteira em que a forte arma do outro que lhe ataca pode ser revertida contra o opressor em defesa e conseqüente ataque. A sabedoria da escolha do momento ataque e/ou defesa não está ligada propriamente a racionalidade da situação, mas ao gesto do corpo e sua força de pensar de outro modo. “A capoeira se faz no corpo que faz a capoeira” (MESTRE PAVÃO, SILVA, 2008).

Problematizamos que o grupo não se furta a ser grupo de arte, popular, folclore de pretos, como apregoa o sistema-mundo, ao se apresentar para os gringos. Somos exotismo e folclore 'bamba' no Brasil quando negociamos ser – o fundamentalismo é negado. Destaca-se que Mestre Bimba já previa essa assimilação da capoeira como atividade da baixa plebe, popular, como exótica dança de negros frente ao olhar hegemônico. O criador da capoeira regional fazia apresentações a pedidos em feiras e eventos, mas cobrava pelo jogo combinado, tendo inclusive acrescentado ao jogo de capoeira uma série de movimentos mais acrobáticos e ensaiados, chamado de cintura desprezada, a dança das baianas, o abadá, um sistema de ensino e uma série de outras inovações, atraindo também estudantes da elite baiana (SODRÉ, 2002).

O grupo apresentou-se para os gringos na antessala de um hotel, como tantos outros grupos o fazem pelo mundo afora. Estas antessalas, percebo-as como palco estilizado de microrresistências, divulgamos-problematizamos nosso lugar como cultura negra no/do Brasil a partir da própria estrutura do exotismo, de dentro dela (jogo de dentro) e reexistimos nesse espaço pelo agenciamento de uma atitude libertadora.

Portanto, o grupo negocia seu lugar a partir de um lugar dado, existe uma apropriação tática em curso a partir do que lhe é imposto na estrutura como apenas uma lembrança de colonialismo.

De fato, a tradução está em curso uma vez que estes sujeitos agenciam, a partir de uma deliberada re-memorização da história negra colonial no Brasil, sua agenda política contemporânea. Portanto, não há apagamento da história-vida de opressões do período colonial, mas estabelece-se uma relação na diferença com este passado – *colonialismo* –, traduzindo-o nas relações de opressão da cultura negra atual – *colonialidade* – e propondo, assim como a capoeira fez no passado e faz no presente, ser ela espaço de luta por uma agência negra, pondo em destaque um entre-lugar entre *colonialismo e colonialidade*.

A capoeira, por esta análise, não busca um retorno ao passado de colonialismo, mas se inscreve no amplo espectro de culturas da resistência negra contemporâneas: hip-hop, jazz e outras. Desse modo, são múltiplas as configurações que a cultura africana negra assume quando fruto do processo diaspórico a que foi submetida. Entendemos que esta questão é importante, pois assevera que as pessoas ao serem deslocadas da África e ao entrarem em contato

com outros sujeitos sociais, outras realidades como as culturas asiáticas, europeias, aborígenes, foram impelidas a lidar com toda de estranhas e aviltantes realidades e, diante disso, obrigadas a criaram um conjunto de artifícios, táticas a fim de sustentar a vida em sua faceta dinâmica cotidiana (MATTOS, 2015).

Desse modo, lidamos com produções culturais negras que, ao longo do tempo, podem ser entendidas como ‘culturas de resistências’ (SOUZA, 2011), antes de serem entendidas como homogêneas, puras. São culturas que dialogam com o intervalo entre manutenção e/ou retorno às tradições ou legados da ‘África’. Falamos mais uma vez em produções híbridas, resultado do intercruzamento de culturas que se deram e se dão em diferentes movimentos como combinações de transgressões, submissões, negociações, interdições, trocas, rupturas e subversões.

Vemos uma *relação de diferença* para entender a capoeira, relação que não se dá nas cristalizações do que seja África ou Brasil essencializados. A relação das diferenças dá-se, sobretudo na intenção tradutória interculturais. A relação (in)traduzível do que seja a capoeiragem é construída na performance pragmática, no próprio fazer-se enquanto *ecologicamente diverso*, uma ruptura pós-colonial que constroi uma ideia contra-hegemônica desestabilizadora e instauradora dos lugares de ser negra, negro nordestino e capoeira, tendo como lugar de contraponto: a diferença na história-memória entre colonialismo e colonialidade.

4.5 POR UM MAPA DO NORDESTE: O NORDESTE E A POSSIBILIDADE DE OUTRO OLHAR

Amorte

E era setembro, uma enorme embarcação deslizava calmamente pelo Rio da Cruz, aproximava-se da nação dos Tapuius. A nave era imensamente maior que as igaras dos tapuius e isso os estranhava. A nau avançava com sua tripulação de batavos, sob o olhar assustado dos curumins que pescavam seus corós, sob o olhar em riste dos mais velhos que apontavam suas flechas para a enorme igara que chegava. Era o tempo das disputas de terras no nordeste entre as metrópoles europeias; a enorme nau, a mando do Conde Mauricio de Nassau, tinha a missão de edificar um forte e lançar relatório acerca da terra próspera em que chegara. A nau, capitaneada pelo comandante Clyut e seu tenente Jacob, conseguiu contato com os nativos em

uma relação instável de temor e respeito, promovida pelo cospe fogo e ronco de trovão que carregavam. Havia muita desconfiança naquela pretensa harmonia e, então, às vésperas do retorno da missão em triunfo, brancos e nativos realizavam festa de despedida. Durante a festa, ao toque das mãos, Jacob apaixonou-se por Natira, filha do chefe tapuiu Tiúma. A bela virgem era amada platonicamente pelo guerreiro tapuiu Guarassy e este, amado por Moema, a irmã de Natira. Apesar do amor de Guarassy e Moema, Natira e Jacob amavam-se e consumaram seu amor no silêncio das matas. Gurarassy, suspeitando do envolvimento de sua amada com Jacob, seguiu Natira e flagrou toda a posse do amor e jurou vingança. Sem nada contar ao chefe Tiúma, Gurarassy armou emboscada noturna contra a tripulação, sendo acompanhado por vários nativos que também tinham a vontade de por fim a aliança com o estranho. Protegidos pelas sombras da noite e silvos da mata, a comitiva chefiada por Guarassy deram cabo à vida de todo o estranho, menos de um batavo que mereceria castigo e morte lenta das mãos do próprio Guarassy. Preso e bastante torturado com flechadas, era chegado o último castigo de morte, a castração de Jacob. Natira, desconfiada da trama de Guarassy, foi guiada pelo amigo Tupã até o local da tortura e escondida na mata, em defesa da vida do amado, dispara flecha certa contra o conhecido Gurassy, irmão de tribo e o mata, matando também outros nativos que dispararam contra ela. Não vendo mais sentido na luta, pois agora era travada entre irmãos, o restante dos nativos foram embora. Jacob agora embalado por Natira ainda respira, mesmo extremamente ferido. Nesse instante surge tropel de guerreiros e a sua frente vê-se o pai de Natira, Tiúma. O chefe, seguindo conselho da tribo, adverte Natira que a pena por matar um conhecido, um irmão, é a morte e que qualquer irmão agora poderá matá-la, mas, por ser sua filha, terá o direito de fugir com o estranho e, se viver, poderá morar com ele renegada pelos seus, caso ele morra, que viva sozinha e o enterre longe dos seus. Natira foge, tramando chegar em Juraracoara, futura Jericoacoara, que na sua língua queria dizer buraco das tartarugas, mas, em meio a uma tempestade, sua igara aponta em um lugar salvador com peixe e frutas, era uma ilha. Jacob recupera-se aos cuidados de Natira e logo fecundam a terra com sua descendência, a qual passa a ser chamada de Tremembés. O casal e seus descendentes mudam-se para a outra margem da ilha e a deixam apenas como reduto de lembrança de seu encontro e amor, passando a voltar a ela na intenção de amor e lembranças. O casal então nomeia a ilha de Ypaumoraussuba, que quer dizer na língua nativa, ilha

do amor. Na outra margem do Rio da Cruz, para onde se mudaram, eles edificaram cidade e lá morreram e foram enterrados, passando a cidade a chamar-se Camocy, que quer dizer pote, lugar onde se enterra defunto. Diz-se que quem tomar do caldo do peixe coró, o qual muito tomavam o casal, apaixonou-se por Camocim e passa de estranho a conhecido, de fora para de dentro. E ainda hoje casais abraçados na praça da Ilha do Amor são vistos contemplando a lua, que surge por detrás da Ilha do Amor, irradiando a mesma luz dos tempos de Natira e Jacob.

Figura 17 – Ilha do Amor



Fonte: <http://blog.baratocoletivo.com.br/blog/praias-ceara/page/2/>.

A narrativa em pauta trata-se de uma das lendas que permeiam o imaginário da cidade de Camocim quanto a sua origem. O texto é uma adaptação do conto Lenda da Ilha do Amor de Camocim-Ce do escritor e poeta camocinense Raimundo Bento Sotero, extraído de <http://pesquisecamocim.blogspot.com.br/2011/07/impossivel-amor-lenda-da-ilha-do-amor.html>, acessado em 14 de abril de 2015.

A narrativa acima desponta aqui como uma intenção política, um pensamento fronteiriço, uma oração de *revivamento*, que procura evitar o semiocídio “a palavra forjada pela classe dominante contém em si o extermínio real de vidas” (SODRÉ, 2005, p. 7).

Trata-se de uma marcação inicial que procura uma aproximação com o que seja esta cidade; a narrativa surge como uma proposta de conhecimento da

cidade pelo viés de um *discurso segundo*, um *discurso nativo*, a partir de uma voz outra que não é o dado meramente científico-racionalizante da estatística, da mensuração oficial; como corrobora Grosfoguel (2010, p. 463) “Não se trata de fazer estudos sobre uma perspectiva subalterna, mas além de ter uma perspectiva, fazer estudos com subalternos”. Trata-se de uma política de narratividade, uma forma comprometida politicamente com o narrar, como temos dito

podemos pensar a política da narratividade como uma posição que tomamos quando, em relação ao mundo e a si mesmo, definimos uma forma de expressão do que passa, do que acontece. Sendo assim, o conhecimento que exprimimos acerca de nós mesmos e do mundo não é apenas um problema teórico, mas um problema política (PASSOS; BARROS, 2014, p. 151).

Não se trata de deslegitimar os dados institucionais – população, taxa de natalidade, mortalidade etc – na síntese da razão instrumental, este aparato sistêmico também compõe um mapa conceitual relevante do que seja a realidade social, no nosso caso, a cidade de Camocim. Afinal de contas, os discursos por mais reacionários que sejam são produzidos no social, são forjados na/pela linguagem e carregam a possibilidade da crítica e da desestabilização.

Em última análise, não se trata de jogar fora toda uma tradição epistêmica, de fato, isto seria um outro falseamento; pensa-se mais em desconfiar e agir, intervir, sobretudo criticamente sobre este sistema-mundo que quer ser visto como a única forma de conhecer-dizer.

É preciso ter em mente que a narrativa acima está fora do quadro referencial de verdadeiro ou falso; ela também aponta para a reivindicação-empoderamento de um Nordeste como território étnico indígena e quilombola, problematizando o mito de nossa origem exclusivamente de trabalhador rural e caboclo atrelada ao nordeste (ARRUTI, 2002). Problematizamos, por extensão, o mito da historiografia hegemônica da não presença negra no estado do Ceará, quando estudos recentes, baseados em outras fontes e tradição oral, atestam a presença e conseqüente legado histórico de negros e negras no Ceará (CUNHA JÚNIOR; SANTOS, 2013).

Em síntese, a presença de um texto, fora dessa ordem racionalizante, advoga a importância neste trabalho da simbiose conteúdo-forma como resistência, em que o mito fundador nativo proporciona ao leitor deste trabalho um primeiro contato com uma outra cosmogonia, uma outra possibilidade de entendimento cultural, uma vez que os significados que temos de cultura são instáveis e assim

“atuam concretamente como instrumento das modernas relações de poder, embricados na ordem tecnoeconômica e nos regimes políticos de tal maneira que o domínio dito ‘cultural’ pode ser hoje sociologicamente avaliado como o mais dinâmico da civilização ocidental” (SODRÉ, 2005, p. 8).

Desse modo, a estabilidade de um sentido para cultura atrela-se a ordem de poder(es) que pretensamente universal, neutra, multicultural, *tolerante* que estabelece regimes de verdade.

Em última análise, Natira e Jacob realmente são seres existentes e resistentes, existem-existiram em uma cosmogonia; sua trama de amor-morte, morte-amor e sua simbiose *amorte* talvez tenha mais eco no que sejam os camocimenses, talvez mostre mais de que lugar eu falo, faça mais sentido do que seja Camocim: *pote dos mortos*.

Cabe nesse mesmo campo cosmogônico, problematizarmos a noção de pertencer-pertencimento a um lugar, pelas teias do simbólico, em que a certeza da paixão e permanência dialogam com a ação fisiológica ressignificada de tomar o caldo do coró. Comer-beber é ter uma experiência de iniciação corpórea para se transitar do estranho – o de fora - para o conhecido – de dentro. Assim, talvez a narrativa mostre muito mais que lugar é esse Camocim, o qual convida/exige uma atitude de iniciação, fisiológica para ser aceito como ex-estrangeiro. Talvez a narrativa valha mais em termos de entender por outra racionalidade: a do corpo (MATTOS, 2015; SILVA, 2004; SODRÉ, 2002, 2011), a da poesia, um lugar de preenchimentos de vazios (SODRÉ, 2005). Questiona-se o eco de escritura pretensamente universal e de grau zero do discurso canônico (GROSFOGUEL, 2010).

Assim, analogamente no jogo/luta da capoeira os conceitos de dentro e de fora também exigem uma imersão-iniciação pelo corpo; o corpo, construído no regime de verdade dominante, apartado da razão, tem um status inferior à razão.

Lembro-me que, durante os treinos no grupo, fazíamos movimentos que demandam bastante envergadura e contorções do corpo, são chamados *movimentos de coluna*.

Nestes movimentos temos que, a partir de movimentos de ponte no chão, girar o corpo em torno do próprio eixo em uma rotação de 360 graus. Nestes treinos, eu não consegui fazer os movimentos muito bem, em um deles cheguei ao ponto de perceber um leve estalo na minha coluna e fiquei apreensivo, o instrutor Fernando veio até mim e disse que não se preocupasse, pois *meu corpo estava aprendendo*.

Figura 18 – Fogo e Capitão em exemplo de movimentos de coluna



Fonte: Arquivo pessoal de Cordeiro (2015).

Fiquei com essa ideia de corpo em aprendizagem a vasculhar... E então, deparei-me com a narrativa abaixo

É isso aí: o corpo é casa – do mistério. Pode haver quem ache que é coisa de dois e dois, que nele tudo sai certinho conforme o calculado. Mas eu tenho comigo que não é assim, que a conta é outra, é de fora deste tempo ordinário, é de dentro do segredo. Falo de experiência, cabeça nenhuma é dona do corpo. Lembro uma vez que eu ia entrando no barco com uma pilha de pratos na mão, com a cabeça longe dali, cheia de minhoca e aporrinhão, quando Bento, bem na minha frente, de remo atravessado no ombro, voltou-se sem dar aviso, e com tal rapidez, que a quina do pau ia achatar diretinho o meu pé do ouvido. Com um pé na borda do saveiro e o outro no cais, verguei o corpo para trás e os braços esticados para cima, sustentando os pratos, que nem um gaiato de circo, equilibrado sobre o vazio da água. Disse verguei? Talvez seja melhor dizer que o corpo me jogou para trás, sem plano, sem treta, cálculo nenhum. É, o corpo vive às vezes sozinho com manhas próprias (SODRÉ, 2011, p. 51).

Voltando a narrativa inicial, vale destacar, então, que as narrativas também são uma intenção de movimento cartográfico que situa, ao mesmo tempo, a intenção do pesquisador em *escolher* um ponto de vista de contar, como também problematiza a fala subalterna. Essa intenção não se trata de simplesmente enaltecer uma antropologia *relativista absoluta*, em que se tem a “idéia de que linguagens são intraduzíveis, emoções incomunicáveis e paradigmas incomensuráveis” (SÁ, 2010), fadadas a ocupar um lugar de ex-ótico, ex-cêntrico, signo aberto a qualquer significação. Definitivamente não se trata de postular

Camocim, em última análise, como o terreno do de fora (exo), exótico-inefável. Trata-se de empoderar uma voz e um amor pelas vozes: uma cosmogonia primitiva indígena-negra.

De fato, a narrativa do nascimento de Camocim, exposta como uma das lendas que permeiam o imaginário da cidade, aponta para uma tentativa de aproximação cartográfica entre o nascimento de Camocim e uma intenção fundante. O texto, como já dito, é uma adaptação do conto **Lenda da Ilha do Amor de Camocim-Ce** do escritor e poeta camocinense Raimundo Bento Sotero.

Procuramos construir um ponto de fuga inicial: a origem de Camocim está intimamente ligada ao litoral. Camocim situa-se no litoral da região norte do Ceará, terra que, pela sua própria etimologia – pote de enterrar defunto – traz a profunda raiz indígena dos Tremembés, povos que circundavam a região e realizavam comércio com navegantes franceses no século XVI (BANDEIRA, 2013).

Segundo Santos (2013) foi por meio do porto, local que historicamente serviu de suporte econômico, que os primeiros colonizadores desembarcaram a estas terras por volta do século XVIII e, a partir daí, a cidade pode se desenvolver. Segundo dados do Instituto Brasileiro de Pesquisas e Estatísticas (IBGE), censo 2010, Camocim desponta nos quadros institucionais como uma das 184 cidades-municípios do Estado do Ceará.

A cidade é famosa por sua extrema beleza natural de praias, dunas e a famosa Ilha do Amor, localiza-se na região Norte do estado, fazendo divisa com as cidades de Granja (ao sul), Barroquinha (ao oeste), a cidade de Jijoca e sua internacionalmente conhecida praia de Jericoacara (ao leste), Bela Cruz (também ao leste) e o oceano Atlântico (ao norte). Ainda segundo os dados do IBGE, a cidade tem atualmente 62 mil habitantes e uma extensão territorial de 1.124,782 km².

Camocim tem em sua história, conforme Santos (2013), uma forte ligação com o mar, conforme a atividade de pesca de diversas famílias locais, o intenso desenvolvimento ligado ao porto de Camocim e a estrada de ferro Camocim-Sobral.

Figura 19 – Chegada de trem em Camocim



Fonte: Domínio Público.

Ainda segundo o autor, destaca-se que a ligação comercial porto e estrada de ferro teve seu pleno desenvolvimento entre as últimas décadas do século XIX e primeira metade do século XX, vejamos a descrição de Rodolfo (2013, p. 86) quanto a esse período áureo

Por conta do grande fluxo no porto, o gosto pelas artes, pela literatura, o conforto e o luxo passaram a fazer parte dos costumes de Camocim. Era através de seu porto que desembarcavam as mercadorias estrangeiras, desde pratarias, móveis, tecidos, até objetos sacros. Por ele desembarcavam a palha e a cera de carnaúba. A visibilidade portuária de Camocim era notória.

Quanto a este período de fartura, o professor Carlos Augusto Pereira de Sousa em sua obra *Sobre Camocim: Política, Trabalho e Cotidiano* (2013), salienta que se tratava de fartura para uns poucos e miséria para muitos. O trecho citado acima refere-se às elites de Camocim e Sobral que, valendo-se da exploração da força de trabalho cotidiano de homens e mulheres inferiorizados no circuito do trabalho, poderiam acessar aos bens da cidade de luxo: pratarias, móveis, tecidos, objetos sacros.

Segundo Santos (2013), ao aproximarmos da memória oral dos antigos trabalhadores portuários, vemos a contradição entre relatos de fartura e escassez. Citamos, como exemplo, o depoimento do Sr. Francisco Arcelino do Carmo, ex-

trabalhador portuário, que conta a história de um tempo de fartura ao se rasgar um saco de arroz, café, farinha ou açúcar, as crianças corriam para levar para casa. Em sua simplicidade, como argumenta o professor Santos, a contradição instaura-se no relato porque “o saco que se rasga revela a miséria do menino que necessita juntar as migalhas derramadas no cais [...] a fartura que existia no porto pertencia aos comerciantes e não aos trabalhadores do porto” (SANTOS, 2013, p. 86).

Note-se que entre os anos de 1950 e até 1980, a partir de uma conjuntura de especulação financeira de desativação das estradas de ferro e deslocamento das atividades portuárias do porto de Camocim para o porto do Mucuripe na capital do estado, Fortaleza, o desenvolvimento comercial foi desarticulado e entrou em declínio (SANTOS, 2013).

Vale destacar também que Camocim também tem forte ligação histórica e simbólica com a aviação. Monteiro (1984) discorre acerca do filho ilustre da cidade, o aviador Pinto Martins (1892-1924), o qual realizou a primeira viagem aérea entre a América do Norte e do Sul, percorrendo mais de 5678 km no percurso Nova Iorque-Rio de Janeiro em 1922. Fazendo parte da memória dos camocinenses o pouso do filho ilustre nas águas do antigo Rio da Cruzes, hoje rio Coreaú.

Assim, Camocim desponta como cidade do interior do Ceará, distante cerca de 370 km da capital Fortaleza, fincada no nordeste brasileiro, cidade turística de extrema beleza natural, situa-se na região norte do Estado. Próximas as cidades satélites de Sobral-Ce e Parnaíba-PI. Destaca-se que os camocinenses ainda têm que apelar para estas cidades, quando necessitam de aparelhos públicos mais complexos como hospital especializado, universidades e outros ou migram para a capital do estado do Ceará, Fortaleza (BRASIL, IFCE – campus Camocim, no prelo).

Diz-s ainda que a cidade de Camocim insere-se como parte da formação discursiva de um nordeste brasileiro, construído discursivamente como cidade do interior do nordeste, portadora de toda a *ficção* deste nordeste.

Nessa medida, Camocim, como cidade interiorana do Nordeste, também faz parte de uma rede discursiva hegemônica que constrói o nordeste brasileiro a partir de uma simbolização mítica, que remonta ao período colonial.

Acerca dessa ideia, Albuquerque Júnior (2011) sintetiza que o nordeste é uma elaboração imagético-discursiva de uma elite intelectual cujo intuito é manter viva uma dominação ameaçada.

Para o autor, a produção sociológica de Gilberto Freyre; a literatura do romance brasileiro da geração de 30, como Graciliano Ramos, Rachel de Queiroz, José Lins do Rêgo, Manuel Bandeira, João Cabral de Melo Neto, Euclides da Cunha, Ascenso Ferreira, José Américo e Ariano Suassuna; a produção fílmica de Glauber Rocha e musical de Luiz Gonzaga, todas estas manifestações culturais inventam um nordeste frente a uma unidade discursiva que toma como base o Nordeste açucareiro, colonial, bem como abre espaço para a construção de um nordeste embrutecido na alma e no chão.

Este nordeste guardaria, ainda segundo o autor, elementos como uma saudade idílica do campo frente às migrações para as cidades, uma residualidade ibérica, medieva, conservadora, figurando como uma anti-modernidade. Esse nordeste, visto a partir desse lugar hegemônico, sustenta-se sob uma égide naturalista, pondo em circulação a verdade que a região conjugaria, caso houvesse condições climáticas favoráveis, elementos humanos e físicos hedonística e pacificamente conjugados, conciliando beleza bucólica e bruteza humana.

O nordeste seria habitado por *cabras da peste*, verdadeiros homens e mulheres ferozes que, na falta de alimento, valiam-se para matar a fome de bichos do mato como lagartos ou plantas nativas.

É nessa mesma linha de debate que Bandeira (2013), ao discutir a obra literária de Gustavo Barroso, intitulada *Terra de Sol: natureza e costumes do Norte* (1912), aborda esse estereótipo e preconceito com o nordestino, propondo que essas pressuposições encontram ancoragem em uma formação discursiva sobre o nordeste, que remonta ao período colonial.

Para Bandeira, essa formação fortalece a ideia do caboclo, mestiço, como *negros embranquecidos*, estes cabras e suas sinhás seriam *naturalmente* portadores desta carga cultural de negros: fúria, vingança, malandragem, indolência, feitiçaria, superstição, oralidade e outros aspectos, tidos por eles, como inferiores “Quando o negro aparece na narrativa literária de alguns autores, como, por exemplo, Gustavo Barroso, aparece caracterizado e classificado no rol dos tipos anormais, como os cangaceiros ou curandeiros” (BANDEIRA, 2013, p. 44). Vejamos Barroso citado por Bandeira (2013, p. 44-45)

O Cangaceiro do norte é selvagem e feroz, sofrendo de um descalabro nervoso – produto da ancestralidade e cruzamento étnico. [...] em maior quantidade, há os profundamente infames e infinitamente miseráveis, degenerados completos, nevropatas, ignóbeis, tendo a audácia de todas as torpezas e inclinação para todos os crimes, almas de lama que nunca

esboçam um gesto de compaixão e nunca possuíram um menor sentimento de homem; perversos, covardes, crivados de todas as taras, atupidos de todas as psicopatias, raramente brancos, sempre mestiços, de ínfimo cruzamento, branquecefálicos, prognatas, assimétricos, malformados, faces horrendas, simiescas, [...] Não há povo cheio de credices mais propenso a acreditar em bruxedos, do que o sertanejo. Crê em todas as feitiçarias por mais ignóbeis e estúpidas que sejam, misturando na sua prática crenças africanas, indígenas e europeias. [...] As reminiscências das bruxarias africanas e indígenas formam a base de todas as feitiçarias em que as europeias aparecem apagadamente, com seu cunho religioso velado pelo feiticismo das duas raças inferiores. Um tipo interessante sintetiza toda essa inclinação e toda essa ignorância é o curandeiro [...] É quase sempre um negro idoso, sebento, embrutecido ou mestiço, esquelético, sujo, com toques nervosos no rosto...

Somada a essa visão do nordeste como o lugar do embrutecimento, há, como dissemos, uma formação discursiva que permeia, complementa a outra. Trata-se do nordeste como lugar da paz e dos valores rústicos preservados, o lugar de *cabra machos e da peste*, de descendentes de Lampião, em que até as mulheres são *paraibas masculinas, mulheres machos sim senhor*, como diz a canção *Paraíba* de Luiz Gonzaga, um dos ícones da cultura nordeste. Trata-se do lugar da cultura popular genuína, de mestres pouco escolarizados, mas portadores de uma sapiência sem igual acerca da vida, mestres na figura emblemática do vaqueiro, agricultor, do pescador, do poeta que canta sua terra.

Não é que estas figuras não existam, mas trata-se de um discurso sedutor. Esse nordeste acima descrito surge a partir de um longo processo histórico que perpassa vários momentos de produções de verdades e suas repercussões sociais, culturais e econômicas.

Desse modo, segundo Albuquerque Júnior (2011), o Nordeste inicia sua construção discursiva como um bloco regionalista, a partir do período de declínio do ciclo do açúcar, na metade do século XIX, estendendo entre o final do Império e início da República. Neste ínterim, o Nordeste surge como efeito do discurso engendrado pela camada elite das províncias do Norte, os donos dos engenhos em declínio que rivalizavam com a camada elite das províncias do Sul, os cafeicultores em ascensão. A eficácia política deste discurso estratégico fez com que a ideia do nordeste como lado mais fraco, vulnerável, carecido de ajuda governamental fosse amplamente aceita – homogeneizada – pela população nordestina. Aceitação que passa a ser reproduzida na própria produção popular a partir de pasteurização de elementos desse discurso, como complementa Arrutti (2002, p. 3, grifos do autor)

Com isso tem origem o discurso regionalista nordestino, fundado na homogeneização simbólica do espaço e da população, instituída a partir das

ideias de *crise de desequilíbrio regional*. A eficácia política desse discurso supõe, primeiro, que ele possa ser partilhado homoganeamente por todos os nordestinos e, segundo, que com isso crie-se o espaço e a necessidade de *representantes* que falem por esse ‘povo sofrido’, na busca da proteção do governo federal. Nesse contexto, a proteção é tanto contra os perigos representados pela concorrência internacional, quanto contra o desequilíbrio de poderes representados pela política de final de Império e início da República, centrada nas elites cafeeiras. O primeiro uso do Nordeste esteve, assim, a serviço de uma fração das classes dominantes no interior das lutas travadas contra outras frações da mesma classe dominante e contra outras classes dominantes na disputa por um mercado capitalista progressivamente globalizado.

É ancorado neste discurso de Nordeste como área fragilizada, demandado pela elite nordestina, que para suprir esse Nordeste em desequilíbrio surgem nos anos 30, o Departamento Nacional de Obras Contra as Secas (DNOCS) e o Instituto do Açúcar e do Alcool (IAA). Assim, nos anos 40, o IBGE cria em termos oficiais o Nordeste, a primeira divisão regional do país. Tinha-se início a região política “Polígono das Secas” e o pleno avanço da tão denunciada Indústria da Seca. Surgia uma ideia de unidade, de bloco econômico norte e sul, sendo ambos disputados pelas elites rurais (ARRUTTI, 2002).

Vale destacar que a tese defendida por Durval Muniz tem passado ultimamente por algumas contraposições. Como exemplo, Vieira (2001 *apud* LIMA, 2014, p. 104), critica a tese de Durval quanto a sua dimensão de “teia inescapável do regionalismo nordestino, olhar onipresente da formação discursiva do Nordeste”. Para Vieira (2001, p. 53, grifo nosso), Durval Muniz acredita que a elite intelectual “elaborou uma ‘máquina discursiva’ *da qual ninguém, nem nas artes e nem na academia conseguiu escapar, a não ser, pelo visto, o próprio Durval Muniz*”.

Os autores questionam, grosso modo, o movimento de análise de Durval que despreza a natureza de sua condição como também produto historicossocial, contingenciada na materialidade da produção entre sujeitos sociais. Para Lima (2014, p. 4, grifos do autor)

Não é apenas a elite intelectual em crise produtora do discurso sobre o Nordeste que é alvo de Muniz, a elaboração imagético-discursiva tem o poder de impregnar o povo, passivo e submisso na *Invenção do Nordeste*, que é *disciplinado*, segundo a interpretação foucaultiana de Durval Muniz, e colabora para a manutenção da distinção entre elite dominante e povo dominado. Por meio da cultura popular e do Folclore, o próprio povo favorece a perpetuação da sua submissão fornecendo elementos para o discurso das elites.

A autora ainda acrescenta que esse movimento de mitificação do nordeste como arcaico, popular, regionalista advoga em favor de uma suposta

apologia da modernidade como válvula de escape às contradições de um passado atrasado. Escamoteia, assim, as contradições do sudeste do país que se julga em tempos modernistas.

Frente as duas frentes de pensamento em relação ao nordeste e como arcabouço para este trabalho, procuro conjugar, longe de uma postura conciliatória, a tese de que é preciso avançar para além desse nordeste mítico, mas partir de algum lugar. Julgo que partir das considerações de Durval seja extramente profícuo.

Por outro lado, é preciso entender essa formação discursiva do nordeste a partir de um discurso situado e, sobretudo mediado (MARTIN-BARBERO, 2008). É ingênuo crer o discurso popular produzido como mera manipulação de uma elite, como também é ingênuo desconsiderar essa manipulação. O fato é que outras possibilidades de interpretação abrem-se nesse processo de produção discursiva, uma vez que a própria cultura e política podem atuar com mediações.

Desse modo, a cidade de Camocim – nordeste, para além dessa estereotipação, conjuga atualmente uma série de outros elementos de sociabilidades desde os apelos tecnológicos dispostos nas zonas urbanas da cidade, a vida rural nos sítios e localidades afastados do centro da cidade, as migrações populacionais em busca de trabalho, lazer, educação e outras formas de sociabilidades como as gangues juvenis, os grupos de esportes, as igrejas, a ‘playboyzada’ da cidade, os ‘maluqueiros’ das ruas, os grupos e ONGs como produtores culturais e turismo, as disputas políticas locais acirradas e por vezes bipolarizadas e tantas outras formas de se viver a cidade.

Tal quadro não difere radicalmente da realidade de outras cidades do interior do Ceará, mas ao tempo conjuga elementos peculiares da realidade da cidade entre o urbano e o rural.

5 MANDINGA MINHA, MANDINGA RARA: ENTRou NA RODA É PRA JOGAR – AS REGRAS DO JOGO

Neste capítulo, iniciamos nossa análise do jogo de capoeira jogado pelo grupo de Capoeira Regional Mestre Avila em Camocim a partir da produção de um *mapa-narrativa* deste grupo de capoeira. Procuramos construir esse mapa como *território existencial de passagem*, como ponto de partida como pistas cartográficas a trilhar: *Ethos da Pesquisa e Política de Narratividade*; Territórios existenciais de passagem, *Personagens Rítmicos* (DELEUZE, GUATTARI, 2009; PASSOS; KASTRUP; ESCÓSSIA, 2014).

Nesse *território existencial de passagem*, surgem as vidas das pessoas em seus cotidianos que vivem/constroem esse mapa efetivamente, trazemos para a discussão as narrativas de vidas de alguns dos sujeitos que compõem esse mapa; chamamos de ginga-vidas as narrativas que tratam de nossas camaradas como personagens rítmicos, pessoas em pleno movimento que tem uma *Assinatura Expressiva*, uma maneira singular de estar no mundo, mas também motivada pelo mundo. Estes sujeitos são Luciano (Contramestre Corisco), aluno Norman (Poita), o graduado Sávio (Capitão) e a graduada Luzinete (Lose).

Vale destacar que a presença dessas narrativas de vida apresentam-se como importante etapa no processo de construção do mapa processual cartográfico do que seja a capoeira praticada em Camocim. Trata-se de uma forma de se estar a partir de dentro, uma referência existencial desses capoeiras, uma vez que para o mapeamento dessa regras, que elegemos como instituidoras do jogo capoeira, precisamos ver os camaradas como produtores delas em ação na linguagem, precisamos de uma *política de Narratividade* e um *Ethos da Pesquisa*, ao narrar.

Em seguida, abordaremos as regras que compõem esse jogo de linguagem capoeira, abordando as nuances das categorias-regras *mandinga*, *axé*, *roda* e *corpo*, regras que surgiram no próprio dizer e jogar desses sujeitos e no meu próprio jogar, são frutos de uma atenção constante, um atenção em sentimento, uma *Atenção Fora de Foco* (PASSOS; KASTRUP; ESCÓSSIA, 2014).

Essas regras somam-se como aporte de análise na ideia de jogos de linguagem (WITTGEINSTEIN, 1979) e a ideia de atos de fala e suas dimensões (i)locucionárias e perlocucionárias (AUSTIN, 1990), entrelaçando-se como práticas culturais (ALENCAR, 2005, 2013), assim como toma o escopo de uma Nova

Pragmática ou Pragmática Cultural (RAJGOPALAN *et al.*, 2010). Pensamos construir uma microanálise para apontamento do que seja o jogo de capoeira.

Nas seções seguintes, empreitaremos uma análise da capoeira como uma forma de tradução intercultural, trazendo o arcabouço teórico de interculturalidade em Albuquerque (2010), Albuquerque Júnior (2011), Bhabha (2013), Mattos (2015), Santos (2006, 2008) para essa construção. Essa análise procura dotar o trabalho de uma tendência macroanalítica, envolvendo a capoeira em questões como voz ao *sul*, mais especificamente uma voz partir do nordeste brasileiro. Essa tendência macro obviamente interrelaciona-se com a dimensão micro na medida em que se tangencia também a agenda política destes sujeitos capoeiras em Camocim.

5.1 TERRITÓRIO EXISTÊNCIAL DE PASSAGEM: GRUPO DE CAPOEIRA REGIONAL MESTRE AVILA EM CAMOCIM

“No fim das coisas, advogar uma postura crítica em relação às pesquisas linguísticas, argumentar a favor de uma Linguística Crítica, é nada mais do que levar até as últimas consequências a tese defendida por Austin (1962), segundo a qual não há constatações ideologicamente inocentes. Por trás de todas elas, existem pessoas humanas de carne e osso, sujeitos atuantes politicamente que têm seus interesses e seus objetivos em influenciar a opinião dos outros. Ora, se não há constatações inocentes, se *todas* as constatações são, conforme nos ensina Austin, performativas, continuar a acreditar na isenção ideológico-política das nossas teorias ditas científicas – entendidas como conjunto de constatações, cada uma imbuída de um valor veritativo positivo – é um gesto, no mínimo, ingênuo. Tendo se conscientizado da existência de tal dimensão ideológico-política da ciência, agir como se fosse perfeitamente normal continuar a fazer a pesquisa científica nos moldes tradicionais é teimosia pura, não condizente com o papel de um intelectual sério e comprometido” (RAJAGOPALAN, 2004 *apud* RAJAGOPALAN, 2014, p. 122).

Para início da composição do que chamamos de *Território Existencial de Passagem*, cabe entender que as informações que se seguem não são propriamente uma descrição para compor um ‘contexto’. De fato, as informações que seguem visam à construção de um *ethos* discursivo, entendido como preconiza Gonçalves (2014), a construção da imagem do sujeito que enuncia formada no

discurso pelas escolhas de ‘voz’ ou ‘tom’, estas escolhas discursivas possibilitam ao coenunciador construir determinada representação deste enunciador.

Assim, o quadro que segue ao ser dito é também uma ação, como preconiza Austin (1990), o dizer constroi alguém que diz e, sobretudo atesta em que medida meu dizer pretende estar comprometido: um dizer também instaura um ser (MAINGUENAU *apud* GONÇALVES, 2014). Portanto, o quadro que segue lança efeitos em quem lê, a dimensão perlocucinária é pretendida, o território performático ganha relevo, busca-se afetar, solicitar uma posição de quem lê, busca-se lançar consequências, conforme adverte Austin (1990, p. 93)

O ato perlocucionário pode incluir, o que, de certo modo, são consequências, como quando dizemos: - ‘Ao fazer x estava fazendo y’ (no sentido de que como consequência de haver feito x pude fazer y). Sempre introduzimos uma gama maior ou menor de ‘consequências’, algumas das quais podem ser ‘não intencionais’. [...] o fato de podermos incluir no próprio ato uma gama indefinidamente extensa do que se poderiam chamar ‘consequências’ do ato é, ou deveria ser, um ponto pacífico fundamental da teoria da nossa linguagem acerca de toda a ‘ação’ em geral.

Assim, iniciamos o dizer tratando do grupo de Capoeira Regional Mestre Avila que tem sua sede na cidade de Jijoca, a cidade da internacional e famosa praia de Jericoacoara. O grupo é uma associação cultural, formalmente registrada como entidade sem fins lucrativos e vinculada a Federação Cearense de Capoeira – FCC - que tem sede na cidade de Fortaleza-Ce.

Figura 20 – Brasão da Federação Cearense de Capoeira e Grupo de Capoeira Regional Mestre Avila



Fonte: FCC – <http://fececa2012.blogspot.com.br/> e <https://www.facebook.com/Grupo-de-Capoeira-Regional-Mestre-Avila-306597876121660/>.

Esta associação em Jijoca foi fundada em 20 de março de 1996 e, como ponto de cultura, desenvolve trabalhos em várias áreas da cultura negra, desde danças, artesanato e a capoeira propriamente. A sede da Capoeira Regional Mestre Avila fica na própria residência do senhor José Avila da Rocha Júnior, mestre Avila, em Jijoca. A associação tem outros subgrupos funcionando também com atividades de cultura afrodescendente, nas cidades de Camocim, Granja, Acaraú, Parazinho, todas da região norte do Estado, tendo em cada uma delas um aluno graduado, professor ou contramestre como responsável.

Figura 21 – Mestre Avila



Fonte: Grupo Regional – <https://www.facebook.com/Grupo-de-Capoeira-Regional-Mestre-Avila-306597876121660/>

Na cidade de Camocim, o grupo é organizado pelo contramestre Corisco, Luciano Carlos dos Reis da Silva, fazendo parte dessa rede de subgrupos. Todos levam o brasão do grupo da FCC e da Capoeira Regional Mestre Avila como insígnia da capoeira que praticamos: a capoeira Regional, esta formulada partir dos fundamentos da figura emblemática do mestre baiano – Mestre Bimba.

Como vimos na Introdução deste trabalho, quando se fala em capoeira atualmente, duas cosmogonias desse universo são postas em debate, a Capoeira de Angola, cujo maior Mestre é a figura do baiano Mestre Pastinha, o senhor Vicente Ferreira Pastinha, e a outra seria a Capoeira Regional, criada pelo também baiano Mestre Bimba, o senhor Manuel dos Reis Machado (VIDOR; REIS, 2010).

Cabe afirmar que as capoeiras praticadas como Angola e Regional são diferentes, têm regras e fundamentos que as diferenciam. Trata-se de uma diferenciação e aproximação demasiado complexa para tratar aqui em detalhes, talvez essa tarefa possa suscitar outro trabalho de tese em que confrontando as similitudes e diferenças em termos de regras do jogo de linguagem capoeira, problematizaríamos as semelhanças de família entre os jogos, pondo em debate se tratam ou não do mesmo jogo e, acima disso, pondo em debate como as mudanças de regras possibilitam diferentes performances, diferentes performatividades, diferentes demandas políticas para os angoleiros e regionais. Fica aqui registrado o mote.

De fato, o que tenho visto na literatura sobre capoeira é que a comunidade capoeirista atualmente tem aceitado, com certo consenso, que se tratam ambos capoeira Angola e Regional de subgrupos de algo maior: a capoeira: Mestre Cafuné, Doria (2011), Sodré (2002), Mestre Zoião, Couto (1999), Mestre Russo, Caxias (2005), Mestre Xareú, Campos (2001), Mestre Pavão, Silva (2008) e outros.

Como adverte Wittgenstein (1999), estaríamos no campo de perceber a partir do próprio jogar que se tratam de um único jogo capoeira, embora diferente em suas submodalidades. Diríamos que como os jogos de futebol de salão e de campo, embora com regras diferentes, são tomados pelos que vivenciam os jogos como diferentes, mas semelhantes em determinadas regras fundamentais, são ambos jogos de futebol.

Assim, há regras fundamentalmente compartilhadas entre as capoeiras Angola e Regional, por exemplo: há a presença de dois jogadores que começam o jogo agachados junto ao berimbau, solicitando a sua permissão; há canções produzidas durante jogo; há o berimbau como figura de comando e deferência na roda, há a roda feita ao redor do jogo, há a 'chamada' de volta ao mundo – que se trata de um momento em que os jogadores circulam dentro da roda, para tomar fôlego ou para fingir, *mandigar* uma entrada, golpe; há o mestre; há golpes e movimentos, há a mandinga e o axé como entidades cosmogônicas negras fundamentais e tantas outras nuances de semelhança.

Do mesmo modo, há regras que divergem entre os jogos. Na capoeira Angola, o grupo que comanda as canções é chamado de bateria, nela se permite a presença de outros instrumentos além dos berimbaus, como agogô, reco-reco, pandeiro; na capoeira Regional, mestre Bimba, preconizou a presença apenas de um berimbau e dois pandeiros, o que ele chamou de charanga. Segundo Bimba, o

capoeira precisava ouvir o berimbau, sentir o axé para incorporar o jogo, assim, menos instrumentos permitiria uma melhor sintonia entre berimbau e o capoeira (MESTRE CAFUNÉ, DORIA, 2011). Assim, há inúmeras outras diferenças que aprendemos no jogar e são atualizadas de forma iniciática pela observação e experimentação com o corpo (SODRÉ, 2005).

Assim, partimos do pressuposto de que há aproximações e distanciamentos frente a estes dois universos de capoeira, enquanto práticas culturais, evidenciando que o universo de cada uma delas pode ser compreendido como um jogo de linguagem em semelhança de família, por isso guardam profundas semelhanças de família entre si, conforme salienta Wittgenstein (1979).

Vale destacar ainda que mesmo dentro do que se chama Angola e do se chama Regional há inúmeras outras particularidades que se projetam como subjogos dentro de cada modalidade. Assim, há uma miríade de fragmentos de jogos dentro de cada jogo; uma infinidade de outras práticas dentro de uma prática supostamente estável, essencializada. Essencializamos porque necessitamos construir nosso mundo em nomes, dizer nomes e estabilizar significados, lutar por este ou aquele sentido (RAJAGOPALAN, 2006).

Desse modo, como aluno e iniciante de capoeira, como aprendiz-cartógrafo, minha observação ainda estava para uma esquematização que precisava de oposições e esquemas, eu precisava de nomes em oposição, minha postura iniciática coaduna-se com as palavras de Alvarez e Passos (2014, p. 139-140-141), ao tratar de sua própria inserção neste universo capoeira

Um capoeirista que participa cotidianamente dos treinos e das rodas não se dá conta de como sua rotina transforma os modos de perceber e atribuir sentido a esse mundo que se lhe afigura tão próprio. E, surpreendentemente, o mundo que parecia, ao principiante, tão simples e dividido em tipos ou formas gerais, ganha outros contornos e nuances nunca antes experimentados. [...] Aluno ainda, pouco afeito a essa prática, tendia a simplificar a capoeira. Por exemplo, entendia que só há dois tipos de capoeira: a Angola e a Regional. Pouca experiência e muitos modelos estéreis e gerais. Com o tempo minha sensibilidade foi se ampliando e fui percebendo as várias nuances e diferenças dentro do universo da capoeira Angola. [...] Quanto mais mergulhamos no território da capoeira, mais perdemos as certezas abstratas e esquematizadas em avaliações dicotômicas e, por outro lado, mais encontramos os modos concretos e singulares de expressão e assinatura, com personagens rítmicos e paisagens melódicas.

É nesse universo de menos certezas que a capoeira processa-se, nossa atitude frente ao devir exige uma experimentação, exige uma procura pela fuga, um encontrar por fugir, um encontro pelo pseudoerro de esperar, traçar plano e o alvo

não está lá como se esperava, mas ter com ele de outro modo, como corrobora ainda Alvarez e Passos (2014, p. 137)

Assim, aprender capoeira é constituir-se no território existencial do capoeirista. Pesquisar esse processo de aprendizagem exige, por sua vez, um processo de engajamento não menos intensivo. Requer habitar de modo receptivo territórios que se avizinham, deixando-nos impregnar.

É nessa atitude de impregnação, *avizinhamento* e atração afetiva que intenciono dizer sobre o grupo de Camocim, dizer que é formado em sua maioria por capoeiras da cidade de Camocim, entre jovens, adultos e crianças que somam em torno de 50 participantes em 2015. Alguns alunos têm a frequência bem irregular, mas a maioria está sempre em volta ao grupo. Há uma prevalência de adolescentes e crianças no grupo, a maioria do sexo masculino, são poucas as garotas adolescentes e crianças do sexo feminino, estas talvez em torno de dez.

Destaco que o espaço físico da academia da capoeira não pode ser confundido com a ideia de território existencial até aqui exposta. O espaço físico faz parte deste território, mas ele não engloba o movimento rítmico e rizomático da escritura da vida, do jogo de linguagem capoeira que desenha o território. Por isso, o território é sempre menor que a vida, no entanto, esforça-se em ser maior que um espaço físico concreto.

Ainda pela impregnação, chamo para a composição desse território vários movimentos: as viagens a cidades vizinhas, como Tianguá, para participar de eventos; as conversas nas casas dos camaradas capoeiras em outras cidades; a vinda de colegas a minha casa para conversarmos e vadiar; o encontro casual na rua; as trocas de axé nas rodas de capoeira; as rodas em praças públicas, em escolas, no próprio IFCE, na academia; os treinos na academia; os treinos na praia; o jogo de futebol na praia para descontrair, almoçar e jantar algumas vezes juntos, os lanches pós-treinos e conversas até meia-noite na casa de Dona Valda, a avó de um dos garotos do grupo; o trabalho árduo e apressado de organização de eventos, as buscas de patrocínio na cidade, a vadiação na rua, as intrigas e amizade no próprio grupo e tantas outras formas de convivência e trocas simbólicas quanto forem as possibilidades de se viver em grupo.

São todas estas aparentemente desconexas vivências que imbricam na composição deste território de Capoeira Regional Mestre Avila, grupo Camocim. Todos estes elementos e outros ajudam a compor o território existencial, o qual, no momento do congelamento do último caractere-ponto da escrita, passa a exigir o

próprio questionamento desse limite, o que não invalida a narrativa-tentada, mas admite seu limite.

Segue abaixo um mosaico-processual fotográfico que também procura por essa composição do território existencial de passagem. Vale lembrar ainda que, como discutimos em capítulo de procedimentos metodológicos, as fotografias não são aqui a apresentação do real, a indicialidade por excelência, a primeiridade semiótica da coisa que se apresenta em qualidade per si, conforme as problematizações semióticas de Charles Peirce (1980).

Essa primeiridade não pode ser aqui a base do entendimento do mosaico abaixo. Muito mais que isso, o mosaico de imagens que segue abaixo também é um texto complexo, é também linguagem recuperada no processo integracionista (HARRIS, 1981) de trazer múltiplos aspectos para o debate de linguagem, a indexicalidade (XAVIER, 2003) delas aponta muito para uma política de narrar, uma política do afeto em construir esse território, eis o mosaico:

Figura 22 – Mosaico de Território Existencial



Fonte: Arquivo pessoal de Cordeiro (2015).

Nesse território existencial, como tenho frisado ao longo do trabalho, tenho negociado meu lugar de capoeira e também de pesquisador. Tenho vivido em experiência a noção 'intervalar', o 'terceiro lugar' de que trata Bhabha (2013), um espaço movediço e borrado em que se procura fugir da simples dicotomização ou da simples interseção. Esse lugar configura-se como construção paulatina, um lugar aberto, de borda movente, um lugar que oportuniza o surgimento de um Outro que não éramos ao chegar no campo, como corrobora Bhabha (2013, p. 76) "E, ao explorar esse Terceiro Espaço, temos a possibilidade de evitar a política da polaridade e emergir como outros de nós mesmos". Podemos dizer, assim, que esse lugar intervalar do pesquisador relaciona-se diretamente com uma questão de *aceitação* pelo grupo.

Nesse debate, chamo à baila as ponderações de Souza (2011) que, a partir de sua experiência com jovens do movimento hip hop, narra a experiência de inicialmente não-aceitação, desconfiança por parte dos jovens do movimento e, posterior, aproximação e negociação.

A autora discute seu lugar como pesquisadora ao empreitar trabalho de campo junto aos MC's do movimento *hip hop*. Nessas ponderações, Souza (2011) deixa entrever que, por mais bem intencionada, por mais que compartilhemos de uma agenda com nossos sujeitos, por mais que tenhamos uma história de militância e envolvimento com uma agenda, no nosso caso uma agenda negra pró-capoeira; essas questões não garantem um sim como resposta a uma tentativa de empreitar uma pesquisa acadêmica, como explicita a autora "Percebi que o fato de ser negra não necessariamente validava minha presença como pesquisadora entre eles" (SOUZA, 2011, p. 21).

Como não poderia deixar de ser, estes sujeitos estão ativos nesse processo de construção do lugar do pesquisador, portanto, não posso esquecer que meu ponto de vista é um entre os discursos diversos em embate nesse território. Souza (2011, p. 22) destaca, assim, "a necessidade de construir uma escuta que acolha e interprete os enunciados, garantindo uma postura ética e responsável diante dos sujeitos e de suas histórias".

Apesar de ser capoeira, meu lugar não deixa de ser exotópico em relação a eles em meu processo de escrita e produção. No entanto, pondero que, apesar dessa exotopia atestar meu lugar fora, esse lugar exotópico não pode ser tomado como estranho, alheio ao grupo, sub-reptício, distante das reais reivindicações dos capoeiras já que também sou um deles.

Trago, então, para composição desse território existencial, mais uma nuance: o fato de que querer aprender capoeira, ou melhor, o fato de tentar entrar no universo capoeira e dizer-me capoeira, o que poderia ser um fator facilitador de ver as coisas de dentro, poderia também ser um fator de entrave. Confesso que senti uma atmosfera de espera, espreita por parte dos sujeitos que ficaram na malandragem vendo até que ponto eu tinha a capoeira como ‘sangue na veia’ ou a capoeira para mim era só um processo de entrada etnológico de viver com eles e depois deixar a capoeira, ir embora, revelando um profundo desrespeito pelo que eu dizia ser: capoeira “O veneno da cobra se espalhou, se o caboclo não morre, viciou” (MESTRE TONI VARGAS, canção ‘*Veneno da cobra*’).

Fez parte desse território, portanto, uma delicada relação, uma problemática extremamente sutil que poderia travar o processo, ou erigir uma relação de ‘exploração’ pela malandragem: “pode pesquisar sim, mas faz umas coisas para nós”. Eu procurava evitar a construção de um espaço intervalar em que eu pudesse ocupar o lugar de sujeito que ‘usa’ os capoeiras como sujeitos e, ao mesmo tempo, é ‘usado’ por eles.

Acredito que atualmente a vida em conjunto com eles tenha dissipado tanto para eles como para mim essa desconfiança. O envolvimento evoluiu para o campo em que a diferença entre capoeira e pesquisador já não é tão funcional para mim. Assim como discute Bhabha (2013) ao falar da funcionalidade do panfleto e do artigo científico como metáforas do trabalho da militância e academia, destaco também que o panfleto e artigo especulativo já não são tão funcionais, quando o teórico e ativista é um lugar entre-meio. Obviamente, como argumenta Bhabha, não se trata de que as características mais ou menos estáveis de cada gênero discursivo tenham desaparecido, o panfleto não deixou de ter suas características de “praticidade, expositório, organizacional, temporariamente preso ao acontecimento” e o artigo não perdeu as suas “especulativo, pretensamente elaborado”. Nessa metáfora do panfleto e do artigo, Bhabha afirma que eles passam a ser pensados de outra forma “Eles existem lado a lado – um tornando o outro possível – como a frente e o verso de uma folha de papel” (BHABHA, 2013, p. 51).

Nesta perspectiva, reivindico não só para mim o lugar intervalar, mas também para os sujeitos capoeiras, eles também ocupam um entre-meio entre capoeira e *intelectualidade*, se tomarmos essa intelectualidade como sabedoria. Eles e eu lidamos com verso e reverso da mesma folha.

Na mesma medida que reivindico esse entre-lugar para os camaradas, atesto sua ineficácia, pois se trata de uma grande redundância uma vez que, conforme a cosmogonia da capoeira, todo capoeira é um 'intelectual', se tomarmos que o saber, nessa cosmogonia, é da ordem não sistemática e não necessariamente escolarizada, mas o saber é uma atitude de emancipação que cada sujeito, por menos graduado que seja, carrega consigo a potencialidade de se emancipar sobre seu próprio saber e aprender e ensinar, desafiando a ideia de haja uma hierarquia da capacidade intelectual. A capoeira está no território de um *mestre ignorante*, aquele que não ensina, mas propõe emancipação (RANCIÉRE *apud* FERREIRA, NOGUEIRA, 2013).

Mestre Bimba e Mestre Pastinha são figuras notadamente dessa estirpe de intelectuais, a compreensão desses mestres acerca do valor da capoeira como manifestação política e estética, seus esforços por sistematizar regras, agregar valores, suas atitudes educadoras, no sentido mais amplo desse termo, suas falas militantes somadas a simplicidade, suas sabedorias de luta, rítmico, poesia; tudo isso leva-nos, sem sombra de dúvidas, a ver Mestre Bimba e Pastinha como intelectuais. Como diz Sodré (2005), Bimba e Pastinha foram heróis e intelectuais negros da história baiana e do Brasil.

A compreensão de Bimba sobre a capoeira em sua forma recriada, a Regional, bem como todos os demais elementos de preocupação e atuação dessa arte, no sentido de contribuir para a formação humana de seus seguidores, nos leva a considerá-lo um intelectual (MESTRE CAFUNÉ, DORIA, 2011, p. 20).

Aprender e ensinar aqui – ser intelectual – não se trata de uma *explicação* sobre fatos, não é do plano da racionalidade, ser sábio é mais uma capacidade de si para si a partir do contato com o Outro. Desse modo, no caso da capoeira, viver trata-se de um campo da intelectualidade e da sabedoria e a mandinga surge como marca de quem sabe viver. Vemos essa sabedoria-intelectualidade em Norman, um dos sujeitos capoeiras que, ao ser entrevistado, diz

eu acho assim professor, acho que mandinga como aquela música diz 'mandinga minha, mandinga rara', num é? É porque a mandinga é coisa que vem de dentro, teu estilo [...] até porque é como se ele pudesse se esquivar de alguma coisa, de algum problema, ele vai usar a mandinga dele, ele vai usar toda aquela questão da sabedoria dele (NORMAN, ENTREVISTA, 2015).

Destaco ainda que nesse processo de negociação, precisei também aprender como ser útil de fato, precisei aprender a ouvir quais eram suas demandas por mais simples que fossem, procurando sempre deixar claro minha disposição para ajudar.

Foi assim que um dia, estando o contramestre em minha casa, conversávamos sobre os vários 'dons' na capoeira: uns sabem tocar e cantar muito bem, uns fazem mortais e movimentos acrobáticos com extrema destreza, outros animam a roda, uns ensinam muito bem nos treinos, uns sabem fazer instrumentos, cordas, dominam as técnicas de artesanato e eu contramestre o que será que faço bem? "Por agora, o senhor já sabe fazer muita coisa professor, mas escrever é seu forte", disse rindo Corisco. Minha esposa ouviu a conversa e passou vários dias brincando, chamando-me de "Mestre Burocrata". Entendi o recado.

5.1.1 Esboço de uma intervenção: "Mestre Burocrata".

A partir daí, percebi que até a minha chegada ao grupo, não havia fichas de identificação e graduação dos e das capoeiras. O controle era feito à base da experiência oral e pelo envolvimento cotidiano com o grupo. Notei que o registro escrito não era uma prática muito comum ao grupo, apesar da capoeirista Lose fazer alguns registros e anotações quando solicitadas pelo contramestre.

Percebi um traço a seguir neste território: a questão da oralidade, entendendo sua importância nas manifestações como parte da cosmogonia das comunidades negras, tratando-se de um traço de extrema relevância como transmissão e consolidação da cosmogonia destas comunidades. A força da oralidade tem dispensado a letra como recurso da memória, o que gera uma naturalização pela elite letrada em entender o discurso oral como popular e, portanto, inferior (SODRÉ, 2005).

Ainda acerca dessa questão de registro e contato com o universo oral, há uma forte tradição nos grupos de capoeira desde os grupos mais antigos, também pela própria baixa escolaridade formal de muitos mestres antigos, em não apelar para o registro escrito.

Desse modo, o registro oral das vivências tinha sido por muito tempo a tônica do registro memorialístico, através das canções, das narrativas heroicas, das orações na cosmogonia da capoeira (SODRÉ, 2005). No entanto, a partir de Mestre Bimba e Pastinha essa regra vem sendo posta em diálogo com a produção da escrita e, contemporaneamente, em contato com a produção midiática, uma vez que as histórias e fundamentos da capoeira têm nos últimos anos aparecido em livros, sites, blogs, filmes, gravações de CD's-DVD's, pesquisas acadêmicas e outros.

Foi assim que coube a mim as questões de secretaria do grupo, era o que eles precisavam no momento, era algo que eles pediam, era algo que eu poderia oferecer. Assim, criamos fichas individuais com fotos e dados pessoais, graduação para todos os membros do grupo. Fiquei encarregado de produzir as fichas, entregar, ajudar a preencher, catalogar e arquivar.

A partir de então, tenho contribuído com diversos materiais escritos como exemplo: por ocasião de eventos de batizados, eventos de solidariedade, como o projeto *Natal sem Fome* que realizamos todo ano distribuindo cestas básicas, escrevo ofícios solicitando apoio, material da prefeitura; criamos uma comunidade na página da rede social facebook, chamada Camocim – Capoeira Regional Mestre Avila (<https://www.facebook.com/capoeiracamocim/?fref=ts>), sitio em que procuramos disponibilizar as fotos dos eventos, material pertinente a cultura negra e universo da capoeira; produzi também abaixo-assinado quando nos expulsaram do antigo espaço que ocupávamos, tentando mobilizar as autoridades; tenho ajudado na confecção de convites, banners, cartazes para os eventos, ajudando também como cerimonialista nos eventos.

Destaco que também contribuo como secretário na Associação Cultural Desportiva Ginganauê, está em processo de criação, escrevendo e revisando o Estatuto, o regimento interno, atas e outras. A associação tem como objetivo mobilizar a ação política de visibilizar o grupo na cidade. Destaco que parte das atividades que mencionei neste trecho segue registrada nos APÊNDICES deste trabalho.

Acrescento que todas estas atividades, com as quais tenho me engajado, são contribuições, não as realizo sozinho, afinal de contas, estamos em grupo. Além do mais, essas atividades, em nível de microações, surgem como o comprometimento de intervenção cartográfica, escutando-os, percebendo suas demandas com as quais posso contribuir.

Assim, trago ainda outros comprometimentos que tentamos efetivar como trabalho de intervenção. Procuramos criar um grupo de ensino de violão na academia em que o capoeirista Kelton, um dos camaradas que faz parte da banda de música da cidade, Banda Lira, ensinava-nos, mas o grupo desarticulou-se e está sem atuação no momento. Outra possibilidade para o futuro trata-se de aulas de Inglês. Por algumas vezes mencionei a ideia e percebo que o grupo demonstra interesse, assim, vamos formatar um projeto para 2016.

Iniciamos também a exibição de filmes no grupo, como projeto piloto Cine-Capoeira, procurando dinamizar as aulas e aproximar mais ainda o grupo da cultura audiovisual e proporcionar discussões sobre os fundamentos da capoeira. A proposta é, posteriormente, consolidar o projeto e expandir para a exibição de outros filmes, proporcionando uma oportunidade de lazer e cultura não só para os capoeiras, mas para a comunidade.

Figura 23 – Projeto Cine-capoeira



Fonte: Página do facebook Camocim Capoeira Regional.

Pensamos em uma espécie de cine-clube que possa tentar resgatar a cultura de cinema que fora desmantelada nos interiores frente ao deslocamento elitista das casas de cinema para os *shopping centers* das metrópoles. Além disso, o projeto procura dialogar com a história da cidade que dispunha de salas de cinema por volta dos anos 70, cinemas como: Cine João Veras e outros (SANTOS *et al.*, 2005).

Interessante frisar também que como processo de intervenção, estamos tentando entrar no universo de financiamento de atividades via editais de incentivo à cultura. Procuramos entender seus mecanismos, entender a sazonalidade deles e a técnica de confecção de projetos. Registro que, nesse período, realizamos a submissão a um edital de incentivo a produção cultural “Natura Projeto – Acolher 2015”, o projeto atendeu aos requisitos da primeira fase de seleção, mas fomos eliminados na segunda fase.

Há no próprio IFCE, instituição em que trabalho, editais de incentivo a projetos de Extensão. Por sinal, no IFCE campus Canindé, o professor de Educação

Física Andreyson Calixto de Brito (Berimbau), também capoeirista, membro do Grupo Abadá, conforme conversamos, já tem alguns projetos ligados à capoeira financiados pela Pró-reitoria de Pesquisa e Extensão do IFCE – PRPI. Destaco também que o professor desenvolveu trabalho de tese de doutoramento na área de capoeira A INFLUÊNCIA DA CAPOEIRA NO DESENVOLVIMENTO PSICOMOTOR DE CRIANÇAS (2014), no Programa de Pós-graduação de Educação Brasileira – UFC.

Também no IFCE, há o espaço para a criação do Núcleo de Estudos Afrobrasileiros – NEAB – em que cada campus pode formatar um núcleo para tratar das questões da cultura negra com a comunidade escolar e com a comunidade em geral. Pretendemos, nos anos que seguem, percorrer os trâmites dessa empreitada, buscando somar esforços com os colegas docentes, técnicos, estudantes que se engajarem com um *ethos* acadêmico ativo, pró-igualdade racial e pró-políticas de promoção da igualdade racial (SANTOS, 2008).

A partir deste contato com o IFCE, como temos conversado Luciano e eu, pensamos em iniciar trabalhos mais específicos com a capoeira no campus Camocim para o ano de 2016. Vale lembrar que, nos anos de 2014 e 2015, já iniciamos uma aproximação com a instituição, através de apresentações de roda, palestras em eventos formais como o evento “105 anos da Rede Federal de Educação Profissional e Tecnológica Ensino: Múltiplos Saberes no IFCE”, em que conjuntamente, ministramos Luciano e eu a oficina “Capoeira, movimento e História”.

Figura 24 – Palestra de Corisco no IFCE – campus Camocim



Fonte: Arquivo pessoal de Cordeiro (2015).

Registro que foi também uma atitude de resistência e emoção ver o espaço da academia ocupado, sobretudo em espaços como IFCE que guardam ainda forte traço de educação instrumentalizante frente a uma formação discursiva hegemônica de ensino técnico alijado da formação crítica e social. Foi emocionante ver, sentir o axé, através da ocupação do espaço academia pelos camaradas, pelos berimbaus, pelo som vivo do axé. Destaco que para muitos deles fora a primeira entrada na instituição. Realizamos, ao final, uma roda na sala de aula, celebrando a entrada e abrindo caminho de permanência.

Como parte desse processo de afirmação da cultura negra na cidade de Camocim, temos ainda investigado com os moradores mais antigos e dialogado com os historiadores da região, sobretudo com o professor e historiador Augusto dos Pereira dos Santos, professor da Universidade do Vale do Acaraú – UVA – em Sobral. O historiador Santos tem desenvolvido significativas pesquisas sobre a região de Camocim, sobretudo na área do mundo do trabalho e diversas outras sociabilidades, construindo um discurso da memória sobre a cidade. Em nossos encontros, conversas e a partir da leitura de suas obras, tenho percebido um verdadeiro apagamento das questões de cultura negra na cidade. Não há registros de estudos ou movimentos acadêmicos que se debrucem especificamente sobre a cultura negra ou sobre questões indígenas. Destaco que o autor mantém um blog chamado “Pote de Histórias” em que publica notícias e crônicas acerca da história da cidade, construindo uma rede de discursos de resistência a uma memória elitista da cidade. Ressalto que a memória que circula na cidade é branca pelo caráter de invisibilidades de registros históricos, documentos que notifiquem questões de ordem negra e indígena.

A despeito disso, conforme Santos (2013), geralmente há intensa presença da população negra em cidades como Camocim que tiveram o transporte ferroviário e o porto como intensos aportes comerciais e culturais entre as décadas de 1880 a 1960, em que trabalhadores das regiões vizinhas buscavam seu sustento como portuários, estivadores, capatazes, conferentes e agentes portuários, prático, serviços gerais, limpeza e manutenção dos navios

A escassa historiografia camocinense, quando trata do município geralmente elege como principal marco histórico, o porto de camocim e a estrada de Ferro de Sobral. Contudo, acaba por deixar no silêncio os seus principais personagens, ou seja, os homens que eram responsáveis pelas atividades portuárias (SANTOS, 2013, p. 86).

Além desse indício da presença negra na cidade como fruto das migrações do trabalho, o professor Carlos Augusto divulgou em seu blog o documento “Quadro de Luz – Relatório do Senador P. Leão Velloso de 1881”, que anteriormente a Lei Imperial n.º 3.353, mais conhecida como Lei Áurea, traz os quantitativos de escravos libertos nas províncias do Ceará, dentre elas Camocim.

Como segue na figura abaixo, houve a libertação de 413 escravos em Camocim em 31 de janeiro de 1884, somados a região vizinha de Sobral com a libertação de 2.309 escravos, sem contabilizar as outras regiões circunvizinhas, são oficialmente 2.722 escravos libertos na região. Não restando dúvidas de que suas descendências e interrelações sociais deixaram marcas culturais profundas na região de Camocim e adjacências.

Ainda acerca dos registros sobre escravidão na cidade, o professor Carlos destaca no jornal *Libertador*, a coluna “Redempção dos Captivos”, sob o número 378. Nesta coluna, narra-se a libertação do escravo "Raymundo, de 28 anos de idade, natural e residente em Camocim, libertado generosamente pelo Sr. Capitão José Ignacio Pessoa e sua Exma. Senhora, em regosijo pela eleição do Exmo. Sr. Dr. Antonio Joaquim Rodrigues Junior, para deputado geral”. Seguem os documentos dos quais tratamos:

Figura 25 – Quadro de Luz – Relatório do Sen. P. Leão Velloso de 1881

QUADRO DE LUZ		
A escravidão é um roubo.		
MUNICIPIOS LIVRES	Datas de suas libertações	Escravos existentes em 1881—Relatorio do senador P. Leão Velloso
1 Acarape	1 de Janeiro de 1881	115
2 S. Francisco	2 de Fevereiro	427
3 Pacatuba	"	218
4 Ico'	25 de Março	731
5 Baturité	25 "	789
6 Maranguape	20 de Maio	817
7 Soure	3 de Junho	"
8 Fortaleza	24 de Maio	"
9 Mecejana	20 "	1,273
10 Aquiraz	23 "	449
11 Pedra-Branca	8 de Junho	157
12 Pereiro	27 de Setembro	465
13 Viosa	29 "	323
14 Canindé	4 de Outubro	"
15 Pentecoste	8 de Dezembro	"
16 S. Pedro de Ibiap.)	"	"
17 S. Benedicto	11 de Outubro	135
18 Varzea-Alegre	22 "	153
19 S. Matheus	27 de Dezembro	499
20 Brejo-secco	31 "	565
21 Jaguaribe-mirim	31 "	550
22 Trahiry	1 de Janeiro 1884	249
23 Sobral	2 "	2,309
24 Santa Quitéria	"	820
25 Aracaty	2 de Janeiro	"
26 União	2 "	1150
27 Cachoeira	8 "	500
28 Lavras	8 "	768
29 Tamboril	18 "	614
30 Sant'Anna	26 "	941
31 Independencia	28 "	301
32 Camocim	31 "	413
33 Cascavel	31 "	897
34 Morada-Nova	31 "	367
35 Acarahu'	31 "	440
36 S. Bernardo	2 de Fevereiro	1972
37 Granja	10 "	413
38 Quixeramobim	"	1924
39 Boa-Viagem	"	"
40 Iguatã (Telha)	"	251
41 Maria Pereira	"	438
42 Barbalha	"	356
43 Palma	"	414
44 Riacho do Sangue	"	451
45 Quixadá	"	298
46 Príncipe Imperial	"	127
47 S. João do Principe	"	978
48 Imperatriz	"	882
49 Crato	"	815
50 Ipã	"	736
51 Assaré	"	512
52 Missão-Velha	"	355
53 Limociro	"	608
54 Saboeiro	"	565

Fonte: Blog Camocim Pote de Histórias.

na região interiorana destes estados, não teria havido significativa presença escrava, produzindo um discurso que tem sido usado pelos donos de terras e a camada conservadora das cidades para deslegitimar as reivindicações de reconhecimento quilombolas, gerando entraves e falácias como a postura de que as reivindicações quilombolas estariam pondo em cheque a paz racial das cidades, como tem acontecido em cidades, a exemplo de Crateús, como corrobora Duque (2013, p. 27)

Na região noroeste do Ceará, há o embate que se anuncia e as suas forças da legalidade, representadas em documentos de posse das terras registradas em cartório e até um discurso da manutenção da ordem estabelecida e da paz que deve reinar nos espaços rurais, cria-se um clima de medo que os quilombolas estão se propondo a enfrentar.

Quanto à cultura indígena, ainda que estigmatizada, faz-se alusão a lendas e mitos tremembés como o caldo do Coró, a lenda da Ilha do Amor, o pote como símbolo da cidade, a etimologia da palavra Camocim como indígena e outras questões, revelando uma apropriação na rede de discursos da cidade, mas ainda construindo um lugar subalterno para a cultura indígena.

No tocante à cultura negra, como dissemos, trata-se de quase completa inexistência de registros e debates formalizados. Destaco que, em contrário, disso, surgem algumas histórias com moradores mais antigos acerca de manifestações de cultura negra no passado como “Dança do Coco”, “Bumba Meu Boi”, além da própria capoeira. Atualmente, sem rigor de um trabalho mais sistemático e amplo de campo, já presenciei em eventos pela cidade a presença de manifestações como “Bumba meu Boi” e relatos de que haveria “Dança do Coco”, mas desta nunca tive indícios mais contundentes. Acerca das religiões de matiz negra, há relatos de terreiros na cidade, mas não sabemos de qual manifestação especificamente se trata, se Camdomblé, Umbanda ou outra manifestação. Pelo extremo preconceito e estigmatização, percebo a estereotipação, comum na rede discursiva branca, em englobar como “macumba” todas as manifestações, além dos próprios praticantes evitarem a autoidentificação visto o estigma social.

5.1.2 A academia de capoeira: espaço em aberto

A prática de capoeira, como vimos, tem profunda ligação desde sua origem com os espaços públicos: praças, praias, descampados, matas, terreiros e quintais, sendo ensinada e aprendida em outra ótica, diferente da ótica de um ensino de arte marcial em academia como conhecemos.

Pela prática de chegar e observar, demonstrar interesse, ter algo por dentro que pede para aprender, o aspirante à capoeira é iniciado, ele é aceito pela capoeira, torna-se um camarada. No entanto, com as sistematizações de Bimba e Pastinha, a capoeira lançou-se também como prática de academias, tanto Bimba como Pastinha são considerados pioneiros ao levar o ensino para espaços formalizados de academias (VIDOR, 2013).

Apesar dos treinamentos, rodas, palestras dentro de academias, a ação de ocupar o espaço público, visibilizar o corpo negro e sua beleza no espaço de 'todos' continua sendo uma regra constituinte desse jogo capoeira,

Essa regra, que constitui o jogo, abre espaço para uma demanda política de ontem e hoje. Desse modo, a pretérita possibilidade de iniciação livre em um tempo e lugar imprecisos são traduzidos, ressignificados com outra demanda que toma a roda como um espetáculo politicamente estetizado/motivado. Procuramos, assim, ocupar os lugares em que o Estado apregoa a ordem e domínio, lugares que nos foram negados transitar e também nos negam ainda hoje pelo toque de silêncio imposto pelos aparelhos de repressão policiais. Este espaço para a capoeira é lugar de ser negro.

Figura 27 – Prática da capoeira em espaço público



Fonte: Arquivo pessoal de Cordeiro (2015).

Destaco, então, que o grupo Regional em Camocim funcionava desde 2012 no prédio do sindicato de estivadores. Tratava-se de uma relação de cessão informal em que, segundo relata contramestre Corisco, dávamos como contrapartida

o pagamento de água, luz e manutenção do prédio. O fato é que em meados de 2015, o prédio em que treinávamos fora pedido pelo sindicato, sendo solicitada desocupação imediata. A justificativa que nos deram era que o espaço seria reformado para funcionar um bar. Imaginamos que a motivação tenha sido outra, talvez motivada pelo tempo de quatro anos e reformas que fazíamos no prédio. Talvez, houvesse um receio que tomássemos a posse dele.

A partir do momento em que tivemos ciência da solicitação de saída, procuramos ações de resistência como procurar Mestre Avila para que intercedesse junto a Sede do Sindicato em Fortaleza, realizar abaixo-assinados, alertar a prefeitura da cidade e as secretarias de esporte e cultura.

No entanto, relato que, em uma atitude arbitrária, inesperadamente, chegamos para treinar e o representante do sindicato em Camocim havia trocado os cadeados, trancadas as portas e colocado aviso de aluga-se, tudo isso com os objetos da academia ainda dentro do espaço.

Figura 28 – Porta da academia trancada



Fonte: Arquivo pessoal de Cordeiro (2015).

Após a negociação da retirada dos objetos e pedidos de acalmar os ânimos, ficamos sem espaço para treino e realizando nossas atividades na praça à noite durante aproximadamente um mês. O contramestre dizia enfaticamente que a praça também era nossa, é preciso que vejam as crianças treinando aqui no meio da rua,

ele insistia. Certo dia, Corisco, apontando para um dos coqueiros que fica na praça, disse que com aquela voz de ironia, mandingueira vou trazer um prego e pregar a foto de Mestre Rafael bem ali naquele coqueiro. Mestre Rafael, como falaremos adiante, é um dos formadores da capoeira em Camocim e foi mestre do Contramestre Luciano.

O ato de fala de Corisco ao dizer 'pregar a foto do Mestre Rafael' performatiza-se, cria uma ação com intenção política de marcar o local público como também nosso. O ato traz para a memória de ser capoeira a resistência, ressignifica, a partir de dentro, pela mandinga, o não ter lugar como nosso lugar cosmogônico, nosso lugar é todo lugar. Como o próprio contramestre disse várias vezes: a capoeira, pessoal, não está aqui nesse prédio. Ela está dentro de nós em qualquer lugar que estivermos.

Destaco que, atualmente, os instrumentos e utensílios do grupo estão guardados na residência de uma das mães dos alunos e na casa do próprio contramestre, estamos desde setembro de 2015, realizando os treinos e atividades em outro prédio também cedido, o Salão Comercial de Camocim.

5.1.3 A capoeira em Camocim: de Batista Sena aos grupos Alforria e Regional

A fim de ainda de possibilitar uma compreensão desse espaço territorial, cabe por agora uma breve contextualização da história da capoeira na cidade de Camocim. Por mais breve que seja a narrativa, ela coaduna-se com a ideia de contexto territorial, situa as questões de vida nesse território. Como estamos com foco na capoeira, vale situá-la minimamente em uma trajetória no tempo histórico.

Assim, a partir da coleta de relatos orais com os capoeiras do grupo e outras pessoas da cidade, sabemos que houve na cidade um senhor de nome Batista Sena que em meados da década de 80 ou início de 90 ministrava aulas de capoeira no quintal de sua casa. Diz-se que era uma 'capoeira primitiva', como narra contramestre Corisco, uma forma mais voltada para a luta e eivada de duros exercícios físicos que desafiavam a capacidade do aluno em suportar uma iniciação física.

Ainda segundo os capoeiras mais antigos do grupo, Batista Sena teria deixado Camocim, não retornado mais a cidade. Sabe-se que ainda existem parentes desse senhor em Camocim e cogitamos em outro momento pós-pesquisa

procurar mais informações sobre este início a fim de produzir livro sobre a história da capoeira na cidade.

Outra figura importante para a história da capoeira em Camocim trata-se do falecido Mestre Rafael, o senhor Hugo dos Santos Carvalho. Segundo relatos, Mestre Rafael, filho de Camocim, teria sido aluno do Mestre Dinho, conhecido como Gafanhoto, de São Paulo no grupo 13 de Maio. Após ter migrado para São Paulo a procura de trabalho, Mestre Rafael, também conhecido como Batata em seu grupo de origem, retorna já graduado, iniciando o ensino de capoeira no aparelho governamental Centro Social Urbano – C.S.U. – em Camocim. Mestre Rafael então funda o grupo de capoeira Filhos da Treze de Maio. Segundo Contramestre Corisco era comum que os grupos surgidos como filiais de outros grupos fossem denominados como “Filhos”, daí o nome de Grupo Filhos da Treze de Maio.

À época, por volta do início dos anos 90, contramestre Corisco, até então aluno Luciano, e aluno Éderson, despontavam como alunos de Mestre Rafael. Nesse período, Mestre Rafael retorna para São Paulo, Luciano e Éderson permanecem em Camocim a frente do grupo. Nesse ínterim, o grupo retira o nome de Filhos da Treze de Maio que já contava com outros pontos de ensino além do CSU na cidade de Camocim e passa a ser conhecido como Grupo Treze de Maio.

Ao regressar de São Paulo, motivados por desentendimentos internos, os alunos Luciano e Éderson rompem com Mestre Rafael, estes alunos formam um novo grupo: Grupo Cadência de Capoeira.

Após a fundação do grupo Cadência, Mestre Rafael, Luciano e Édesio voltam a se entender como grupo, passando Mestre Rafael a ser o mestre do Cadência.

Em 07 de julho de 2012, envolvido em terrível acidente automobilístico, morre Mestre Rafael. Segundo o aluno Sávio que era amigo próximo do Mestre Rafael, na sexta-feira, véspera de sua morte, ele havia estado com o grupo para confirmar que, no sábado, dia seguinte, estaria na roda vadiando com todos. Sávio enfatiza que fora justamente nesse sábado, o dia em que Rafael faleceu.

A partir daí, o grupo Cadência sem mestre passa a ser supervisionado pelo Mestre Ulisses de Parnaíba-PI. Iniciam-se novas divergências internas e o então formado Luciano deixa o grupo Cadência. Luciano procura Mestre Avila em Jijoca, pois já o conhecia e filia-se ao Grupo de Capoeira Regional Mestre Avila, onde permanece até os dias de hoje. Parte dos alunos do cadência migram para o

grupo Regional e outra parte permanece com Edésio, o qual tempos depois, filia-se ao grupo Alforria do Piauí do Mestre Ulisses.

Atualmente em Camocim, portanto, existem, dois grupos de Capoeira: grupo Alforria, organizado por Edésio e que continua sendo supervisionado pelo Mestre Ulisses; e o grupo Regional, coordenado pelo contramestre Luciano (Corisco) e supervisionado pelo Mestre Avila.

Vale destacar que esta pequena historicização da capoeira em Camocim, além de ajudar a compor o território da capoeira na cidade, surge também como engajamento à reivindicação do grupo do Capoeira Regional, um engajamento com sua agenda, uma atitude de intervenção cartográfica.

Destaco que, conforme acordamos no grupo, posteriormente buscaremos desenvolver esta pesquisa, angariar patrocínio e publicar obra impressa acerca dessa história da capoeira na cidade. Visamos, assim, registrar essa história como visibilização, não só do Grupo Regional, mas da capoeira na região norte do Estado do Ceará e reverter a renda da venda dos exemplares para o Grupo Regional.

5.2 PERSONAGENS RÍTMICOS: OS SUJEITOS CAPOEIRAS E SUAS GINGAS-VIDAS

“Contar a história de uma pessoa é contar uma história, a História. É um dizer do cotidiano, fatos insignificantes e grandes acontecimentos. É ir compondo, um quadro, uma pintura, às vezes borrada, às vezes mais nítida. E, serve para quê? Depende do leitor, do modo de olhar e, às vezes, serve para nada. O desafio de construir-desconstruir-reconstruir as histórias” (TRASSI, 2006, p. 40-41).

Temos até aqui procurado construir o território existencial do grupo Capoeira Regional em Camocim do que seja a capoeira praticada por nós. Nesse território, “a experiência da pesquisa ou a pesquisa como experiência faz coemergir sujeito e objeto de conhecimento, pesquisador e pesquisado” (ALVAREZ, PASSOS, 2014, p. 148).

Desse modo, há pessoas nesse campo existencial: quem pesquisa e com quem se pesquisa. Lembrando que esses lugares não são dados predeterminados, eles vão sendo construídos, como temos argumentado, no lugar com-um, não propriamente comum. Esse com-um reverbera-se melhor na ideia de único enquanto

total e diverso, enquanto composto de infinitos outros um's como unidades (KASTRUP; PASSOS; ESCÓSSIA, 2014).

Nesse território, pessoas vivem com a capoeira e sem a capoeira. A capoeira faz parte de suas vidas, mas não é a capoeira toda a sua vida. Caso pensássemos na capoeira como síntese única das pessoas capoeiristas, cairíamos no feitiço da unidade essencializada que se dá acima do hibridismo, da multiplicidade ordinária da vida. De fato, estamos todos envoltos com nossas próprias múltiplas sociabilidades: necessidades, sonhos, vitórias, desafios... No entanto, não se pode negar que a capoeira determina um ponto de convergência, um desejo político de unidade entre essas pessoas capoeiristas, entre nós, quando “precisamos” dessa categoria essencializada na negociação política da vida.

Dizemos, então, que essas pessoas não podem ser ‘enquadradas’ em um relato, re-tratadas, sabemos delas que estão sempre em expansão. Conforme Passos e Barros (2014), acerca de pessoas podemos apenas mapear seus rastros, vasculhar seus passos, escolher entre as trilhas infinitas vividas por cada sujeito (criar um hódos-caminho), eleger com as pessoas as trilhas que nos fazem sentido de dizer, nos comprometemos com os passos dos outros que seguimos. Intrigante e belo é que essa atitude de seguir pela trilha insinuada do outro é estar também trilhando a nossa própria singular. Pensávamos inventar a trilha do outro, mas construíamos com o outro a nossa própria.

Ainda segundo Passos e Barros, o que seguimos como pistas não são os passos propriamente, mas seus ritmos, as pessoas têm ritmo, oscilam com o vento e as marés, caminham “fazendo de seu caminhar o próprio caminho” (MESTRE TONI VARGAS, canção ‘*Noite sem lua*’). Falamos em personagens rítmicas. Portanto, lidamos com pessoas, com suas aparentes simples vidas, mas que, na verdade, são imensas epopeias. Cada um com sua mandinga.

Assim, para os sujeitos capoeira chamo suas histórias de ginga-vida, fazendo alusão ao movimento de ginga que é movimento base para o surgimento de um ataque ou defesa. Tento aproximar o balanço do ritmo ginga com o balanço da vida.

Registro aqui uma coleção de nomes que são elencados como a memória permite, pessoas com quem estive no Grupo Regional em Camocim, pessoas que interseccionaram seu ritmo de ginga com o meu. Somos nós, capoeiras e colaboradores do Grupo Regional Mestre Avila em Camocim: Luciano-(Contramestre

Corisco), Sávio (Capitão), Wellington (Fogo); Norman (Poita), Jailson (Gago), Bruno (Caranguejo), Vicente, Pedro Henrique (Ninja), Pedro (Camarão), Eduardo (Dudu), Fábio (Sapo), Dona Valda, Sônia, Suiane, Joelma, Adriano (Ratinho), Edinho (Nervosim) Edinei (Sid), Matheus, Daniel, Jeverton, Geane (Ratinha), Gilson (Professor), Chiquim (Buchecha), Ismael, Juliete, Flávio (Cabaça), Erisvando (Véi), Jailson (Pé de Chumbo), João Paulo (Abel), Manassés (Peixe), Itila Nayara (Sassá), Cinara (Professora), Josiele (Jô), Solis, Francisco Fábio (Fabim), Fernando (Arenga), Douglas (Aranha), Mateus, Joilson (Dedé), Keliane, Kelton (Imbuá), Lucas, Ian (Cowboy), Valtemizia, Fábio (Café com Pão), Mailson (Nego), Cleuton (Zezão), Douglas (Aranha), Laise, Luzinete (Lose), Mauro (Zeca Urubu), Robson (Carcará), José Maria (Diamante), Nicolas, Daniele, Pedrão, Ronaldo (Saruê), Leonardo (Modelo), Yuri, Andelon e outros. Crianças: Rafaela, Wesley (Camaleão), William, João Erik (Gigante), Marcos, Pedro Henrique, Adrian, Yara, Gleyson, Beatriz (Bia), Rosângela, Bianca (Baratinha), David, Leandro, Viviane, Vitor, Elisandra, Gasparzinho, Marquim, Pietro (Gringo), Kauani (Formiguinha) e outros.

Obviamente, a memória também é uma narrativa. Assim, com certeza, esse conjunto de nomes está em aberto, vazado, a ser preenchido com os nomes que não nos ocorreram, que não estavam registrados nas fichas ou que estão por vir. Na verdade, o quadro citado é muito mais uma atitude de efetivar registro escrito ao lado da memória desse tempo, desses nomes. Palavras que podem ser apenas nomes ou indícios de epopeias e trilhas a ser conhecidas, talvez em outras histórias, outras narrativas.

Desses sujeitos dispostos no quadro, destaco quatro deles, Luciano (Contramestre Corisco), Luzinete (Lose), Norman (Poita) e Sávio (Capitão). Estes sujeitos foram tomados como aportes, como vozes de consulta e diálogo frente às dúvidas, questionamentos, inquietudes que surgiram ao longo do trabalho em campo. Não se trata de que seus dizeres tenham sido os únicos momentos de vivência de dados, vários outros capoeiristas e, até mesmo, camaradas de outros grupos, nos treinos, conversas e momentos de interação e vadiagem, nos ajudaram a propor a análise que segue.

De fato, a escolha deles não foi propriamente uma seleção. Destaco que a convivência com o grupo foi ensinando-me que alguns camaradas acabavam por se afastar repentinamente do grupo e com estes o trabalho de construção de uma aproximação tornava-se difícil.

Pelo ritmo, por vezes, irregular de frequência de alguns colegas uma vez que se envolvem com outros compromissos ou por quererem simplesmente, como ouvi algumas vezes, “dar um tempo nos treinos e não na capoeira”, muitos colegas acabavam por se afastar do grupo.

Então, como escolher em quem “confiar”? Quem poderia ser um sujeito que não me deixasse sozinho, talvez no momento em que eu mais precisasse de ajuda, informações, diálogo. Foi, então, a partir da leitura da pista cartográfica *Ethos de confiança na pesquisa cartográfica*, debatida por Sade, Ferraz e Rocha (2014) que percebi a confusão que fazia como cartógrafo-aprendiz.

Eu impunha, a partir de meu sistema de percepção, uma hierarquia: eu – sujeito que podia exigir do outro a confiança, o outro – sujeito que poderia me oferecer essa confiança. Percebi então um equívoco, eu também precisava inspirar confiança. Eu precisava substituir o mapa hierárquico inicial por outro mais aberto, mais dialógico. Como frisam Sade *et al.* (2014, p. 68), a pesquisa deveria, então, ser pautada em vínculos

A construção de tais vínculos envolve a criação coletiva e partilhada de sentido, o que implica não só a possibilidade de colocação das questões que são próprias dos diversos atores envolvidos, mas também a abertura aos efeitos dos encontros que ali se estabelecem [...]. Entretanto, para isso não basta apenas um suporte teórico ou conceitual. Tampouco isso se realiza simplesmente por meio da formalização de um contrato ou da instituição de regras.

Na verdade, ainda segundo os autores, é preciso pela experiência partilhada confiar não em um ou outro sujeito, mas confiar no encontro, enquanto experiência única e ir somando experiências e encontros. A confiança, nessa percepção, conduz a uma tensão de mobilidade, de agir. Confiar é muito mais movimento que espreita.

Assim, Contramestre Corisco, Lose, Poita e Capitão aparecem, nessa pesquisa, como fruto de um processo de confiança mútua, negocial; o que não se trata que tenhamos os mesmos interesses. Confiar não implica ter certeza, confiar é estar para o outro na sua imprevisibilidade, é uma atitude de crer pragmaticamente no encontro como espaço criativo e potente. A confiança está ligada também diretamente a intervenção que se desenvolve no método cartográfico; nossas ações e procedimentos, portanto, colaboram definitivamente para embaraços e vínculos de confiança.

Portanto, os dizeres desses quatro sujeitos, em entrevistas, conversas, nos ajudaram a compor interpretações acerca das regras e do jogo de linguagem

capoeira. Vale destacar também que estes camaradas têm longa vivência no território da capoeira, traço que se coaduna com a ideia de experiência como sabedoria na cosmogonia dessa arte.

Enfim, Lose e Norman, a reboque do que preconiza Mestre Zoião (COUTO, 1999), possuem também uma sabedoria, a qual se dá também no processo da vivência e experiência. Acerca de Lose, conforme a capoeirista nos relatou, a capoeirista tem mais de 11 anos de prática da arte, ela está atualmente na terceira graduação, corda marrom. A capoeirista relata que conhece o contramestre desde o início de atividade dele como capoeirista. Disse também que parou de praticar a capoeira por quatro anos, mas agora voltou definitivamente para capoeira.

Afirmo também que, a partir do contato cotidiano com Lose, pude evidenciar que se trata de uma mulher de jogo forte, uma mulher de coragem tanto na capoeira quanto na vida. Lose é conhecida no grupo pela dureza dos golpes e precisão, eu mesmo já tive que me esquivar de sua força. O relato da forma como Lose joga surge aqui como mote para debater como o jogo na capoeira corresponde em diversas vezes a forma como o sujeito apreende a capoeira e o próprio mundo. Seu jogo, seu cantar, seus movimentos falam do capoeira.

Como exemplo disso, cito que a maneira de jogar e os apelidos influenciam nossa vida cotidiana e passam a compor nossa forma de lidar com o mundo e nossas identidades. Diversos elementos na capoeira, como canções, apelidos, forma de jogar e outros podem dizer muito sobre os capoeiras, atestam de certa forma sobre a singularidade de cada jogador basicamente. Vale destacar, como exemplo dessa influência, a famosa história de mestre Cafuné, descrita no documentário *Mestre Bimba: A capoeira iluminada*. Neste documentário, um dos discípulos de Mestre Bimba, ao ser batizado, recebeu do mestre o nome de Cafuné, diferentemente dos outros colegas que recebiam nomes mais sugestivos de luta, como Onça, Filhote de Onça.

Segundo narra o próprio Mestre Cafuné, tratou-se de uma mandinga, artimanha de Bimba para desafiar o aluno muito tímido que até então tinha um jogo de capoeira cauteloso, tranquilo e, aos olhos de Bimba, um pouco receoso. Cafuné continua a história dizendo que seu apelido mudou-lhe toda a vida, repercutindo em mudanças significativas em seu caráter, passando a ter uma postura mais segura, menos tímida tanto nas rodas, como na vida.

Norman também se insere nesse campo da sabedoria pela experiência, ele iniciou a prática da capoeira por volta de 1994. Sempre solícito e também com indiscutível malandragem, diz sorrindo que já conseguiu várias cordas, saindo de um grupo, entrando em outro, mas hoje ele é corda azul e branca, oficialmente na segunda graduação. Ele enfatiza que corda não mede a experiência, a experiência é que entra na roda, não a corda.

Essas sabedorias descritas tem enorme peso como convergência de experiência e vivência para além do treino na academia. Trata-se de perceber estes sujeitos como iniciados, atravessados em seus dizeres por outros tantos dizeres que já experimentaram sobre a capoeira, percebe-os como capoeiras que já possuem uma visão em síntese do que seja capoeira, ou seja, mandingueiros.

Quanto a Sávio, apesar da pouca idade, ele tem apenas dezoito anos, pratica capoeira desde os sete anos. Desse modo, também apresenta uma considerável vivência na arte. Dos garotos do grupo, Sávio é um dos camaradas que mais aproximou-se dessa relação de vínculos de amizade comigo e com a pesquisa em si. Sempre solícito e atento, é um camarada “bom de jogo” e esperto. Sempre pergunta, referindo-se ao trabalho de pesquisa “Como vai o livro, Professor?”.

5.3 AS REGRAS DO JOGO: QUANTAS E QUAIS SÃO AS REGRAS DO JOGO DE CAPOEIRA?

Antes de passarmos a tratar das regras inscritas no jogo de linguagem capoeira propriamente ditas. Vale ressaltar que, como temos visto, o debate acerca de regras surge a partir das problematizações de jogos de linguagem e suas regras em Wittgenstein (1979).

Partimos inicialmente da máxima de que as regras dos diferentes jogos de linguagem não se apresentam de forma apriorística, não estão na linguagem como pré-dado e como cristalização imutável (OLIVEIRA, 2001). O jogo de linguagem é definido a partir “de dentro”, do uso que procura se desvencilhar de uma essencialização.

Dito de outra maneira, na proposta do autor de *Investigações Filosóficas*, deparamo-nos com a afirmação de que no próprio jogar, podemos vivenciar as regras e saber sobre elas, saber como significam e até que ponto estão abertas para cada jogo, vivenciando a ambiguidade/abertura da luta pelo significado, ponto em

cheque a própria possibilidade de se chegar ao fim de uma análise sobre a linguagem e seus jogos com um conjunto de regras fixas, fechadas em um sistema.

Reiteramos, assim, o caráter de imprevisibilidade de cada jogo, como sintetiza Oliveira (2001, p. 138) “tantas são as formas de vida, existentes, tantos são os contextos praxeológicos, tantos são os modos de uso da linguagem, ou, como Wittgenstein se expressa, tantos são os ‘jogos de linguagem’”.

Segundo Pequeno (2006), seguir regras aponta também para uma negatividade: agir conforme a regra ou não. Segundo o autor, pelo uso, a regra carrega em si a negatividade de si mesma, pode ser seguida ou não, o uso faz parte da regra para Wittgenstein, esta ao ser vivida. Essa aparente simplicidade de entendimento aponta para a ideia complexa de que a regra não é uma generalização abstrata, lógica por excelência, mas um uso. Os falantes não têm essas regras absolutamente “limitadas na consciência” antes de fazê-las, de fato “obedecer a uma regra é uma prática. [...] Todo falante, e todo jogador, é um aprendiz” (PEQUENO, 2006, p. 147).

Isto não equivale a dizer que não conheçamos “a priori” certas regras socialmente dispostas e compartilhadas. Aliás, é o conhecimento na linguagem sobre estas regras que nos autorizam a dizer que existem as regras de uma partida de futebol, as regras de apresentação acadêmica e tantas outras. Mas, de fato, estas regras previamente tomadas são expectativas de seguir ou não, não são as regras propriamente quando as vivemos.

Como diz Wittgenstein, não sabemos a priori das regras em sua totalidade, é preciso parar de “justificar-escavar” a linguagem em direção a algo primeiro, a metáfora da rocha dura. Nesse sentido, fazemos assim porque estamos fazendo assim “Se eu exauri as justificativas, terei atingido a rocha dura, e minha pá encurvou-se. Sou então inclinado a dizer: isto é simplesmente o que eu faço” (WITTGENSTEIN *apud* PEQUENO, 2006, p. 148).

Além disso, a regra inscrita no social carrega em latência a possibilidade de ser seguida em parte, ou melhor, cada regra pode gerar outras possibilidades de usos e, caso passe a ter uma estabilidade no jogo, gerar novas regras.

Em relação à capoeira, em sua literatura, como já frisamos, muitas são as regras culturais que são atribuídas ao jogo, regras entendidas como noções compartilhadas de iniciação e entrada, um jeito cerimonioso de ser e de constituir-se

como capoeira, uma conduta que permite jogar e ser respeitado, um código inscrito no jogo a partir “de dentro”, imprevisivelmente modificado em cada situação de jogo.

Assim, a literatura acerca da capoeira tem postulado uma vasta variedade de regras como constituintes do jogo capoeiragem como a mandinga, a malícia, o axé, a roda, a figura do mestre, os instrumentos, sobretudo o berimbau, a volta ao mundo, os golpes, as canções, o corpo, os apelidos e tantas outras formas que na capoeira angola apontam para determinadas *performances* e na capoeira regional resultam em outras. Regras estas que podem ser também compartilhadas como regras em família, conforme nos adverte Wittgenstein (1979).

Por fim, em resposta à indagação provocativa acima “Quantas e quais são as regras do jogo de Capoeira?”, faríamos um outro questionamento “Quantas e quais são as formas de se cair no chão?”. Diríamos que se trata de um problema criado pela pergunta. A pergunta já espera uma resposta que classifica e generaliza. A resposta, nesse caso, deve procurar muito mais uma abertura e conjugação de possibilidades que não podem ser aferidas de forma essencializada, quantificável. De fato, não devemos simplesmente apontar quais são e quantas são as regras de cada jogo com total segurança antes do jogo, sob pena de eventuais mudanças em uso. Devemos, por outro lado, descrever como a regra se efetuou, pois efetivamente só existe no momento de cada jogo. No entanto, ela também é histórica e “citacional”, por mais singular que seja carrega uma certa estabilidade discursiva.

Essas regras acontecem na linguagem e a linguagem, por sua vez, é realizada em atos de fala. Os atos de fala estão, portanto, intimamente ligados às regras que são socialmente compartilhadas. Os atos de fala tem, portanto, um dimensão social.

Apesar de seu caráter de convenção social, os atos de fala são realizados por um sujeito individual em toda sua completude e integração com fatores linguísticos e extralinguísticos, integração fisiológica e simbólica. Como por exemplo, o contramestre Corisco, em uma roda de capoeira na praça da cidade, agacha-se junto à charanga (que o conjunto de capoeiras que sentados ou em pé tocam os instrumentos berimbau, pandeiro, atabaque), olha frente a frente com outro capoeira que também está agachado junto à charanga, Corisco levanta os braços, faz de seu canto uma enunciação:

Vou contar meu nascimento
 colega véi
 você pode até chorar
 eu nasci de 7 meses tava apressado para nascer
 conhecer meu pai e minha mãe
 o carinho deles receber
 com 3 dias de nascido,
 com três dias de nascido, ohhhh
 minha mãe me abandonou
 na beira de uma estrada alguém passou me adotou
 passei fome passei frio
 comi o pão que o diabo amassou
 eu nasci no Ceará, pelo mundo eu me criei
 foi na capoeira, foi lá que me encontrei
 eu sou de Camocim
 andei de cavalo andei a pé
 hoje eu ando de busão
 vou para onde eu quiser
 para jogar a capoeira
 pra homem menino e mulher
 Por cima de pau e por cima de pedra
 Eu também vou navegar
 Por cima de pau e por cima de pedra
 O meu barco vai passar [...]

Corisco balança o corpo vestido de abadá branco enquanto canta, o berimbau comanda, as palmas aumentam, os corpos reagem fisiologicamente e a dimensão simbólica emerge, o axé contagia e circula, Corisco toca as mãos de seu companheiro de jogo e finalmente começa a troca de movimentos; todo este conjunto de ações engloba a enunciação do seu cantar.

Todo esse ato ritualizado na capoeira não é apenas de responsabilidade e autoria do contramestre. Obviamente, o ato de fala é produzido por um sujeito, para Otonni (1998 *apud* SANTOS, 2014), o “eu” analisado por Austin nos proferimentos notadamente performativos “eu batizo”, “eu vos declaro” “vou contar meu nascimento” aponta duplamente para a singularidade de um enunciador real, mas também para a ideia de que em cada enunciação existe uma historicidade no dizer. Desse modo, todo ato de fala deve ser analisado juntamente com a análise do sujeito, o contexto de sua enunciação e a historicidade que ele encerra.

A dimensão locucionária ritualizada do ato de fala de Corisco assume uma forma de agência e responsabilidade. Podemos entender que o ato de fala do capoeira está na esfera de uma “citação”, citacionalidade, ele é temporariamente autor de seu dizer, uma origem tardia de seu dizer, o que Butler (1997) chama de “efeito de sujeito” ao analisar os atos de fala injuriosos.

Desse modo, como qualquer outro capoeira, ao realizar um ato de fala completo como dizer “vou contar meu nascimento”, neste ato de fala Corisco aciona a historicidade acumulativa desse ato e a singularidade do sujeito enunciator: a vida singular de Corisco; a vida difícil dos capoeiras e suas origens sociais de resistência e luta a regimes de opressão ontem e hoje “sou negro forte da periferia, meu tataravô foi escravo, eu sou escravo hoje em dia, sou trabalhador e capoeirista, mas ainda tem o feitor que é quem comanda a revista” (MESTRE TONI VARGAS, canção *‘Negro forte’*) “todo camburão tem um pouco de navio negreiro” (RAPPA, canção *‘Todo camburão tem um pouco de navio negreiro’*); a alegria em estar junto com companheiros da mesma luta, saudade de pertença, esperança na superação do estado de coisas pela luta e proteção das forças cósmicas, convite para luta e mandinga.

5.3.1 As regras “mandinga”, “axé”, “mestre”, “roda” e “corpo” no jogo

As regras de um jogo de linguagem podem ser analisadas, descritas a partir de um movimento em que procuremos didaticamente isolá-las, assim, recorte e contexto são sempre próprios de um processo analítico. Afinal de contas, não podemos trazer para o trabalho, por questões óbvias de espaço e tempo, todas as regras desse jogo.

Por mais que procuremos um caráter holístico e em devir em nossas pesquisas, um objeto de mostra. Assim, a pesquisa recorta e traz a vida em representação, a pesquisa acerca da vida também é uma ficção, a vida é sempre maior.

No entanto, em busca de dosar a análise com um movimento o mínimo possível em categorias estanques, isoladas e tendo em vista nosso compromisso com uma análise cartográfica de processos; procuramos dotar as ponderações analíticas das regras com um movimento de narrar contínuo, o máximo possível fluido em que a teoria apresenta-se como catalisador desse movimento. Esforçamo-nos por fazer com que a teoria seja a “argamassa” que aglutina o narrar, a lupa que visibiliza os processos.

As regras “mandinga”, “axé”, “mestre”, “roda” e “corpo” vão surgindo ao longo do texto em movimentos de idas e voltas. O que perdemos, pelo caráter de caoticidade e talvez *brainstorming*, ganhamos em compromisso de simulacro da

vida, acompanhar processos, procurando trazer as regras da forma mais nítida possível ao longo do texto.

5.3.2 As regras em processos

Relembro o episódio que, em maio de 2015, o grupo de capoeira que, durante quatro anos, funcionava na sede do Sindicato dos Estivadores de Camocim em uma relação de empréstimo informal. Inesperadamente, o sócio-representante da Associação dos Estivadores em Camocim pede a desocupação do prédio ao contramestre Corisco.

Sem mais explicações, o representante afirma que o lugar agora seria utilizado para sediar um bar. Apesar de várias ações de diálogo que empreitamos para propor alternativas à situação, o grupo teve que desocupar o espaço e os treinos ficaram por algum tempo realizados ao ar livre, na praça. Quando conversávamos eu e contramestre acerca da questão e de como agir, Corisco pediu-me “Professor, põe ai na sua tese, ai no seu livro, essa história. Vai ficar registrado ai pra memória de meus filhos, nossos filhos e netos. A capoeira não tá lá dentro daquelas paredes, não. Ela tá dentro de nós. Escreve lá.”

Vejo a fala do contramestre como um ato de fala completo, suplantando a ideia da bipartição linguístico e não-linguístico ou linguístico e extra-linguístico. Corisco não usa a linguagem para representar um mundo de injustiças, Corisco agencia-se como contramestre na linguagem, na relação de poder dentro do jogo capoeira como contramestre, como meu mestre, sua voz tem poder e autoridade sobre nós do grupo, uma autoridade de dentro e não impositiva e autoritária.

Além disso, seu ato de fala instaura uma ação característica no jogo de linguagem: uma **mandinga**. Sua linguagem é ação mandingueira, seu ato de fala é de mandinga, um ato de fala mandingueiro. A performatividade desencadeada tem efeitos de mandinga enquanto portadora de uma intervenção/criação sobre/no mundo.

Assim, como temos debatido, a língua(gem) não é portadora de sentidos cristalizados a serem atualizados a cada nova enunciação, a língua(gem) é sentido criado por grupos e sujeitos sociais, estes sentidos da/na linguagem estão indissolúvelmente associados às ações ordinária da vida.

O sentido, desse modo, é conectado à ação cultural, nos mais diferentes jogos de linguagem em que estamos engajados diariamente para

resolvermos/volvermos a vida: a conversa diária, a escrita de um trabalho acadêmico, uma reunião de negócios, uma celebração religiosa, uma apresentação de *hip hop*, a roda de capoeira e tantos outros inúmeros jogos quanto forem as formas de vida (WITTGENSTEIN, 1979).

Corisco e eu estávamos na linguagem, apesar de não estarmos em um momento “mais ritualístico” da capoeira como uma roda, uma palestra, estávamos pela conversa sobre capoeira em um território existencial (PASSOS *et al.*, 2014) da capoeira, jogando o jogo de capoeira de outro modo, mesmo fora de um momento não ritualizado do que seja o jogo de capoeira.

Acerca da abrangência desse território existencial da capoeira, vale destacar a famosa fala de Mestre Pastinha, o qual, ao ser indagado pela definição da capoeira, nos fornece pistas desse território em aberto a ser vivido e aprendido em todos os momentos da vida, em cada momento ordinário que, por mais simples que possa ser, torna-se um momento de extrema aprendizagem. Assim, Mestre Pastinha profere o seguinte ato de fala: “Capoeira é mandinga, é manha, é malícia, é tudo que a boca come” (MURICY, 1998).

Penso que a *mandinga*, regra desse amplo jogo de linguagem capoeira, mostra-se aqui como *performance*; performativa-se no sentido que me influencia; traz consequências para mim, afeta-me em meu dizer e agir.

O ato de fala de Luciano convida-me a um agenciamento como pesquisador que se engaja na agenda pró-capoeira regional, pró-capoeira. No momento em que trago a denuncia para o texto, assumo uma identidade de capoeira. Assim, assumimos, taticamente (toda mandinga é uma ação tática), pelo ato de fala, uma essencialização de um nós – capoeira.

Como vimos em Austin (1990), o ato de fala, pela sua dimensão social e convencional, não pode ser tomado como uma produção individual simplesmente, mas relacional a partir das autoridades e papéis dos sujeitos engendrados na linguagem. Desse modo, como também vimos em Santos (2010), o ato de fala deve ser dito em determinadas situações adequadas e as outras pessoas envolvidas com o ato “devem” entender, compartilhar dessas circunstâncias. Ou melhor, para que o ato mandingueiro seja plenamente *feliz*, precisamos, de alguma forma, ser afetados pela mandinga. Precisamos assumir-nos como mandingueiros também; a mandinga nesse sentido é uma partilha.

Da mesma forma que no rito cristão em que compartilhar do pão dá-se através de um ato de fala litúrgico de compartilhar o “corpo” de cristo. Diz-se que todos os presentes no rito cristão compartilham de suas regras e convenções, entendem-se todos ali como identitariamente cristãos pelo efeito perlocucionário do ato de fala litúrgico, o qual envolve várias ações: desde o celebrante mostrar o pão, abençoá-lo, dizer citações bíblicas como memória do ato de cristo, receber o pão, compartilhar e comê-lo.

O ato de mandinga também está para a liturgia, mas de outro modo bem diferente da cosmogonia cristã. A mandinga constitui uma identidade de ser negro própria do “**corpo negro mandingueiro**” em que “a corporalidade é atravessada pelo simbolismo ambivalente dos ritos holísticos, em que o sagrado, lúdico e o guerreiro estão fortemente imbricados.” (SODRÉ, 2002, p. 86).

A compreensão, portanto, quando ato é ou não de mandinga advém da percepção da capoeira para além de uma arte marcial, para além de um esporte. Deve-se configurá-la na sua dimensão de “mistérios”, simbólica entre o sagrado, lúdico e guerreiro. São estes “mistérios” que se agregam para formar o corpo de mandinga “Capoeira não é mera disciplina esportiva, e sim uma arte mandingueira do corpo” (SODRÉ, 2002, p. 106).

O mistério, o segredo e enigma são traços que estão plenamente ligados ao ato de fala mandingueiro. No entanto, esse campo do mistério deve ser ressignificado, pois a ampla rede discursiva hegemônica põe em circulação o sentido de que o mistério, nas práticas de matriz negras, é sinônimo de “magia negra”, associando as religiões da cultura negra no Brasil a um caráter de perversão e inferioridade. Edifica-se o estereótipo de que as diferentes práticas de religião da cultura negra são ligadas a sacrifícios humanos, bruxarias e toda sorte de ações bestiais e perigosas para a sociedade.

O mistério no ato mandingueiro deve ser entendido para além do sentido de “mistério” estabilizado nas sociedades modernas em que a razão “iluminista” hierarquiza o mistério como inferior e oposto à verdade. O segredo, nessa visão, é uma barreira, há algo que se esconde e precisa ser revelado.

A verdade em nossa sociedade é fruto dessa racionalidade, adquire um valor de “luz”, de clareza, “vamos deixar as coisas às claras” “para iluminar a questão”. Uma formação discursiva é criada em que a falta de clareza guarda algo que não se vê, guarda um segredo, um perigo. Como legado ocidental e platônico,

valoriza-se a transparência, a depuração, a essência das coisas, a qual se apresenta como a “luz no fim do túnel”.

Para a cosmogonia nagô, que tem profundas implicações na cosmovisão da capoeira e de outras práticas de matiz negra,

não há nada a ser dito que possa acabar com o mistério, daí sua força. O segredo não existe para, depois da revelação, reduzir-se a um conteúdo (linguístico) de informação. O segredo é uma dinâmica de comunicação, de redistribuição de axé, de existência e vigor das regras do jogo cósmico [dispensa-se] a hipótese de que a Verdade existe e de que dever ser trazida à luz (SODRÉ, 2005, p. 107).

Trata-se, portanto, que o ato mandingueiro na capoeira põe em circulação um desejo de ser – todo ato de fala enseja um desejo de ser (MUNIZ, 2009) – um modo de querer ser, uma ética-estética em mandinga.

Assim, por mais que explicitemos que a capoeira possui atos de mandinga e que eles estão na constituição do ser capoeira, o saber prévio sobre isso de forma científica não garante a apreensão de um ato de fala mandingueiro *per si*.

Para entender, ser afetado pela consequência do ato, é preciso uma iniciação, uma pedagogia iniciática “A pedagogia de base africana é iniciática, e, como tal, implica participação efetiva, plena de emoção, na qual há espaço para dançar, cantar, comer e partilhar” (DAMIÃO; CUNHA JÚNIOR, 2008, p. 133).

A mandinga manifesta-se em uma hierarquia não ensinada, mas sentida através de uma “pedagogia iniciática”, há regras “misteriosas” para a efetivação da mandinga.

Portanto, o ato mandingueiro acontece na linguagem “Esse ato, porém, é obrigado a *aparecer* de alguma forma (através da enunciação pura e simples, através da hierarquia manifesta de um parceiro da iniciação etc) ou em alguma regra. Entrar no segredo de alguém é entrar na regra – de um jogo.” (SODRÉ, 2005, p. 103).

Penso que o ato de fala *mandingueiro* do contramestre conjuga mandinga e malícia, catalisadores de ações (VIDOR; REIS, 2013). O ato de fala mandingueiro, além de seu aporte místico, tem sua dimensão política, subversiva, *desequilibrante* do sistema de valores e hierarquias. O ato de fala em cotejo corrobora minha intervalar identidade entre pesquisador e capoeirista e faz-me dizer, portanto, agir a serviço de uma denúncia, que reverbera na demanda por visibilidade na agenda-luta do grupo. Como corrobora Silva (2013, p. 27), mandinga é assim

mística e política “o recurso das habilidades físicas, da malícia, malandragem, e até mesmo da proteção divina, que, para o jogador de capoeira, é a mandinga, nos desafios e injustiças de uma realidade social desfavorável”.

Não se trata de que o ato de fala mandingueiro realizado por Luciano, seja uma relação de barganha “toma lá, dá cá” entre pesquisador e sujeito. O ato deixa entrever que há lugares distintos entre pesquisador e sujeito, mas que “a ocupação de lugares distintos [pesquisador e sujeitos] não necessariamente implique sujeições e hierarquizações, mas um lugar de trocas, de negociações, de aprendizagens” (SOUZA, 2011, p. 23).

É justamente nessa troca entre sujeitos que a mandinga acontece, ela só existe no perfeito entendimento do contexto territorial existente, não o território físico, mas o território de passagem em que eu e o contramestre ocupávamos. Todo ato de mandinga parece acontecer em um contexto de iniciação e hierarquia, ele instaura o visível e o invisível, como corrobora Mestre Decânio no Documentário *Mandinga em Manhattan* de Lucia Correia Lima (2006), “mandinga é a intangibilidade do capoeirista, parece mágica”.

Havia entre nós um movimento de negociação, ambos sabíamos de nossos papéis e havia outra face, regra que nos garantia a palavra franca. Houve **axé**, entre nós, como força vital, dinâmica que acontece em simultaneidade com a mandinga. O axé possibilita a mandinga, a põe em circulação. Sem axé não há mandinga, sem axé não há capoeira, não há roda, não há capoeirista, como tenho escutado tantas vezes nas rodas “Olha o axé” “quebrou o axé”.

O axé, portanto, tem íntima relação com a mandinga em uma coexistência em que o axé pode desencadear a mandinga ou o axé pode se fazer e detonar outras regras que levam a outras performances nos capoeiras, além da mandinga. Axé parece ser uma regra na capoeira que se dá em atos de fala variados, aliás, conforme tenho percebido qualquer e toda ato de fala na capoeira carrega axé, conforme deixa entrever Sávio (2015, entrevista, acréscimo nosso)

Não, ele [axé] não tá só na roda, ele tá no treino também, na conversa, no diálogo, porque só de você tá ali, tá falando, tá dialogando aqui comigo, achando graça, já é o axé. É uma coisa que tá subindo, fluindo, então, axé [...] você está construindo um axé dentro de você, você já carrega o axé com você, o que falta para você soltar o axé é você se encontrar pra poder aliviar a liberdade.

Conforme a cosmogonia nagô, o axé está em toda parte, nas pessoas, nos minerais, nos animais, nos mortos e nos vivos, ele seria, em analogia a física

quântica, uma energia como constituinte de toda matéria. O axé é um só em todo cosmo, um único “espírito” que nos une e está em cada um, ele não está em cada um em parte, ele está em cada um em completude. No entanto, ele é em si energia relacional e variável. O encontro favorece ao axé, nunca estamos sós, nesse sentido, há sempre uma correlação de energias com o entorno, com a vida. Há sempre o encontro, mesmo quando estamos aparentemente sós, o encontro se dá entre os seres, a transmissão entre as diferentes dimensões da vida animal, mineral, humana (vivos e mortos) aponta para a plenitude do axé.

Assim, o ato de fala de desejar para alguém “Axé” instaura um desejo, repercute em uma consequência-efeito de irmandade de compartilhar o bem, um sentimento de pertença. Desejar e pedir axé é muito mais um convite para uma aproximação, como ainda narram Sávio e Luzinete

Cara, o axé, quando todo mundo fala de axé, todo mundo lembra da Bahia, lembra de pular carnaval, aquele batuque lá, aquele axé doido, então, devido a capoeira ter vindo motivo de lá, aquela tradição baiana, nordestina lá, o que é o axé? O axé não é nada mais que você se encontrar com seus amigos e fazer a festa, como eu falo sempre pros amigos meus que perguntam “O que é o axé?” Axé é você tá com seus amigos (SÁVIO, 2015, ENTREVISTA).

Axé, pra mim, é quando tá ali todo mundo bastante animado. Quando tá palma boa, coro bom, **todo mundo** jogando (LUZINETE, 2015, ENTREVISTA, grifo nosso).

É uma regra vista de dentro, o axé desafia o lugar ocidentalista de compreensão da força e energia, instaura um problema quando nas rodas, Adriano (Ratinho) – um dos camaradas do grupo - com o rosto fechado e voz imponente grita com o grupo “vum borá galera, vamo bater palma. olha o axé”.

É interessante que na roda o bater palmas com vigor, o responder ao coro das músicas, certos gritos e evocações são sentidos como formas de fazer circular o axé, ademais o próprio jogo da capoeira dá-se em uma roda, em círculo, uma mandala, que fisicamente representa como no cosmo a circularidade da energia, do axé, a circularidade da transferência de axé (SODRÉ, 2002). Vejamos como Corisco também relaciona o axé e a sua capacidade de transferência e circularidade infinita

Corisco: Pro senhor ver uma diferença. É a mesma coisa a roda e a meia-lua? Que existe isso. O cara diz assim vamos fazer uma meia-lua, eu digo não, o axé dentro de uma roda é diferente do axé dentro de uma meia-lua. Professor: Certo. Corisco: Eu vejo isso. Porque uma roda, ele se fecha o círculo e a energia circula ali pra dentro, você recebe aquela energia, aquele axé da palma, do berimbau, e o meia-lua, ele é vago lá no fundo, você canta aqui ele sai, o axé ele vai saindo. Professor: Parece que alguma coisa tá se perdendo, indo pra fora. Corisco: Eu sinto isso eu acho a diferença da roda

pro meia-lua por esse motivo. O jogo tá bom ali no meia-lua, mas é diferente, num é tá perto ali, entendeu? Num é tá ali, fechando ali, quando tá todo mundo ali ele focaliza para você, sabe, ele vai direcionado a você. (LUCIANO, 2015, ENTREVISTA)

Tenho visto que contramestre Corisco, em vários de seus dizeres, argumenta que é preciso responder ao coro, se não quebra o axé. O axé não é uma relação unidirecional, mas um movimento relacional de ida e volta. É preciso uma corrente de retroalimentação.

Relacionando agora o axé e o **corpo**, narro o episódio em que Sávio (Capitão) estava em minha casa, era seu aniversário de dezoito anos. Eu mostrava-lhe como estava ficando a tese, mostrava-lhe fotos, falávamos sobre muitos assuntos, eu tomava notas de algumas de suas falas. Dentre os assuntos, surgiu a lembrança de uma roda que havia acontecido dias antes no IFCE – campus Camocim, onde trabalho.

Tinha sido uma roda em alusão ao dia da África, no horário do intervalo das aulas nos apresentamos, relatei para Sávio que o contramestre Corisco havia me dito após a roda que eu tinha feito um movimento de parada de mão que eu não costumava fazer.

De fato, eu lembrava ter feito, mas não sabia como fazer, fiz e não sabia “Pastinha foi chamado à delegacia pra dar depoimento do que não sabia” (MESTRE PASTINHA, depoimento prestado no ano de 1967, no 'Museu da Imagem e do Som). Sávio, ouvindo isso, disse-me

Professor, eu mesmo já fiz coisas que eu nem sei como fiz. Lá naquelas rodas de antiga na praça. Foi uma evocação espiritual do seu corpo. Um acordo entre seu corpo e sua alma, uma atitude espiritual que sua alma conduz seu corpo. Você se surpreende com as coisas que faz e nem imagina de fazer. A energia faz arrepiar e seu espírito ganha um voto de confiança para vencer o seu medo (SÁVIO, 2015, ENTREVISTA).

Desse modo, quando trazemos o corpo como regra nesse jogo, falamos não de um corpo exclusivamente biológico; falamos muito mais em um corpo inventado para além de uma compreensão ocidental em que o corpo biológico (o corpo sangra, o corpo ri) é passagem, está para ser governado pela mente em uma instância *mens sana in corpore sano*.

Diz-se que, em nossa herança ocidental, mesmo quando nos voltamos para o corpo como finalidade esportiva e de saúde, a mente continua sendo a monarca que governa. Qualquer outra forma que veja o corpo de um lugar diferente

disso e, por extensão, uma prática que procura desvencilhar-se desse caráter hegemonicamente esportivo e de saúde são projetados a um lugar *sul*, como temos debatido, instaura-se para a capoeira um *topos* do estranho e de exótico, um lugar sacrificial (SANTOS; MENESES, 2010).

Como exemplo desse lugar do estranho e do impreciso, geralmente quando as pessoas vão se referir à prática da capoeira ficam inseguras “você vão dançar hoje? Ou melhor, lutar hoje? Há uma necessidade de definição aos moldes do *Norte*: é uma dança ou é uma luta? “É da secretaria de Cultura ou é da Secretaria do Esporte?”. Quanto à questão, quando nos perguntam isso, dizemos que vamos JOGAR.

Mais uma vez a ideia de jogo toma forma, a ideia de jogo é aberta e híbrida, vamos jogar capoeira: vamos dançar, vamos lutar, vamos cantar, vamos ensinar-aprender, vamos fazer poesia e tantas outras formas que o momento ensinar. Jogar é estar na cultura, cultura e jogo são instâncias muito próximas.

Nessa discussão de jogo e cultura, vale mencionar que a ideia de cultura que herdamos dos romanos deriva em certa medida da ideia grega de *paidéia*, conjunto da educação de um indivíduo em poesia, artes, ciências, leis etc” e esta , por sua vez, guarda uma estreita relação etimológica com o termo *paidia* (jogo, arte instintiva de agir e alegria) (SODRÉ, 2002).

Como Corisco ensina a capoeira envolve várias práticas definidas pela urgência do momento, do contexto, do uso. Ou como corrobora Sodré (2005, p. 155) referindo-se à questão se a capoeira é dança-luta

Luta com aparência de dança, dança que aparenta combate, fantasia de luta, vadiagem, mandinga, a capoeira sobreviveu *jogo cultural*. Um jogo de destreza e malícia em que se finge lutar, e finge-se tão bem que o conceito de verdade da luta se dissolve aos olhos do espectador e – ai dele – do adversário desavisado.

Aos moldes de Fernando Pessoa “Finge-se tão completamente a dor que deveras sente”, o capoeira mais uma vez engana, dissimula. O corpo “mente”, o corpo é o lugar da ironia e da ambiguidade.

Essa ambiguidade é de certa forma perdida quando se pensa através de uma cognição norte. Para haver, de fato, justiça com a cultura negra é preciso não só estar com ela, mas romper, em certa medida, com uma forma de pensar, saber, instaurar uma nova cognição (SANTOS, 2004), uma arkhé (SODRÉ, 2005).

Como exemplo de uma nova cognição, na cultura árabe há três palavras para dizer corpo, *jasad* (corpo inerte) *jism* (corpo vivo, em movimento), *daat* (o corpo

em si), há diferentes possibilidades para o que chamamos unicamente de corpo (SODRÉ, 2002).

Assim, esse outro corpo que surge como regra na capoeira é um “corpo de mandinga”, como disse o mestre que iniciava o capoeira “bem dentro do homem, há uma morada de fera, que é preciso conhecer. E mostrava que estranho animal podia revelar-se em homem, que maravilhoso animal podia ser o homem” (SODRÉ, 2011, p. 12-13).

A “fera” que habita o corpo de mandinga está para a “mardade”, um cabra “preverso” que de tanto sofrer defende-se em potência “mas não fui eu, seu moço, que comecei a confusão, pois o cabra era mais forte e quis partir pro agarrão, eu sai no rolê, soltei meia-lua e ele caiu no chão” (MESTRE BARRÃO, canção “*Você diz que sabe tudo*”). É também o corpo da brandura, da voz macia e gesto lento do corpo que hesita. Finge que vai, mas não vai, corpo que corta o movimento no meio de sua execução, evita o contato, recolhe-se o contato do pé a centímetros de distância da face do outro.

Figura 29 – Iminência de contato e desvio



Fonte: Arquivo pessoal de Cordeiro (2015).

Como diz na chula “Quebra gereba, se quebrar tudo hoje, a manhã nada quebra”, o corpo que sabe de seu poder de desequilíbrio “quebrar tudo hoje”, mas que também sabe das instâncias práticas de seu poder “e amanhã o que é que quebra?”. Temos o corpo que se constroi dupla e contraditoriamente entre agir e volver. O corpo, nessa dimensão de entendimento, é o lugar da multiplicidade, do hibridismo é preciso pensar menos em fisiológico (physis + logos) e mais em orgânico e múltiplo

O corpo aqui não abriga um “eu” isolado e onipotente de uma consciência esportiva, e sim o grupo – múltiplo, diferenciado, polimórfico, coletivo de almas – que faz eco criativo a uma tradição ritualística, musical, narrativa e corporal de origem negra (SODRÉ, 2002. p. 22).

Interessante é notar que a noção de educação e aprendizagem como uma ação da inteligência e de um juízo analítico com qual costumamos lidar nas escolas, exclui o corpo dessa aprendizagem. Como vemos no trabalho incessante em pedir silêncio, impedir a conversa, exigir a atenção completa do aluno e de seu estado de concentração. Na cosmogonia nagô, não se aprende pelo corpo, mas no corpo através de um processo diferente da instrução, mas pela experimentação e iniciação, como ainda adverte Sodré (2005, p. 96-97)

Do ponto de vista do processo de comunicação, a iniciação questiona implicitamente a ordem abstrata dos valores e dos conceitos. Os conhecimentos iniciáticos passam pelos músculos do corpo, dependem – ritualizados que são- do contato concreto dos indivíduos, por intermédio do qual o axé se transmite. Axé é força vital, sem a qual, segundo a cosmogonia nagô, os seres não poderiam ter experiência nem transformação. É um princípio dinâmico (como o fogo, no pensamento de Heráclito), que não se limita, aliás, a ordem de nagô, os bantos também têm como um princípio essencial (Tempels, 1969), designado principalmente pelo muntu. O muntu, assim, como o axé, existe nos animais, minerais, plantas, seres humanos (vivos e mortos), mas não como algo imanente: é preciso o contato de dois seres para sua formação. E, sendo força mantém-se, cresce, diminui, transmite-se em função da relação (ontológica) do indivíduo com os princípios cósmicos (orixás), com os irmãos de linhagem, com os ancestrais, com os descendentes.

Assim, há uma intrínseca relação entre corpo, axé e mandinga na capoeira, como deixa entrever, na canção constante do cd Canal Raridades da Capoeira de Mestre Bigodinho, discípulo de Mestre Bimba

Quando eu entrar na roda, pode prestar atenção, nego tava armado, feito bicho bezerrão, senti uma força nas pernas, entrou fogo na minha mão, tô dizendo a verdade, você pode acreditar, ouça aqui quando eu cair, ainda caí nesse lugar, pois sou filho de Bimba e meu nome é Paraná (MESTRE BIGODINHO, 2013).

Portanto, o corpo de mandinga não se trata apenas de uma subjetividade, o meu corpo ou o teu corpo. De fato, há o aspecto subjetivo do corpo em movimento de gestos, músculos, mas há um corpo objeto-objetivado na roda de capoeira como unidade e síntese de todos que em sinergia – axé - entram na roda. Trata-se de um corpo ritual aberto aos iniciados, fechados aos olhos longes do axé. Uma atividade corporal e sagrada, um entendimento pelos corpos objetivados.

Vale destacar, portanto, que o axé e mandinga para os que estão de fora, pode apenas existir como uma roupagem do que não existe, do mágico em

processo. De fato, a noção está envolta em outra forma de entender, em outra cosmogonia a energia é sentida de dentro (SODRÉ, 2005).

Lembrando que fora e dentro não são espaços físicos, mas estados espirituais e políticos com a roda (SODRÉ, 2002). Menciono também que pessoas a *observar* a roda, como minha esposa que acompanha as apresentações, relatam, por vezes, um sentimento de pertença quando a roda erradia alegria, axé como alegria e pertencimento (MESTRE CAFUNÉ, DORIA 2011).

Nesse processo de iniciação que temos falado surge a figura do mestre de capoeira. Um sujeito que se inscreve em uma trajetória de vida pela capoeira. Seu dizer e os atos de fala que produz ocupam um lugar de autoridade na prática capoeira. Os mestres são, como frisa Santos (2010, p. 250-251),

detentores da autoridade adquirida por meio da sabedoria conquistada, notadamente, a partir de suas vivências nos acontecimentos que relatam o narrador como mestre sábio, que sabe dar conselhos para muitos casos, recorrendo ao acervo de toda uma vida que inclui não somente sua própria experiência, mas a experiência dos outros, experiências diversas.

Destaco, então, que o contramestre Luciano está na capoeira desde os anos 90, passando por várias fases desde aluno a responsável por um grupo, no caso, o Grupo Regional em Camocim. Enfatizo que com sua paciência e sabedoria tem-se construído como um verdadeiro Mestre para nós do grupo, sobretudo para mim. Afinal de contas, como o próprio Corisco diz:

Corisco: a gente precisa de um mestre. Professor: o senhor tá dizendo o grupo precisa? Corisco: Num era nem o grupo, era eu que precisava de um mestre, eu sempre vou precisar de um mestre, eu preciso de um mestre, não existe um professor sem mestre e num existe um mestre sem o mestre por que quem é que vai formar ele? Mesmo formado mestre, você é mestre, você precisa do mestre. Professor: É como se fosse infinito? O mestre que precisa do mestre que precisa do mestre. Corisco: Isso mesmo. O mestre precisa do mestre e o aluno precisa do mestre e o mestre precisa do aluno [...] Eu sempre precisei de um mestre é como se fosse um mordomo que precisa de um patrão... (risos) (LUCIANO, 2015, ENTREVISTA).

Nos atos de fala descritos acima, Corisco “advinha”, pela mandinga, a complexa relação da dialética hegeliana, do senhor e do escravo. Em uma forma quase alegórica, própria das narrativas iniciáticas, Corisco faz uso de um recurso retórico da repetição do lexema “mestre”.

Segue-se uma repetição insistente da palavra ‘mestre’, um jogo de espelho frente ao espelho, o mestre que precisa do mestre, o que reverbera na formação imagética da infinitude do conhecimento, na metáfora da necessidade de que todos precisamos de alguém para apoiar nossa emancipação. Trata-se da

aposta de que a construção do conhecimento possa advir de uma atitude de humildade e retorno ao mestre, tanto no sentido humano, como espiritual.

Saliento também que Corisco, enquanto mestre, busca sempre estar envolvido em eventos de capoeira em outras cidades, a fim de buscar mais conhecimento. Com dificuldades de apoio frente aos órgãos públicos para custear as viagens, a manutenção da academia e confecção de instrumentos, Contramestre Corisco agiganta-se na força vital da capoeira, como se diz na canção *Quando quer fica menor* do Mestre Toni Vargas

Meu mestre é pequenininho/ Quando quer fica menor
 Pode ser seixo miúdo/quando ver o brilho do sol
 Que te cega/Tu procura, procura não acha
 Se tu vem por baixo ele voa/Se tu vem voando ele abaixa
 Meu mestre é pequenininho/Cuidado tu pode nem vê
 Que quando ele abre a ginga/Derrama na roda mandinga
 E fica maior que você camará/meu mestre é bom

Destaco que, ao longo desses quase vinte anos de trabalho para a capoeira, contramestre Corisco não tem recebido apoios regulares, eles se dão de esporádica ao sabor da bipolarização da política local que tem se construído na cidade. Essa falta de apoio sistematizado tem levado o contramestre, assim como vários outros Mestres de capoeira, a buscarem outras formas de trabalho e renda uma vez que o trabalho de Mestre não é reconhecidamente apoiado.

Podemos dizer, então, que o contramestre Corisco, corda roxa, oficialmente não é mestre em capoeira uma vez que ainda não foi graduado como tal, pois, segundo o sistema de graduação da Confederação de Capoeira, ainda faltam duas graduações que correspondem às cordas roxa-branca e vermelha. A despeito dessa oficialização, Luciano insurge-se para o grupo como um mestre e em especial para mim: meu mestre de Capoeira.

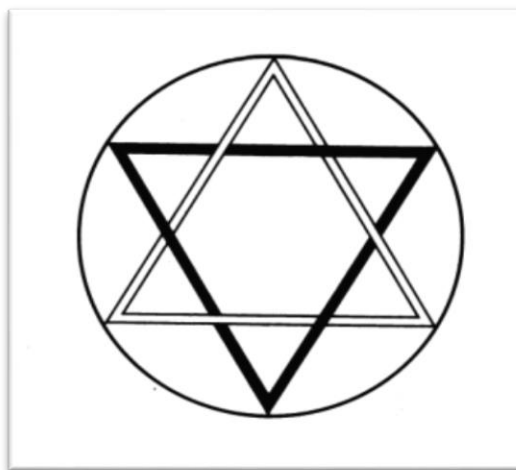
Ainda nesse debate de Mestre, analisemos, por exemplo, as palavras de Mestre Bimba em uma de suas famosas cantigas “Menino, quem foi teu Mestre?”

O próprio Bimba responde em outro verso: “Meu Mestre foi Salomão”, abrindo o debate que correlaciona a ideia de mestre à sabedoria, como discute Sodré (2005, p. 58)

Não... Não creio que tenha jamais havido um grande capoeirista chamado Salomão, mas o nome aparece em cantigas: ‘Mestre Salomão’, ‘Mestre Salomão mandou chamar’ etc. Trata-se mesmo do Salomão bíblico, o mais sábio dos reis, que conseguiu fazer-se presente na tradição dos negros baianos. O signo de Salomão – a estrela de cinco pontas dentro de um círculo ou então envolta por uma cruz – tornou-se, por corruptela, “Cinco

Salomão”, emblema protetor dos capoeiristas [...] Bimba adotou como emblema de sua academia o “Cinco Salomão” de seis pontas que: dois triângulos entrelaçados destinavam-se a representar o equilíbrio no jogo, tanto no alto como no chão. Equilíbrio de um é de fato sabedoria que pode levar ao desequilíbrio do outro.

Figura 30 – “Cinco Salomão” de seis pontas



Fonte: Domínio Público.

O ato de fala de mestre Bimba “Meu mestre foi Salomão” ao ser cantado, enunciado, por diferentes capoeiras ao longo da história da capoeira, angaria status de uma citação, o caráter de citacionalidade que temos debatido (BUTLER, 1997) carrega na sua historicidade de dizer a relevância da sabedoria como formação iniciática, mística, aprendida no corpo, catalisada pelo axé e expressa em uma mandinga.

A presença do mestre, como figura de saber e deferência na capoeira, é uma regra que aponta para uma quebra de hierarquia imposta pelo ‘norte’. O conhecimento de um “mestre” trata-se do rompimento com o crivo científico e universo letrado e escolarizado.

O ato de fala de Bimba e dos capoeiras que retomam seu dizer, constroem um “efeito de sujeito”, é um performativo. O ato de fala “Meu mestre foi Salomão” não é descritivo, Salomão nunca existiu como mestre de capoeira, portanto, pela lógica analítica da linguagem, esse ato é inferior, é falso.

No entanto, o ato de fala dos capoeiras “Meu mestre foi Salamão” e tantas outras enunciações que têm em seu valor locucionário uma menção ao valor do mestre assumem uma dimensão performática de dotar alguém de um status que lhe foi negado.

Enfatizamos, então, que Corisco trata-se de um verdadeiro Mestre na medida que tem experiência em ‘equilíbrio’, tem acumulado acerca da capoeira uma amplitude de saberes: música, luta, arte, educação, poesia e tantas formas quanto forem os momentos da capoeira, como ele mesmo relata

A capoeira vem classificada em respeito, educação, o esporte, o lazer, a cultura, né? Eu falo pros meninos a capoeira, ela é a dança, é a filosofia, capoeira é a poesia, capoeira é a música, capoeira é o toque, a capoeira é o ar que eu respiro. Então, são perguntas bem simples, mas aí já em cima da pergunta eu pergunto em que momento certo... em que momento a capoeira, ela é música? Em que momento a capoeira é poesia? Em que momento a capoeira é dança? Em que momento a capoeira é luta? Em que momento a capoeira é o ar que eu respiro? Isso são coisas fáceis de dizer que ela é tudo isso. Mas em que momento posso dizer que ela vai ser isso... Então, na vivência eu comecei a distinguir que a capoeira é luta quando eu vou me defender de alguma coisa tanto dentro da roda como fora. Né? Vou me defender de um inimigo, vou me defender de um companheiro de roda que tá muito agressivo, ela vai se tornar uma luta. Né? A capoeira é a luta do que a gente já faz hoje tentando socializar ela na comunidade, tentando levar um trabalho, ela é uma luta de tentar fazer a capoeira, essa luta social. Entendeu? A capoeira é filosofa quando você senta aqui para falar sobre capoeira, falar da vida [...] a capoeira é tudo isso dependendo da ocasião e do momento (LUCIANO, 2015, ENTREVISTA).

Os atos de fala em cotejo apontam para uma importante regra na capoeira: o mestre é um sábio e merece respeito, como se lê na canção “Por favor, não maltrate esse nego, esse nego foi quem me ensinou, esse nego da calça rasgada, camisa furada, ele é meu professor.” (DOMÍNIO PÚBLICO).

Esses atos de fala assumem uma reivindicação política, já que a linguagem é uma arena política, eles procuram o mesmo efeito, dos atos do reconhecimento institucional pelo *mainstream* de pessoas negras com notório saber e valor em diferentes áreas do saber, tais como o reconhecimento póstumo de Mestre Bimba com o título de Doutor Honoris Causa pela Universidade Federal da Bahia em 1996; a releitura da obra da escritora negra Carolina Maria de Jesus; o reconhecimento de Luiz Gonzaga Pinto da Gama, pela OAB, como advogado abolicionista negro que libertou mais de 500 escravos no Brasil pela via judicial e outros homens e mulheres da cultura não menos importantes. Seguem as fotografias como marcação política de inserção do “corpo negro” neste material.

Figura 31 – Carolina de Jesus



Fonte: Domínio Público.

Figura 32 – Luiz Gonzaga Pinto da Gama



Fonte: Domínio Público.

Vale destacar a ação mandingueira, tática (CERTEAU, 1994) nessas ações uma vez estas ações de reconhecimento instauram, além de justiça histórica, uma relação pela **contradição** em que o conhecimento notório é chancelado pela própria academia que tem, ao longo da história, negado esses saberes.

5.4 SER CAPOEIRA: ENTRE A CONSTATAÇÃO E A PERFORMANCE

Iniciamos o debate acerca do entendimento da prática capoeira e de seus praticantes, considerando que existem inúmeras práticas culturais, entendidas como

formas de viver (n)a linguagem, que podem ser dimensionadas como práticas de contra hegemonia, ou melhor, práticas que se inscrevem em ações de resistência/reexistência, entendidas aqui, segundo Souza (2011, p. 36), como práticas que reverberam em espaços de “assumir e sustentar novos papéis e funções sociais nas comunidades de pertença e naquelas com que estão em contato”. Ou como sugere Santos (2010), são práticas constituídas por sujeitos desestabilizadores, individuais ou coletivos que agem com *ação-com-clinamen* que se dá muito menos como uma ruptura dramática como nos atos revolucionários, e muito mais como desvios acumulativos e criativos que tornam, através de rearranjos complexos, possível o impossível.

Trata-se da ideia clássica de Epicuro e Lucrecio de *clinamen* como a capacidade dos átomos ora inertes revitalizarem-se para uma inclinação, uma ação espontânea e criativa. Desse modo, Santos redimensiona a categoria *clinamen*, propondo esta ação inventiva também para ações de sujeitos e grupos desestabilizadores.

Atualmente, diferentes práticas da cultura negra ainda encontram-se sob o ditame de forte racismo e exclusão, muitas vezes velados e sub-repticiamente forjadas em diferentes formações discursivas, criando um caráter hegemônico e naturalizado para regimes de exclusão e opressão no discurso da mídia, do direito, da religião, da academia e outras esferas.

Nesse contexto de resistência, podemos afirmar que no Brasil, há atualmente um adensamento da discussão em torno das reivindicações da população negra, como corrobora Muniz (2009, p. 267)

‘Atualmente’, não porque as questões referentes à população negra no Brasil não tenham sido antes tematizadas e vividas, mas é inegável que há um acirramento e que a mídia, principalmente, e o Governo Brasileiro estão mais atentos aos debates que os movimentos sociais já vêm travando há mais de trinta anos, pensando nos “novos” movimentos negros, uma vez que esse é sabido que o povo negro, outrora escravizado, luta e reivindica por melhores condições de existência desde a época da escravidão institucional.

Desse modo, afirmamos que está em curso a luta por uma agenda política de negros e negras em diversas frentes, uma vasta gama de ações que podem ser provisoriamente englobadas em políticas de pró-igualdade racial a partir das lutas de diversos movimentos sociais.

Acerca desses diferentes movimentos, podemos afirmar também que, mesmo com a dificuldade de agrupar suas pautas específicas, como

homoafetividade, violência doméstica contra mulheres, vulnerabilidade social, acesso à universidade e outras questões, estes movimentos imaginam-se com uma identidade *provisória* coletiva de ser politicamente negro.

Essa essencialização identitária em torno de uma identidade negra é constantemente posta em cheque devido às negociações que surgem em relações intergrupos ou intragrupos. Trata-se do difícil trabalho de conjugar diferentes constituições identitárias, negociá-las, rearranjá-las para constituir essa essencialização estratégica.

Essa dificuldade, segundo Munanga (2014), dá-se primordialmente porque o modelo de preconceito mais notoriamente empreitado no Brasil é o de marca e não de origem. O exemplo clássico do preconceito de origem é o regime posto em circulação n'Os Estados Unidos da América e África do Sul em que a institucionalização do racismo, pelo seu caráter aberto e abrangente de discriminação, agrupou certos grupos negros independentemente de outras questões identitárias como classe social, gênero e outras.

Por outro lado, o regime praticado no Brasil, o de marca, leva em conta não só a cor da pele e a hipodescendência, mas a classe social e o poder político e o acúmulo de bens entra *pretensamente* na questão de ser aceito ou não.

Assim, esse sistema *aparentemente* tornaria *aceito* – sistema de *passing* - (não mais estranho e inferior) um negro ou negra que acendesse a um estrato economicamente superior na sociedade. Tal regime legitima a ideia naturalizada de que 'preto com dinheiro é branco'. No entanto, o modelo é perverso uma vez que ao mesmo tempo que propõe essa máxima como verdadeira, encorajando uns a ascensão e posterior negação da negritude, por outro lado, na concretude das relações sociais, a cor da pele importa e a classe social é, por diversas vezes, incapaz de aplacar o racismo. Você será sempre preto, independente de sua classe social, quando sua atitude for de encontro aos interesses da elite branca.

Vale destacar que não se trata de um regime seja melhor ou pior que outro em termos de dissipar a rejeição, dor e morte, ou que sejam categorias estanques; ambos são opressores regimes de verdade que se entrecruzam para advogar a favor de grupos hegemônicos brancos. Desse modo, eles não se dão da forma tão simples como fora exposta, são complexos e intercambiantes.

O que queremos inicialmente propor com esta discussão é que *supostamente* importaria se o capoeira é um branco advindo do substrato

econômico superior ou se é um capoeira negro de um substrato economicamente inferior. Para efeito dessa discussão, cabe inicialmente frisar que a capoeira, no cenário atual e também nos tempos de sua iniciação, é majoritariamente constituída por pessoas advindas de camadas sociais subalternas, moradores e moradores de periferias espalhadas pelo Brasil. Há também a presença em menor número de sujeitos pertencentes a camadas economicamente superiores, fato este que remonta ao período da academia de Mestre Bimba em que já havia alunos advindos da elite bahiana, como universitários. Não temos como precisar a dimensão dessa presença, penso que essa presença tem se adensado nos dias atuais, sobretudo nos grupos que existem no exterior e nos grandes grupos da região sudeste do Brasil.

Como corolário dessa discussão, diz-se que existiriam supostamente diferentes lugares ocupados pelos grupos e seus capoeiras no circuito de capoeira no Brasil. Para os grupos de maior volume financeiro e melhor estrutura e com forte presença de capoeiras brancos da camada elite da sociedade, geralmente localizados na região sul e sudeste, existiria supostamente um lugar diferente, um melhor patamar de aceitação pela mídia televisiva, pelos jornais e outros meios hegemônicos.

Para os grupos pequenos praticados em outras regiões do país, haveria supostamente um lugar inferior inculcado pela mídia massiva e hegemônica. Ressalto que o mérito aqui discutido não se trata de que haja ou não essa hierarquização, o que importa muito mais que isso é, a partir de um juízo crítico acerca da questão, percebemos que se trata muito mais de um mecanismo hegemônico de enfraquecimento da unidade política essencializada e estratégia de ser capoeira, nos mesmos moldes que os enfeitiçamentos de aceitação do negro via ascensão social imperam.

Assim, mesmo estes fatores de classe social estando em voga, diz-se que essa distinção é uma tênue ilusão uma vez a *aceitação* do negro ou do capoeira pela elite está muito mais próxima de aceitação pelo viés do exótico e do diferente, dando-lhe um espaço predeterminado para silenciá-lo.

Assim, o capoeira, em termos gerais, é um negro política e performativamente tomado independentemente da instabilidade da cor. Ser capoeira ou não ser capoeira não é uma relação de constatar, um constativo, ou melhor, ao se deparar com um sujeito marcadamente de cor branca enunciando os seguintes atos de fala, através de canções: “você não sabe o valor que a capoeira tem, ela tem

valor demais, vê se segura oh rapaz” e “sou capoeira oh eu sei que sou, eu vim aqui foi para jogar” trata-se de uma *performance* de ser negro.

Então, em termos de entendimento político e performativo, todo capoeirista é um negro em performance ao se agrupar com as reivindicações de respeito, visibilidade e defesa de a cultura negra, a memória de luta e resistência de nossos antepassados capoeiras-escravos criadores da capoeira, a defesa da igualdade racial no Brasil e outras questões. Como por exemplo, o grupo Associação Cultural de Capoeira Escravos Brancos (<http://escravosbrancosbr.blogspot.com.br/>), com sede em Teresina- PI, liderada pelo Mestre Albino de Brito Veras. Destaca-se Mestre Albino como um dos fundadores da capoeira no Piauí, tendo desde 1979 problematizado a questão da negritude como uma *performance* política do capoeira.

Trata-se, portanto, de tomar a capoeira como prática cultural subalterna e, sendo uma forma de vida na linguagem, um jogo de linguagem. Em síntese, a capoeira pode ser dimensionada como um *jogo de linguagem da ordem do subalterno*, embora possa haver assimetrias entre-grupos.

5.5 PRÁTICAS CULTURAIS DIASPÓRICAS E TRADUÇÃO INTERCULTURAL

A partir da breve delimitação que capoeira é sim feita por “negros” e “negras” politicamente engajados e que é inscrita em uma dimensão de subalternidade, em um lugar sul. Chamamos atenção para o fato de que existem diferentes práticas do sul, diferentes ações da ordem da resistência que desafiam a estabilidade do sentido naturalizado, desafiam a construção hegemônica da linha abissal entre norte e sul, respectivamente, visível e invisível (SANTOS; MENESES, 2010).

Nesse sentido, essas práticas de subalternidade são microações da arte do fraco (CERTEAU, 1994), elas são práticas de resistência que, ao serem analisadas sob um *modus operandi* colonialista, constituem valores de difícil apreensão uma vez que tais práticas exigem a ruptura com a linha abissal que separa norte e sul, exigem a reinvenção de novos contornos, a tomada da multiplicidade de saberes deste sul como uma ecologia de saberes.

Dessa forma, temos como desafio o repensar outras formas de socialidades do outro lado da linha, ou melhor, para além das formas modernas do norte de se pensar ciência, filosofia e teologia, desafiando, assim, a compreensão dominante de que

Do outro lado da linha, não há conhecimento real; existem **crenças, opiniões, magia, idolatria**, entendimentos intuitivos ou subjetivos, que, na maioria das hipóteses, podem tornar-se objetos ou matéria prima para a inquirição científica. Assim, a linha visível que separa a ciência dos seus 'outros' modernos está assente na linha abissal invisível que separa de outro lado, ciência, filosofia e teologia e, do outro, conhecimentos tornados incomensuráveis e incompreensíveis por não obedecerem nem aos critérios científicos de verdade, nem aos dos conhecimentos reconhecidos como alternativos, da filosofia e da teologia (SANTOS, 2010, p. 34, grifo nosso).

Como exemplo dessas práticas de resistência, estamos lidando com a capoeira que pode ser tomada como movimento cultural que, através da diáspora negra global, mistura dança, música, rito, lamento, festejo e luta corporal a partir da conjugação de diferentes substratos da cultura negra africana, advindos de diversas partes da África no período colonial. Assim, entendemos por diáspora a conjugação dos seguintes elementos:

(1) um processo de deslocamento traumático e/ou movimento; (2) uma identificação com uma pátria distante; e (3) a preservação de uma identidade social distinta da população circundante. A estes devemos acrescentar (4) uma tendência a identificar-se com outros grupos diaspóricos de semelhantes origens, culturais ou de outra natureza (MOORE, 2012).

Segundo Paul Gilroy (*apud* MOORE, 2012), a conjugação desses elementos propicia o surgimento de uma *consciência diaspórica* como uma posição ideológica ou uma reivindicação dos grupos que se autoidentificam como frutos de processos diaspóricos.

A diáspora negra nas Américas abriu, desse modo, a possibilidade da conjugação de elementos negros, indígenas e brancos, o que resultou em diversas práticas de resistência negras no Brasil colônia. No nosso caso, cotejamos a capoeira como prática cultural de luta e reivindicação de outros mundos possíveis (CAPOEIRA, 1998; FONTOURA; GUIMARAES, 2002; PASTINHA, 1998; REIS, 1997).

Assim, a capoeira como uma prática da ordem da subalternidade compartilha com outras práticas da linha abissal um *locus* invisibilidade/subalternidade a elas imputado por uma força hegemônica que lhes constroi incompreensíveis, esquecíveis; como sintetiza Meneses (2008, p. 6)

Este desaparecimento ou subalternização de outros saberes e interpretações do mundo significa, de facto, que estes saberes e experiências não são considerados formas compreensíveis ou relevantes de ser e estar no mundo; sendo estas epistemologias 'outras' declaradas não existentes, ou descritas como reminiscências do passado, condenadas a um esquecimento inevitável.

Invisível, esquecível, **mera reminiscência do passado** são construções do lugar subalterno, o lugar de difícil apreensão. Neste lugar, a partir de minhas vivências como iniciante na arte da capoeira, sigo confundido na sua forma de ser em movimento música, dança, luta, grito de liberdade, poesia, habito um outro tempo: o da vadiação.

Pesquisador e capoeirista entram na roda da vadiação quando se deixam contagiar pelo clima de brincadeira que ela instala. Tal contágio acossa quando pesquisador e capoeiristas se vêm provocados: a levada de um samba de roda pode provocar e cadência pulsante do berimbau também. Os desafios do jogo corporal com o outro, a relação com o mestre, com o grupo, ou consigo mesmo podem ser apontados como estímulos que provocam, colocando pesquisador e capoeiristas em desassossego: o desejo pela capoeira alimenta esse efeito de contágio e provocação, atando o exercício da vadiação à prática da existência (ALVES, 2013, p. 279).

É nesse tempo vadiado que a capoeira como tradução intercultural é sutilmente percebida. Tradução intercultural entendida aqui como o processo de *interculturalidade* em que

a diferença cultural é construída no próprio jogo do poder através das estratégias de composição de patrimônios culturais, de negociações da autenticidade entre o tradicional e o moderno, da constituição de híbridos, sincréticos, simulacros dentre outros (SANTOS, 2010, p. 3).

É o hibridismo que desponta aqui na capoeira como um jogo que se dá na operacionalização da diferença entre culturas: África e Brasil, portanto, intercultural. Vale destacar que ao pensarmos África, pensamos em Áfricas uma vez que há diferenças culturais marcantes por todo território do continente africano.

Diz-se então que há na capoeira o substrato cultural contingencial brasileiro com suas lutas e reivindicações de ontem e hoje: no período colonial, a resistência pelo corpo como arma e esperança de fuga e defesa, no período de proibição institucional, a capoeira procura ser esporte e sistemática, atualmente, movimento político entre a profissionalização e manutenção dos mestres e tantas outros urgências dialógicas com a História no Brasil.

Nesse diálogo com as contingências de cada tempo, a construção da prática capoeira sempre procurou conjugar um desejo de pertencimento à cosmogonia negra, um desejo de pertencimento ancestral, uma vontade re-ligiosa (etimologicamente ligado a re-ligare) de fazer-se negro-brasileiro no Brasil, o que remete ao ponto três dos processos diaspóricos “a preservação de uma identidade social distinta da população circundante”.

Não se trata de uma simples nostalgia, um desejo de retorno idílico ao que foi perdido, mas uma atitude de memória, portanto política de fazer presente o que era e é esquecido, negado, inferiorizado, lembrar para fazer de outro modo: lembrado, afirmativo, igualitário. Destaca-se que esse processo não se deu de forma incruenta, há sempre sangue, dor e desperdícios de vidas em regimes de opressão, como frisa Sodré ao falar do contexto bahiano de geração da capoeira

Nada disso é idílico, nem cheira a flor de laranjeira, como dizem os antigos. Por mais peculiar que seja toda cultura é atravessada por relações de dominação, mais ou menos opressivas, entre classes e funções sociais e há uma história de lutas acerbadas entre povo e estamentos dominantes (SODRÉ, 2002, p. 30).

Destacamos que os regimes de opressão deram-se ontem e hoje. Atualmente, são regimes contemporâneos que minimizam, invisibilizam, compactuam com o extermínio massivo (genocídio silenciado) de jovens negros nas periferias das cidades, muitas vezes desencadeada pelo poder estatal de proteção “polícia” e tantas outras formas de dor que impõem estes regimes. Conforme a pesquisa *Índice de Vulnerabilidade Juvenil à Violência e Desigualdade (IVJ 2014)*, encomendada pelo Fórum Brasileiro de Segurança Pública, solicitada pelo governo federal, surgem os dados que indicam que “dos quase 30 mil jovens assassinados em 2012, 76,5% eram negros ou pardos. Ou seja: morreram 225% mais jovens negros do que brancos”. Ao tratar do índice de homicídios de jovens negros e jovens brancos em categorias separadas, a diferença torna-se aterrorizante, de 2007 a 2012, o total de homicídios de jovens brancos caiu 5,5% e o de jovens negros subiu 21,3% (BRASIL, 2015).

Pensamos a capoeira como um destes jogos de negociação com regimes de opressão, uma prática de *difícil* compreensão quando inquirida pelo prisma de um norte, que observa a vadiagem.

Penso que seja preciso saber olhar para este universo, penso que seja preciso saber ser/viver neste universo capoeira, preciso de uma apreensão cognitiva e epistêmica que desestabilize um fazer do norte, preciso de um estar com estes híbridos saberes e me emancipar de um jogo de ver e dizer que incute a máxima

O que faz de um nativo um nativo é a pressuposição, por parte do antropólogo, de que a relação do primeiro com a sua cultura é natural, isto é, intrínseca espontânea, e, se possível, não reflexiva; melhor ainda se for inconsciente. O nativo exprime sua cultura em seu discurso; o antropólogo também, mas, se ele pretende ser outra coisa que um nativo deve poder exprimir sua cultura culturalmente, isto é, reflexiva, condicional e conscientemente (CASTRO, 2002, p.114).

Assim, aproximamo-nos do campo de experiências do entre-meio, um campo de práticas aparentemente tão distantes do fazer de um norte. Para o pensamento abissal estas vastas diferenças conduzem a uma incomensurabilidade de saberes que, por tão diversos, são intraduzíveis e restam-se no silêncio. Portanto, uma ecologia de saberes, para o *modus* de ouvir hegemônico, é um ruído de vozes indecifrável, indefinível.

De outro modo, apostamos em outro modo de olhar, pensamos que não se trata da simples ideia de que a capoeira seja a tradução no Brasil do desejo reminiscência africana, como dissemos. Toda roda de capoeira quer ser território simbólico africano, mas não podemos esquecer que é produzido na contingência histórica do Brasil, como metaforiza Mestre Pastinha “êh cidade de Assunção Capital do Itamaraty/ é engano das nações das sepulturas do Brasil/ Pastinha já foi à África para mostrar a capoeira do Brasil” (MESTRE PASTINHA, 1967).

Cogitamos muito mais que a capoeiragem seja contemporaneamente a *tradução intercultural* (SANTOS; MENESES, 2010) do grito da população negra no Brasil, que a partir de substratos africanos diversos (textos de partidas) – melodia, instrumentos, cores, gestos, lamentos, luta física, constroi uma intenção tradutória, um ato político de (in)traduzibilidade das aspirações por dignidade, direitos, visibilização no Brasil.

De fato, esta tradução envolve diferentes contextos de desejos políticos: resgate histórico de negras e negros africanos no Brasil colônia; afirmação da agenda política de negras e negros brasileiros em diferentes demandas sociais.

Vejamos, como exemplo dessa relação tradutória o trecho da canção *Por que Será* do grupo Abadá Capoeira, cantada pelos grupos, em que as marcas de opressão históricas são redimensionados na agenda política de um fazer-se negro na contemporaneidade campesina. Tal intervenção se dá na relação da diferença entre a morte do negro Gangazumba em Palmares no canavial e a exploração reconfigurada do operário que bate relógio de ponto.

**Por que será, por que será?
Que hoje o negro não veio trabalhar
(Refrão)**

Já correu notícia
Houve morte em palmares
Morreu o negro chamado
Gangazumba

Já correu notícia
 Houve morte em palmares
 Mataram o negro chamado
 Gangazumba

(Refrão) Naquele tempo não existia
 A Princesa
 Não havia pão na mesa
 Só tinha o canavial

Era o suor, era o sangue
 Derramado
 Era o trabalho do negro
 Dia e noite sem parar

(Refrão)

E hoje em dia
 Depois do canavial
 Tem o relógio de ponto
 Que não para de marcar

E se o negro tá doente
 E não consegue chegar
 Seu patrão ou sinhozinho
 Continua a perguntar
 (Refrão)

Vimos que a ideia de tradução intercultural afasta-se da simples noção de *multiculturalismo* em que diferentes modos de dizer e ser são conjugados com o mesmo valor de verdade. Apreendemos que existem linguagens diferentes, diferentes categorias, diferentes universos simbólicos que se constroem na diferença intercultural, por exemplo, os capoeiristas guardam o corpo como espaço de aprendizagem, o corpo negro na cultura nagô é lugar de mistério, afastam-se, portanto, de um entendimento do corpo ocidental, governado pela mente. No entanto, vários capoeiristas fazem o sinal da cruz cristã ao se abaixarem junto ao berimbau para pedir proteção para esse mesmo corpo. Portanto, os substratos cristão, branco e o substrato do corpo como segredo e espaço do cuidado interagem, surgindo um terceiro efeito, uma tradução: o corpo negro na capoeira.

Trata-se de uma cultura entre-meio, culturas híbridas para a criação da forma capoeira, “em suma, um jogo em que passado, presente e futuro podem pôr-se juntos num movimento ou num repente” (SODRÉ, 2002, p. 87).

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para início dessas considerações, observemos o texto abaixo:

O final de cada trabalho nunca é o fim. Longe do clichê que a frase encerra, estamos no horizonte do experimento, da tentativa de uma efetiva realização de pesquisa que possa ser valiosa não só para o campo da continuidade, diálogo, aperfeiçoamentos dos trabalhos acadêmicos, mas sobretudo que possa ser válida como inserção, intervenção, utopia de visibilidade e fazeres politicamente comprometidos (CORDEIRO, 2011, p. 157).

Foram com essas palavras que iniciei as considerações finais de meu trabalho de dissertação em 2011, com o título **A PRÁTICA INTERSEMIÓTICA COMO PROBLEMATIZAÇÃO DAS IDENTIDADES DOS JOVENS DO BAIRRO CONJUNTO PALMEIRAS: A REALIZAÇÃO DO CURTA-METRAGEM VIDA DE PEDRO A PARTIR DA ADAPTAÇÃO DA CANÇÃO *DIRTY BOULEVARD***, defendida também neste programa em que realizei pesquisa com jovens garotos e garotas, meus alunos e alunas, no bairro Conjunto Palmeiras em Fortaleza-CE.

Assim, sob a ideia de “efeito de sujeito”, tomo minhas próprias palavras, agencio-me no próprio dizer “O final de cada trabalho nunca é o fim”. Chamo para essas considerações, então, a certeza de que hoje o momento é outro ao dizer isso, a força locucional parece a mesma no seu caráter de convenção: fechamento de uma pesquisa acadêmica, mas seu valor ilocucional insurge-se exigindo novas significações. Portanto, hoje, apesar da idêntica composição linear linguística (fonemas, morfemas, vocábulos, período etc), esse dizer é outro. O uso dele, aqui e agora, exige uma nova apreensão, faz-se ser outro diferente daquele e, assim, a vida e a história continuam.

Devemos não perder a chance de retomar e exigir a palavra já dita para fazer deste momento outra história, encher de novas consequências nossos antigos dizeres. Friso que mesmo em nossas ausências, como as palavras de Mestre Bimba, de Pastinha que já partiram fisiologicamente, suas falas são reapropriadas, revividas em infinito. Desse modo, ninguém morre plenamente enquanto houver linguagem, enquanto houver uma forma de se estar na linguagem, enquanto houver um trabalho de citação e memória.

Este trabalho, assim, é um esforço político de visibilizar a vida dos que se entendem e se entenderam como negros e negras ao longo da história. Esta pesquisa, mesmo com seus limites de alcance, soma-se a outras ações que podem,

como ações táticas, de dentro da própria elite academia, reapropriar antigos dizeres, fazer deles novas possibilidades ou criar novas consequências, novas performatividades.

Desse modo, a capoeira que fora tratada aqui como forma de resistência da cultura negra, mais notadamente, o grupo de capoeira Regional Mestre Avila em Camocim, trata-se, como mostramos, de uma prática de resistência na cidade de Camocim.

O grupo de Capoeira Regional e tantas outras manifestações na cidade, como grupos de artes marciais (Jiu-jitsu, Karatê, Muay Thai e outros), grupos religiosos, grupos de teatro, grupos de quadrilhas de festa juninas, equipes de futebol de várzea e tantas outras formas de sociabilidades, lançam-se no social como formas de resistências a um sistema que impõe a Camocim a existência também de uma linha abissal dentro da cidade.

De fato, como se tem percebido, há um norte e sul dentro de Camocim, o que pode ser tomado como espelhamento da macrorrelação do capital na esfera das microrrelações cotidianas. Portanto, há uma linha invisível na cidade, sentida a partir “de dentro” que separa pobres e ricos, os que consomem nas lojas do Centro e os que vivem em condições precárias na zona rural e nos bairros do “*viche*”⁴ na cidade.

São tantas as denúncias de exploração no trabalho, de acirramentos políticos e apadrinhamentos, de falta de emprego, de escolas sem qualidade, saúde e lazer deficitários e outras, como são tantas as formas de superação, as quais neste trabalho não podem ser ditas, mas apenas mostradas com esse silêncio, são práticas da ordinariedade da vida, do cotidiano. São imagens que contrastam com as imagens do Camocim turístico e de beleza sem fim que surge como mercadoria na rede de turismo.

De fato, Camocim tem essa “vocaçã” turística via beleza natural, hospitalidade, trata-se, apesar das injustiças, de um belo lugar para se viver e esta imagem de esperança também permeou esse trabalho como aposta política e narrativa, acreditando que o turismo, sendo administrado para o povo, pode ajudar a arrefecer as gritantes assimetrias na cidade.

⁴ ‘Viche’ trata-se de uma abreviatura da interjeição “Virgem Maria!”. ‘Viche’ trata-se de uma interjeição típica do falar cearense que detona espanto, surpresa, temor. Assim, algumas áreas da cidade, quando tomadas como lugares perigosos ou à margem das ações do estado, são chamadas de “Viche!” (NOVAES, 2006).

Fazer essas problematizações não equivale a dizer que nossas pesquisas estejam acima do bem e do mal e fora da linguagem, se assim o fizéssemos estaríamos também caindo no enfeitiçamento de uma academia que tem todas as respostas para todos os problemas.

Assim, não podemos jogar a academia e sua linguagem fora. Dizemos que não é possível jogar a escada da linguagem fora, pois estaríamos pondo em cheque nossa condição de mudança e ação na linguagem, o mundo seria um eterno transcendente sem lugar para a dor, mas também sem lugar para o amor, como diz em ironia o defunto autor Brás Cubas em Machado de Assis “Esta é a grande vantagem da morte, que, se não deixa boca para rir, também não deixa olhos para chorar.” Esse é o plano de nossa intervenção: a vida e também a morte, esta como reconstrução da memória de nossos antepassados, como avivamento das histórias que sobre mortos são vivas, histórias de ontem que revitalizam nossas vidas hoje.

Para empreitar esse percurso de vida e morte, foi preciso acompanhar processos deste grupo de capoeira, o presente trabalho desenvolveu-se sob um viés cartográfico e desde já confesso a dificuldade com este método.

Destaco que foi comum o sentimento de se estar às vezes em um quase devaneio, uma quase escrita poemática, um ensaio e, ao mesmo tempo, conciliar essa escritura com a dúvida serena, mas persistente: “e pode isso na academia?” O que fazer com este escrito que parece explosivo?

Foi preciso ver outros trabalhos, passar em vista minhas considerações por outros olhos mais experientes no trabalho de campo. Registro o trabalho do professor Leonardo Damasceno de Sá (2010) com a tese de doutorado em Sociologia *Guerra, mundão e considerações: uma etnografia das relações sociais dos jovens no Serviluz - Universidade Federal do Ceará*; o trabalho da professora Ana Lúcia Silva Sousa – *Letramentos da Reexistências* (2011), o contato com os diversos trabalhos do Grupo Pragmacult, desenvolvido pela professora Claudiana Nogueira de Alencar, como elementos cruciais para entender o compromisso político em pesquisa.

Nessa construção de pesquisa, pude perceber a plasticidade da Linguística Aplicada e experimentar sua abertura e Indisciplina de forma vivencial.

Registro também que de início cogitava que a ideia de aprendiz cartográfico fosse uma passagem, um estado transitório rumo a uma maturidade em pesquisa. Assim, haveria outros cartógrafos, com muita prática e meneios do

trabalho de campo que seriam cartógrafos experientes. Só agora percebo que não se trata de uma natural transitoriedade de aprendiz para experiente cartógrafo. Entendo agora que o caráter de aprendiz não é de passagem, mas constitui o método, passamos de cartógrafo aprendiz para experiente cartógrafo aprendiz.

Destaco também que de forma alguma trata-se de que o método cartográfico garanta por si um comprometimento político, engajamento de pesquisa e que seja melhor que outros métodos, como vi algumas vezes ser apregoadado. Destaco, por exemplo, que outros trabalhos, desenvolvidos sob outros métodos, são tão importantes e politicamente comprometidos.

Uma pesquisa bibliográfica e documental ou de qualquer outro modelo é sempre política e sempre vai, com seus dizeres, afetar, procurar performativar pessoas. O comprometimento não é com o método em si, mas com as consequências práticas de nossas pesquisas, com as pessoas. Assim, procurei uma intervenção no grupo, procurei um escuta para começar a agir de forma o mais eficiente e respeitosa possível. Confesso também mais uma vez que como razoável capoeirista sou um bom “mestre burocrata”. Friso que as intervenções nunca acabam e o trabalho apenas começou “unite black people, unite”.

Além disso, efetivamente percebi com essa pesquisa que a capoeira trata-se de um jogo de linguagem, uma prática cultural em que diversas regras compõem esse jogo. Regras entendidas como possibilidades em aberto e socialmente estáveis, mas que trazem consigo a potência de sua própria ruptura. Considero que não se possa determinar definitivamente quantas e quais as regras de qualquer prática, mas é possível vivencia-las junto a pessoas e a partir de então problematizá-las. Cabe aqui um esclarecimento: obviamente, essas regras não são completas estranhezas para nós, de certo modo, sabemos previamente dessas regras, afinal de contas, elas estão na linguagem e no social, sabemos das redes de discursos pela interação na linguagem.

Desse modo, as regras mandinga, axé, mestre, corpo, roda surgiram como parte constituidora do jogo de linguagem capoeira, mas elas juntas não formam todo o jogo. Percebemos que elas fazem parte de um processo iniciático da cosmogonia negra, uma diferente forma de educar e aprender.

A capoeira também pode ser problematizada como uma tradução intercultural, uma espécie de duplo sincretismo, por um lado pela formação entre diferentes substratos culturais negociados entre matrizes portuguesas, africanas e

indígenas, uma tradução, digamos diacrônica, por outro lado, a tradução não cessa nessa origem mítica, ela continua acontecendo cotidianamente pelo processo de diálogo da capoeira com seu tempo. Percebemos como a capoeira trata de politicamente traduzir lutas do passado nas lutas do presente.

As postulações de Austin e Wittgenstein foram pontos cruciais nesse trabalho para tomar as enunciações dos capoeiras como atos de fala e a capoeira como jogo de linguagem. Articular as ponderações destes filósofos com as questões da cosmogonia da capoeira mostram a abertura e plasticidade das ideias concebidas por estes filósofos. Acredito que outros trabalhos possam se debruçar sobre outros jogos de linguagem da cultura negra como Bumba meu Boi, Batuques, *hip hop*, Dança do Coco, Puxada de Rede, Maculelê e outras, apostando na proficuidade do escopo teórico que os atos de fala e jogos de linguagem apresentam.

Acredito que é preciso arregimentar, encorajar mais colegas a produções de pesquisa que lhes sejam desafiadoras e que lhes afetem em suas próprias identidades ou que possa a partir de seus trabalhos possam reivindicar para si identidades sejam como negros, mestiços, gays e outros, possam construir trabalhos em zonas de abalo de certezas, lugares de mistura “misturou, misturou, quem pensa que é só branco se enganou” (MESTRE TONI VARGAS, canção *‘Misturou’*).

Confesso que não se pode sair de um trabalho com as pessoas, menos afetado por elas. O lugar intervalar a que me propus debater nessa pesquisa se pudesse ser descrito como um continuum de ir e voltar entre academia e capoeira, sinto que saio deste trabalho com a esperança e utopia de fazer o lado de lá um pouco também lado de cá: “nós vamos invadir sua praia”.

REFERÊNCIAS

ABIB, Pedro. **Capoeira Angola**: cultura popular e o jogo dos saberes na roda. Salvador: Edufba, 2005.

ABREU, Maria de Fátima Alves de. Um histórico da capoeira em Canindé-CE. In: SILVA JÚNIOR, Agenor Soares; SANTOS, Carlos Augusto Pereira (Orgs.). **Histórias do Ceará**: experiências de pesquisa os alunos e professores do PARFOR/UVA. Sobral- CE 2009-2011. Fortaleza: Expressão Gráfica, 2013. p. 262-295. Ações Afirmativas no Brasil, 2011. Disponível em: <<http://revistas.iel.unicamp.br/index.php/sinteses/article/viewFile/1230/922>>. Acesso em: 20 maio 2015.

AGUIAR, Ana Selma Silva de; SILVA, Vera Lucia. **Um dos oásis dos menos favorecidos da sorte**: a experiência do serviço de promoção humana (SPH), Camocim / Ce. 1962-1979. Organização de Benedito Genésio Ferreira e Telma Bessa Sales. Sobral, CE: EGUS, 2014.

ALBUQUERQUE, M. A. dos S. A intenção pankararu: a “dança dos praias” como tradução intercultural na cidade de São Paulo. **Cadernos do LEME**, Campina Grande, v. 2, n. 1, p. 2-33, jan./jun. 2010.

ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. **A invenção do nordeste e outras artes**. 5. ed. São Paulo: Cortez, 2011.

ALENCAR, Claudiana Nogueira de. Pragmática cultural: uma visada antropológica sobre os jogos de linguagem. In: SILVA, Daniel Nascimento e; ALENCAR, Claudiana Nogueira de; FERREIRA, Dina Maria Martins (Orgs.). **Nova pragmática**: modos de fazer. São Paulo: Cortez, 2014.

_____. **As construções dos sentidos da violência nas práticas culturais do Sertão Central do Ceará**. Relatório de Pesquisa: Programa de Bolsas de Produtividade em pesquisa e estímulo à interiorização-PBI. Fortaleza: FUNCAP, 2010.

_____. Representar e traduzir o outro: pensando a ética em jogos de linguagem. In: SEMINÁRIO DO GEL, 57., 2009, Ribeirão Preto, SP. **Programação...** Ribeirão Preto, SP: GEL, 2009. Disponível em: <<http://www.gel.org.br/?resumo=5326-09>>.

_____. **Projeto de Pesquisa “As construções do sentido de violência no sertão central do Ceará”**. Quixadá, CE: FUNCAP, 2008. (Programa BPI/ FUNCAP).

_____. **Searle interpretando Austin**: a retórica do medo da morte nos estudos da linguagem. 2005. Tese (Doutorado em Linguística) – Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, 2005.

ALENCAR, Claudiana Nogueira de; FERREIRA, Dina Maria Martins. Contexto: problemática ad infinitum. In: SILVA, Daniel Nascimento e; ALENCAR, Claudiana Nogueira de; FERREIRA, Dina Maria Martins (Orgs.). **Nova pragmática**: modos de fazer. São Paulo: Cortez, 2014.

ALENCAR, Claudiana Nogueira de; SILVA, Daniel Nascimento e. Violência e significação: uma perspectiva pragmática. In: SILVA, Daniel Nascimento e; ALENCAR, Claudiana Nogueira de; FERREIRA, Dina Maria Martins (Orgs.). **Nova pragmática: modos de fazer**. São Paulo: Cortez, 2014.

ALMEIDA, Maria Isabel Mendes de; EUGENIO, Fernanda (Orgs.). **Culturas jovens: novos mapas do afeto**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

ALVAREZ, Johnny; PASSOS, Eduardo. Cartografar é habitar um território existencial. In: PASSOS, E.; KASTRUP V.; ESCOSSIA, Liliana (Orgs.). **Pistas do método da cartografia: pesquisa e Intervenção e produção da subjetividade**. Porto Alegre: Sulina, 2014.

ALVES, Soraya Ferreira. A resignificação do livro O jardineiro fiel de John Le Carré no filme de Fernando Meirelles: o cruzamento de olhares do “primeiro” e do “terceiro mundos”. In: ENCONTRO DE HISTÓRIA, 6., 2007, Fortaleza. **Anais...** Fortaleza: Universidade Federal do Ceará, 2007. p. 1-10.

ANDRADE, B. A. **O Jogo da Capoeira Angola na Roda da Cultura Brasileira: um estudo pós-colonial das implicações de efetivar os direitos culturais na sociedade brasileira**. 2010. 80 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Faculdade de Economia, Universidade de Coimbra, Coimbra, 2010.

ANGROSINO, M. **Etnografia e observação participante**. Tradução de José Fonseca. São Paulo: Artmed, 2009.

ANZÁLDUA, G. Como domar uma língua selvagem. **Cadernos de Letras da UFF – dossiê: difusão da língua portuguesa**, n. 39. Niterói, RJ: UFF, 2009. p. 297-309.

AUSTIN, John L. **Quando dizer é fazer: palavras e ação**. Tradução de Danilo Marcondes de Souza Filho. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.

BANDEIRA, Luís Claudio Cardoso. Do negro e suas culturas negadas no Ceará. In: SILVA JÚNIOR, Agenor Soares; SANTOS, Carlos Augusto Pereira (Orgs.). **Histórias do Ceará: experiências de pesquisa os alunos e professores do PARFOR/ UVA**. Sobral- CE 2009- 2011. Fortaleza: Expressão Gráfica, 2013.

BARBOSA, Andréa. Imagens e memórias na construção de uma experiência da e na cidade de São Paulo. **Cadernos de Antropologia e Imagem do Estado do Rio de Janeiro: Núcleo de Antropologia e Imagem**, Rio de Janeiro, n. 22, 2006.

BARRÃO, Mestre. **Você diz que sabe tudo**. Disponível em: <<http://danielpenteado.com.br/plaxecapoeiravol03voce dizquesabetudo.html>>. Acesso em: 18 set. 2013.

BARROS, Laura P. de; KASTRUP. V. Cartografar é acompanhar processos. In: PASSOS, E.; KASTRUP, V.; ESCOSSIA, Liliana (Orgs.). **Pistas do método da cartografia: pesquisa e Intervenção e produção da subjetividade**. Porto Alegre: Sulina, 2014.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade líquida**. Tradução de Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

BAUMAN, Zygmunt. **Identidade**: entrevista a Benedetto Vecchi. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

BELCHIOR. **Como nossos pais**. In: *ÁLBUM Alucinação*. Rio de Janeiro: Polygram, 1976. 1 LP/CD/K7.

BIGODINHO, Mestre. **Capoeira que tem sangue na veia**. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=4wiFV2k2hTk>>. Acesso em: 15 maio 2014.

BIGODINHO, Mestre. **Canal Raridades da capoeira**. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=zjFmTAF-Q0s>>. Acesso em: 10 jan. 2014.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Tradução Myriam Avila; Eliana Lourenço de Lima Reis e Gláucia Renate Gonçalves. 2. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

BROWN, Keith. Aspectos sociais da pragmática. Tradução de Claudiana Nogueira de Alencar. In: RAJAGOPALAN, Kanavillil. **A nova pragmática**: fases e feições de um fazer. São Paulo: Parábola, 2010.

BUTLER, J. **Excitable speech**: a politics of the performative. London: Routledge, 1997.

CAMPOS, Hélio. **Capoeira na universidade**: uma trajetória de resistência. Salvador: SCT, EDUFBA, 2001.

CANCLINI, Néstor García. **Consumidores e cidadãos**. 6. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ. 2006.

_____. **Diferentes, desiguais e desconectados**: mapas da interculturalidade. Tradução de Luiz Sérgio Henriques. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2005.

_____. O conceito de identidade em lingüística: é chegada a hora para uma reconsideração radical. In: SIGNORINI, Inês. **Lingua(gem) e identidade**: elementos para uma discussão no campo aplicado. Tradução de Almiro Pisetta. São Paulo: Mercado de Letras; Fapesp, 1998. (Coleção Letramento, Educação e Sociedade).

_____. **Culturas híbridas** – estratégias para entrar e sair da modernidade. Tradução de Ana Regina Lessa e Heloísa Pezza Cintrão. São Paulo: EDUSP, 1997. p. 283-350.

CAPEI, Horacio. **La física, creencias religiosas y teorías científicas em lós orígenes de la geomorfología espanhola**. Barcelona: Ediciones dei Serbal, 1985.

CAPOEIRA, Nestor. **Capoeira**: pequeno manual do jogador. 4. ed. Rio de Janeiro: Record, 1998.

CARVALHO, José Jorge de. O olhar etnográfico e a voz subalterna. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 7, n. 15, p. 107-147, jul. 2001.

CARVALHO, Luzinete Santos de. **Regras da capoeira**: entrevista. Camocim, CE, out. 2015. Entrevista concedida a Gilson Soares Cordeiro.

CAXIAS, Russo de. **Capoeiragem**: expressões da roda livre. Rio de Janeiro: Impresso Brasil, 2005.

CERTEAU, Michael. **A invenção do cotidiano**: artes de fazer. Petrópolis: Vozes, 1994.

CHAPMAN, Siobhan; ROUTLEDGE, Christopher. Filosofia da linguagem ordinária: breve histórico e influências atuais. Tradução de Tatiana Piccardi. In: RAJAGOPALAN, Kanavillil. **A nova pragmática**: fases e feições de um fazer. São Paulo: Parábola, 2010.

CORDEIRO, Gilson Soares. **Figuras do arquivo pessoal**. Fortaleza, 2015.

_____. **A prática intersemiótica como problematização das identidades dos jovens do bairro conjunto palmeiras**: a realização do curta-metragem vida de Pedro a partir da adaptação da canção Dirty Boulevard. 2011. 176 f. Dissertação (Mestrado Acadêmico em Linguística Aplicada) – Centro de Humanidades, Universidade Estadual do Ceará, Fortaleza, 2011.

_____. **vida de pedro**. Fortaleza: Do Autor, 2011. 1 Curtametragem. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=qzXGwEj3qLg>>. Acesso em: 12 jan. 2012.

COSTA, Gabriela de Sousa. **Violência e construção de identidades performativas de gênero e raça nos jogos de linguagem do grupo tambores de safo**. 2014. 130 f. Dissertação (Mestrado Acadêmico em Linguística Aplicada) – Pós-graduação em Linguística Aplicada, Centro de Humanidades, Universidade Estadual do Ceará, Fortaleza, 2014.

COUTO, Adyrolvã Anunciação. **História Arte & Filosofia da capoeira nacional**. Gráfica Santa Helena, Salvador: 1999.

CUCCO, Marcelo. A ginástica nacional brasileira: branqueamento e mestiçagem nas cantigas de capoeira. **Revista da ABPN**. v. 6, n. 12 - nov. 2013 - fev. 2014. Acessado em 10 de agosto de 2015, Disponível <<http://www.abpn.org.br/Revista/index.php/edicoes/article/view/417/295>>.

CUNHA JÚNIOR, Henrique. Me chamaram de macaco e eu nunca mais fui à escola. In: GOMES, Ana Beatriz Sousa; CUNHA JÚNIOR, Henrique (Orgs.). **Educação e afrodescendência no Brasil**. Fortaleza: Edições UFC, 2008. (Col. Diálogos intempestivos).

DAMIÃO, Flávia de Jesus; CUNHA JÚNIOR, Henrique. Uma história a contar... literatura, história e educação de afrodescendentes à partir da obra "a casa da água". In: GOMES, Ana Beatriz Sousa; CUNHA JÚNIOR, Henrique (Orgs.). **Educação e afrodescendência no Brasil**. Fortaleza: Edições UFC, 2008. (Coleção Diálogos Intempestivos).

DELEUZE, G. **Foucault**. São Paulo: Brasiliense, 1988.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. O Espinoza e as três éticas. In: **CRÍTICA e clínica**. São Paulo: Ed. 34, 1997, p.156-170.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia**. Tradução de Aurélio Guerra Neto e Celia Pinto Costa. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995. v. 1, 94 p. (Coleção TRANS).

DIÓGENES, Glória. **Cartografias da cultura e da violência: gangues, galeras e o movimento hip hop**. 2. ed. São Paulo: Annablume, 2008.

DÓRIA, Sérgio Fachinetti. **Ele não joga capoeira, ele faz cafuné: histórias da academia de Mestre Bimba**. Salvador: EDUFBA, 2011.

DORNYEI, Z. **Research methods in applied linguistics**. Oxford: Oxford University Press, 2007.

DUQUE, Adauto Neto Fonseca. Quilombolas no Nordeste do Ceará: memórias e questões abertas. In: SILVA JÚNIOR, Agenor Soares; SANTOS, Carlos Augusto Pereira (Orgs.). **Histórias do Ceará: experiências de pesquisa os alunos e professores do PARFOR/ UVA**. Sobral- CE 2009- 2011. Fortaleza: Expressão Gráfica, 2013.

FABRÍCIO, Branca Falabella. Lingüística aplicada como espaço de “desaprendizagem” redescobertas em curso. In: MOITA LOPES, Luiz Paulo. **Por uma lingüística aplicada indisciplinar**. São Paulo: Parábola, 2006.

FALCÃO, Júlio L. C. “**A capoeira é do Brasil? A capoeira no contexto da globalização**”. Florianópolis. Florianópolis: CED/UFSC. 2006. p. 1-12. Disponível em: <<http://www.rizoma3.ufsc.br/>>. Acesso em: 19 set. 2015.

FARIAS FILHO, Antonio Vitorino; ARAÚJO, Raimundo Alves de (Orgs.). **Nas trilhas do sertão: escritos de cultura e política nos interiores do Ceará (1850 – 1930)**. Sobral: Sertão Cult, 2014.

FARIAS FILHO, Antonio Vitorino; BARROS, Antonio Iramar Miranda (Orgs.). **Nas trilhas do sertão: escritos de cultura e política nos interiores do Ceará**. Sobral: Sertão Cult, 2015. v. 2.

FAIRCLOUGH, Norman. **Discurso e mudança social**. Tradução de Izabel Magalhães *et al.* Brasília: Editora da Unb, 2001.

_____. **Language and power**. New York; Longman, 1989.

FERREIRA, Norman Clodoveu Lima. **Regras da capoeira: entrevista**. Camocim, CE, out. 2015. Entrevista concedida a Gilson Soares Cordeiro.

FERREIRA, Ruberval. A questão da representação na análise de discurso crítica: algumas questões para o debate. In: SEMINÁRIO DE ANÁLISE DE DISCURSO CRÍTICA, 2010, Fortaleza. **Anais...** Fortaleza: [s.n.], 2010. p. 437-450.

_____. **Guerra na língua: mídia, poder e terrorismo**. Fortaleza: EdUECE, 2007.

FERREIRA, Ruberval. Eis a questão – as minorias sexuais entre a legitimidade da diferença e perigo de sua ontologização. In: RAJAGOPALAN, Kanavillil *et al.* (Orgs.). **Políticas em linguagem: perspectivas identitárias**. São Paulo: Mackenzie, 2006.
 FONTOURA, A. R. R.; GUIMARÃES, A. C. de A. História da capoeira. **Rev. da Educação Física/UEM**, Maringá, v. 13, n. 2, p.141-150, 2. sem. 2002.

FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber**. Tradução Luiz Felipe Baeta Neves, 7 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

_____. **O pensamento do exterior**. Rio de Janeiro: Princípio, 1990.

_____. **Microfísica do poder**. Tradução e organização de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

FROTA, Maria Paula. **A singularidade da escrita tradutora: linguagem e subjetividade nos estudos da tradução, na linguística, na psicanálise**. 1999. Tese (Doutorado em Linguística) – Programa de Pós-Graduação em Linguística, Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, 1999.

GIDDENS, Anthony. **Modernidade e identidade**. Tradução de Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

GOMES, N. Intelectuais negros e produção do conhecimento: algumas reflexões sobre a realidade brasileira. In: SANTOS, B. de S.; MENESES, M. P. (Orgs.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010.

GOMES, Nilma Lino. Cultura negra e educação. **Rev. Bras. Educ.**, Rio de Janeiro, n. 23, p. 75-85, Aug. 2003. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-24782003000200006&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 10 jul. 2015.

GONÇALVES, João Batista da Costa. Pragmática e ética: atos de fala e ethos discursivo. In: SILVA, Daniel Nascimento e; ALENCAR, Claudiana Nogueira de; FERREIRA, Dina Maria Martins (Orgs.). **Nova pragmática: modos de fazer**. São Paulo: Cortez, 2014.

GROSGOUEL, R. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. In: SANTOS, B. de S.; MENESES, M. P. (Orgs.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010.

GRUPO ABADÁ. **Leva eu, leva eu pra vadiar**. Disponível em: <<http://www.abada-lyon.com/library/releases/levaeupravadiar/>>. Acesso em: 10 maio 2014a.

_____. **Por que será, por que será? Que hoje o negro não veio trabalhar**. Disponível em: <<http://www.abada-lyon.com/library/releases>>. Acesso em: 10 maio 2014b.

GUATTARI, F. O capitalismo mundial integrado e a revolução molecular. In: **REVOLUÇÃO molecular: pulsações políticas do desejo**. São Paulo: Brasiliense, 1981. p. 211-226.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução de Tomás Tadeu da Silva e Guaracira Lopes Louro. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

_____. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Organização de LivSovik. Tradução de Adelaine La Guardia Resende *et al.* Belo Horizonte: UFMG, 2003.

HARRIS, R. **The language myth**. London. Duckworth, 1981.

HITHCOOK, G.; HUGHES, D. **Interviewing asking questions and conversations. Research and the teacher** – a qualitative Introduction to school – based research. 2. ed. London: Routledge, 1994.

HOOKS, Bell. **Black looks: race and representation**. Boston: South and Press, 1992.

HUYSEN, Andreás. **Seduzidos pela memória**. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2000.

IMAGUIRE, G. *et al.* (Org.). **Colóquio Wittgenstein**. Fortaleza: Edições UFC, 2006. (Série Filosofia, 3).

JAKOBSON, Roman. **Linguística e comunicação**. Tradução de Izidoro Blikstein e José Paulo Paes. 24. ed. São Paulo: Cultrix, 2007.

JENKINS, Henry. **Cultura da convergência**. São Paulo: Aleph, 2008.

KASTRUP V. O funcionamento da atenção no trabalho do cartógrafo. In: PASSOS, E.; KASTRUP, V.; ESCOSSIA, Lílíana (Orgs.). **Pistas do método da cartografia: pesquisa e intervenção e produção da subjetividade**. Porto Alegre: Sulina, 2014.

KASTRUP, V.; TEDESCO, S.; PASSOS, E. **Políticas da cognição**. Porto Alegre: Sulina, 2008.

KELLNER, Douglas. **A cultura da mídia** – estudos culturais: identidade e política entre o moderno e o pós-moderno. Tradução de Ivone Castilho Beneditte. Bauru, SP: EDUSC, 2001.

LACLAU, E. **New reflections on the revolution of our time**. London: Verso. 1999.

LAGES, S. K. **Walter Benjamim: tradução e melancolia**. São Paulo: Edusp, 2002.

LIMA, Camila Teixeira. **A inversão do nordeste: notas críticas à tese de Durval Muniz de Albuquerque Jr.** Disponível em: <http://www.ifch.unicamp.br/1fppgs/files/artigos/camila_lima.pdf>. Acesso em: 5 jun. 2014.

LIMA, Lucia Correia; FARIA, Lázaro. **Mandinga em Manhattan**. Documentário, DocTV. [S.l.]: Cultura Marcas, 2006.

LOPES, Adriana Carvalho. Pragmática engajada: performances de resistência no funk carioca. In: SILVA, Daniel Nascimento e; ALENCAR, Claudiana Nogueira de; FERREIRA, Dina Maria Martins (Orgs.). **Nova pragmática: modos de fazer**. São Paulo: Cortez, 2014.

LOPES, Luiz Paulo da Moita. **Por uma lingüística aplicada indisciplinar**. São Paulo: Parábola, 2006.

LOPES, Nei. **Enciclopédia brasileira da diáspora africana**. 4. ed. São Paulo: Selo Negro, 2011.

MAFFESOLI, Michell. **A dinâmica da violência**. São Paulo: Vértice, 1987.

MALCOLM, N. Wittgenstein on language and rules. In: **WITTGENSTEINIAN themes: essays, 1978-1989**. Ithaca; London: Cornell University Press, 1995.

_____. **Nothing is hidden: Wittgenstein's criticism of his early thought**. Oxford: BasilBlackwell, 1986.

MARTIN-BARBERO, Jesús. **Dos meios às mediações: comunicação, cultura e hegemonia**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2008.

MARTINS FERREIRA, D. M.; ALENCAR, C. N. de. Por uma 'nova pragmática emancipatória'. **Trab. Ling. Aplic.**, Campinas, SP, n. 52.2, p. 271-285, jul./dez. 2013.

MATIAS, Mestre. **É defesa, é ataque**. Disponível em: <<https://ouvirmusica.com.br/mestre-matias/731909/>>. Acesso em: 20 jan. 2015.

MATTELART, Armand; NEVEU, Érick. **Introdução aos estudos culturais**. Tradução de Marcos Marcionilo. São Paulo: Parábola, 2004.

MATTOS, Regiane Augusto. **Historia e cultura afro-brasileira**. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2015.

MENDONÇA, Maria Luiza Martins. Produção audiovisual e expressão da cultura subalterna. In: ENCONTRO DA COMPÓS, NA UNIP, 17., jun. 2008, São Paulo. **Anais...** São Paulo: UNIP, 2008. Trabalho apresentado ao Grupo de Trabalho "Cultura das Mídias". Disponível em: <http://www.compos.org.br/data/biblioteca_414.pdf>. Acesso em: 15 mar. 2011.

MENESES, Maria Paula. Corpos de violência, linguagens de resistências: as complexas teias de conhecimento no Moçambique contemporâneo. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Orgs.). **Epistemologias do sul**. São Paulo: Cortez, 2010.

_____. Epistemologias do Sul. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, v. 80, p. 5-10, 2008. Disponível em: <<http://rccs.revues.org/689?lang=es>>. Acesso em: 10 abr. 2014.

MEY, Jacob L. Sequencialidade, contexto e forma linguística. In: SILVA, Daniel Nascimento e; ALENCAR, Claudiana Nogueira de; FERREIRA, Dina Maria Martins. (Orgs.). **Nova pragmática**: modos de fazer. São Paulo: Cortez, 2014.

MILTON, J. **Tradução**: teoria e prática. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

MONTEIRO, Tobis de Melo. **Camocim**: centenário. Camocim, CE, 1984.

MOORE, Robin. Música negra e a diáspora: reflexões sobre o caribe hispânico. Tradução de Luciana Dutra. **Projeto História**, São Paulo, n. 44, p. 305-319, jun. 2012.

MORA, José Ferrater. **Dicionário de Filosofia**. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

MOURA, C. **Quilombos**: resistência ao escravismo. 3. ed. São Paulo: Ática, 1993. (Série Princípios).

MUNANGA, K. Mestiçagem como símbolo da identidade brasileira. In: SANTOS. B. de S.; MENESES. M. P. (Orgs.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010.

MUNANGA, K. **Negritude**: usos e sentidos. 2. ed. São Paulo: Ática, 1988. (Série Princípios).

MUNIZ, Kassandra da Silva. Sobre política linguística ou política na linguística ou “professora, o problema da escola é a mistura de classes sociais”. In: CONGRESSO LUSO AFRO BRASILEIRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS. DIVERSIDADE(S) E (DES)IGUALDADES, 11., 2011, Salvador. **Anais...** Salvador, 2011.

_____. **Linguagem e identificação**: uma contribuição para o debate sobre as ações afirmativas para o negro no Brasil. 2009. 202 f. Tese (Doutorado em Linguística) – Programa de Pós-Graduação em Linguística, Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, 2009.

MUNIZ, Kassandra. Linguagem e Identificação: performatividade, Negros (as) e as ações afirmativas no Brasil. Acessado em 20 de maio de 2015. **Rev. iel Unicamp**. Disponível em <revistas.iel.unicamp.br/index.php/sinteses/article/viewFile/1230/922>

MURICY, Antonio Carlos. **Pastinha uma vida pela Capoeira**. [S.l.: s.n.], 1998.

NOVAES, Regina. Os jovens de hoje: contextos, diferenças e trajetórias. In: ALMEIDA, Maria Isabel Mendes de; EUGENIO, Fernanda (Orgs.). **Culturas jovens**: novos mapas do afeto. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

NUNAN, D. **Research methods in applied linguistics**. Cambridge: Cambridge University Press, 1997. p. 53-73.

NUNES, João Arriscado. O resgate da epistemologia. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Orgs.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010.

OLIVEIRA, Flaubert de Mesquita de. **Wittgenstein e Bourdieu: diálogos para uma sociologia da prática**. 2007. 216 f. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2007.

OLIVEIRA, Manfredo de Araújo. **Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea**. 2. ed. São Paulo, Loyola, 2001.

OLIVEIRA, Roberto Pires de. **O Dornier do-x em Camocim**. Camocim, CE: Academia Camocinense de Letras, 2005.

OLIVEIRA, Josivaldo Pires de; LEAL, Luiz Augusto Pinheiro. **Capoeira, identidade e gênero** – ensaios sobre a história social da Capoeira no Brasil. Salvador: Edufba, 2009.

OTTONI, Paulo. **Tradução manifesta: Double Bind & acontecimento, seguido de fidelidade a mais de um: merecer herdar onde a genealogia falta** de Jacques Derrida. Campinas, SP: Ed. Unicamp e Edusp, 2005.

_____. **Visão performativa da linguagem**. Campinas: Ed. Unicamp, 1998. 144 p.

OUSTINOFF, M. **Tradução: história, teorias e métodos**. Tradução de Marco Marcionilo. São Paulo: Parábola, 2011.

PABLO, Mestre. **Mandinga minha**. Grupo Gingado Capoeira. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=sJNcoATZCbc>>. Acesso em: 10 nov. 2014.

PAIVA, Inete Porpino de. **A capoeira e os mestres**. 2007. 166 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Centro de Ciências Humanas Letras e Artes, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2007.

PASSOS, Eduardo; BARROS, Regina Benevides de. A cartografia como método de pesquisa-intervenção. In: PASSOS, E.; KASTRUP, V.; ESCÓSSIA, L. (Orgs.). **Pistas do método da cartografia: pesquisa e Intervenção e produção da subjetividade**. Porto Alegre: Sulina, 2014a.

_____. Por uma política da narratividade. In: PASSOS, E.; KASTRUP, V.; ESCOSSIA, L. (Orgs.). **Pistas do método da cartografia: Pesquisa e Intervenção e produção da subjetividade**. Porto Alegre: Sulina, 2014b.

_____. A cartografia como método de pesquisa intervenção. In: PASSOS, E. (Org.). **Pistas do método da cartografia: pesquisa-intervenção e produção de subjetividade**. Porto Alegre: Sulina, 2009.

PASSOS, E.; KASTRUP, V.; ESCÓSSIA, L. (Orgs.). **Pistas do método de cartografia: pesquisa intervenção e subjetividade**. Porto Alegre: Sulina, 2010. v. 1.

_____. **Pistas do método de cartografia: pesquisa intervenção e subjetividade**. Porto Alegre: Sulina, 2010. v. 2.

PASTINHA, Mestre. **Capoeira Angola**. Salvador: Fundação Cultural do Estado da Bahia, 1998.

_____. **Depoimento**. Museu da Imagem e do Som, 1967. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=z3NoliRhGVc>>. Acesso em: 10 maio 2014,

PAVLENKO, Aneta; DEWAELE, Jean-Marc. Emoções e política linguística: o caso brasileiro. Tradução de Daniel do Nascimento e Silva. In: RAJAGOPALAN, Kanavillil. **A nova pragmática: fases e feições de um fazer**. São Paulo: Parábola, 2010.

PEIRCE, C. S. **Escritos coligidos**. Seleção de textos de Armando Mora D'Oliveira. Tradução de Armando Mora D'Oliveira e Sérgio Pomerangblum. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Coleção os Pensadores).

PENCO, Carlo. **Introdução à filosofia da linguagem**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006.

PENNYCOOK, A. Uma lingüística aplicada transgressiva. In: MOITA LOPES, L. P. (Org.). **Por uma lingüística aplicada indisciplinar**. São Paulo: Parábola, 2006. p. 67-84.

PEQUENO, Tarcísio. Pedras podem seguir regras? In: IMAGUIRE, Guido; MONTENEGRO, Maria Paula Aparecida; PEQUENO, Tarcísio (Orgs.). **Colóquio Wittgenstein**. Fortaleza: Edições UFC, 2006.

PEREIRA, Ellís Regina N. "Neguinha". In: GOMES, Ana Beatriz Souza; CUNHA JÚNIOR, Henrique (Orgs.). **Educação e afrodescendência no Brasil**. Fortaleza: Edições UFC, 2008.

PIETRO, Matheus Clemente de. Considerações sobre a presença e a prática da tradução em excertos selecionados de Cícero e Sêneca. **Tradução & Comunicação - Rev. Brasileira de Tradutores**, São Paulo, n. 19, p. 7-27, abr. 2009.

PINTO, Denise de Souza Silva. A pesquisa etnográfica e sua importância para os estudos de aquisição de língua estrangeira. **Revista Estudos da Linguagem**, Belo Horizonte, v. 7, p. 125-134, 1998.

QUIJANO, Anibal (2009). Colonialidade do poder e classificação social. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Orgs.). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Edições Almedina, 2009.

RAJAGOPALAN, Kanavillil. A pesquisa política e socialmente compromissada em pragmática. In: SILVA, Daniel Nascimento e; ALENCAR, Claudiana Nogueira de; FERREIRA, Dina Maria Martins (Orgs.). **Nova pragmática: modos de fazer**. São Paulo: Cortez, 2014a.

RAJAGOPALAN, Kanavillil. Da arrogância cartesiana à "nova" pragmática. In: SILVA, Daniel N.; FERREIRA, Dina. M. M.; ALENCAR, Claudiana N. (Orgs.). **Nova pragmática: modos de fazer**. São Paulo: Cortez, 2014b.

_____. **Nova pragmática: fases e feições de um fazer**. São Paulo: Parábola, 2010. (Coleção Língua[guem], 44).

RAJAGOPALAN, Kanavillil. Pós-modernidade e a política da identidade. In: **POLÍTICAS em linguagem**: Perspectivas identitárias. [S.l.: s.n.], 2006.

_____. Linguística crítica e a crítica da linguística. In: ENCONTRO NACIONAL DE INTERAÇÃO EM LINGUAGEM VERBAL E NÃO VERBAL, 7.; SIMPÓSIO INTERNACIONAL DE ANÁLISE DE DISCURSO CRÍTICA, 1., 2004. [S.l.]. **Anais...** [S.l.: s.n.], 2004.

_____. **Por uma lingüística crítica**: linguagem, identidade e a questão ética. São Paulo: Parábola, 2003.

RAMOSE, Mogobe B. Globalização e urbunt. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Orgs.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010.

RAPPA. **Todo camburão tem um pouco de navio negreiro**. In: ÁLBUM O RAPPA. [S.l.]: s.n., 1994. 1 LP.

RÊGO, Waldeloir. **Capoeira Angola** – ensaio sócio-etnográfico. Salvador: Itapuã, 1968.

REIS, Letícia Vidor de Sousa. Mestre Bimba e mestre Pastinha: a capoeira em dois estilos. In: SILVA, Vagner Gonçalves da (Org.). **Artes do corpo**: memória afro-brasileira. São Paulo: Selo Negro, 2004.

_____. **O mundo de pernas pro ar**: a capoeira no Brasil. São Paulo: Publisher Brasil, 1997.

RESENDE, V.; RAMALHO, V. Análise de discurso crítica, do modelo tridimensional à articulação entre práticas: implicações teórico-metodológicas. **Revista Linguagem em (dis)curso**, v. 5, n. 1, 2005. Disponível em: <<http://www.unisul.br/paginas/ensino/pos/linguagem/0501/09.htm>>. Acesso em: 20 maio 2014.

RODRIGUES, C. C. **Tradução e diferença**. São Paulo: UNESP, 2000.

SÁ, Leonardo Damasceno de. **Guerra, mundão e considerações**: uma etnografia das relações sociais dos jovens no Serviluz. 2010. 283 f. Tese (Doutorado em Sociologia) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2010.

SADE, Christian; FERRAZ, Augusto Cruz; ROCHA, Geruza Machado. Pista da confiança. In: PASSOS, E.; KASTRUP, V.; TEDESCO, Silva (Orgs.). **Pistas do método da cartografia**: a experiência da pesquisa e o plano comum. Porto Alegre: Sulina, 2014. v. 1.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Palestra Seminários Avançados na Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra. In: SEMINÁRIOS AVANÇADOS “GLOBALIZAÇÕES ALTERNATIVAS E REINVENÇÃO DA EMANCIPAÇÃO SOCIAL”, 9 mar. 2012, Coimbra. **Anais...** Coimbra: Universidade de Coimbra, 2012. Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=ErVGilUQHjM>>. Acesso em: 12 mar. 2014.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia dos saberes, In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula Meneses (Orgs.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010.

_____. Para além do pensamento Abissal: das linhas globais a uma ecologia dos saberes. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Orgs.). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Edições Almedina, 2009.

_____. **A gramática do tempo**: para uma nova cultura política [Para um novo senso comum. A ciência, o direito e a política na transição paradigmática]. Porto: Afrontamento, 2006. v. 4.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula Meneses (Orgs.). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Almedina, 2009.

SANTOS, Carlos Augusto Pereira dos (Org.). **Cidades visíveis**: aspectos históricos e culturais. Fortaleza: Expressão Gráfica, 2013.

SANTOS, Carlos Augusto Pereira dos *et al.* **Sobre Camocim**: política, trabalho e cotidiano. Sobral: Edições UVA, 2013.

SANTOS, Karla Cristina dos. Implicações da noção de sujeito na discussão da responsabilidade da fala. In: SILVA, Daniel Nascimento e; ALENCAR, Claudiana Nogueira de; FERREIRA, Dina Maria Martins (Orgs.). **Nova pragmática**: modos de fazer. São Paulo: Cortez, 2014.

_____. **Do cientificismo à desconstrução**: a(o)s herdeiro(a)s de J. L. Austin e a problemática da teorização sobre a linguagem. 2007. 125 f. Dissertação (Mestrado em Estudos Linguísticos da Faculdade de Letras) – Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2007.

SANTOS, M. O lugar e o cotidiano. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula Meneses (Orgs.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010.

_____. **A natureza do espaço**: técnica e tempo, Razão e Emoção. 4ed. São Paulo: EDUSP, 2008.

_____. **Técnica espaço tempo**: globalização e meio técnico-científico informacional. São Paulo: EDUSP, 1994.

SANTOS, Sales Augusto dos. De militantes negros a negros intelectuais artigo. In: CONGRESSO PORTUGUÊS DE SOCIOLOGIA, 6., 2008, Lisboa. **Anais...** Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 2008. p. 2-13.

SCHMITZ, François. **Wittgenstein**. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Estação Liberdade, 2004. (Figuras do saber, 9).

SILVA, Carlos Augusto Viana da. **Mrs Dalloway e a reescritura de Virginia Woolf na literatura e no cinema**. 2006. 240 f. Tese (Doutorado em Letras e Linguística) – Instituto de Letras, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2006.

SILVA, Luciano Carlos dos Reis. **Regras da capoeira**: entrevista. Camocim, CE, out. 2015. Entrevista concedida a Gilson Soares Cordeiro

SILVA, Sammia Castro. **A capoeira no Ceará**. Fortaleza: EdUECE, 2014.

SILVA, Daniel Nascimento e; ALENCAR, Claudiana Nogueira de. A propósito da violência na linguagem. **Cadernos de Estudos Linguísticos**, Campinas, n. 55.2, p. 129-146, jul./dez. 2013.

SILVA, Daniel Nascimento e; FERREIRA, Dina M. M.; ALENCAR, Claudiana Nogueira de. Uma nova pragmática para antigos problemas. In: _____ (Orgs). **Nova pragmática**: modos de fazer. São Paulo: Cortez, 2014.

SILVA JÚNIOR, Agenor Soares e; SANTOS, Carlos Augusto Pereira dos (Org.). **Histórias do Ceará**: experiências de pesquisas dos alunos e professores do PARFOR/ uva. Sobral-Ce 2009 – 2011. Fortaleza: Expressão Gráfica, 2013.

SODRÉ, Muniz. **Santugri**: histórias de mandingas e capoeiragem. 2. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2011.

_____. **A verdade seduzida**: por um conceito de cultura no Brasil. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

_____. **Mestre Bimba**: corpo de mandinga. Rio de Janeiro: Manati, 2002.

SOUSA, Sávio Luis. **Regras da capoeira**: entrevista. Camocim, CE, out. 2015. Entrevista concedida a Gilson Soares Cordeiro.

SOUZA, A. L. S. **Letramentos de reexistência**: poesia, grafite, música, dança: hip-hop. São Paulo: Parábola, 2011. (Série Estratégias de Ensino, 26).

SOUZA, Maria Ivani. Escravidão e suas campanhas abolicionistas em Santana do Acaraú-CE no século XIX. In: SILVA JÚNIOR, Agenor Soares; SANTOS, Carlos Augusto Pereira (Orgs.). **Histórias do Ceará**: experiências de pesquisa os alunos e professores do PARFOR/ UVA. Sobral- CE 2009- 2011. Fortaleza: Expressão Gráfica, 2013.

SPINOLA, Rodolfo. **Caravelas, jangadas e navios**: um história potuária. Fortaleza: OMNI, 2007.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Tradução de Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa e André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: UFMG, 2010.

SUASSUNA, Reinaldo Ramos. Mestre Suassuna. **Nego, Nego, Nego**. CD 1: Tem que ter axé, Cordão de Ouro, 2010. [S.I.]: Cordão de Ouro, 2010. Disponível em: <<http://www.grupocordaodeouro.com.br/>>. Acesso em: 10 mar. 2014.

TONINI, Renato Neves. **A arte perniciosa**: a repressão penal aos capoeiras na República Velha. Rio de Janeiro: Lumens Juris, 2008.

TRASSI, Maria de Lourdes. **Adolescência-violência**: desperdício de vidas. São Paulo: Cortez, 2006.

TRATEMBERG, Marcelo Henrique Romano. Há democracia na universidade sem igualdade? Ou da dialética universidade – sociedade na atualidade brasileira. In: GOMES, Ana Beatriz Sousa; CUNHA JÚNIOR, Henrique (Orgs.). **Educação e afrodescendência no Brasil**. Fortaleza: Edições UFC, 2008. (Coleção Diálogos Intempestivos).

VARGAS, Mestre Toni. **Misturou**. In: ÁLBUM SALVE OBALUAÊ. 1 CD. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=is91wQ55Aik>>. Acesso em: 15 maio 2014a.

_____. **Negro forte**. In: ÁLBUM LIBERDADE. 1 CD. Disponível em https://www.youtube.com/watch?v=B3or9X_hQ-l>. Acesso em: 15 maio 2014b.

_____. **Noite sem lua**. In: ÁLBUM LIBERDADE. 1 CD. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=B3or9X_hQ-l>. Acesso em: 15 maio 2014c

_____. **Palma de terreiro**. In: ÁLBUM SALVE OBALUAÊ. 1 CD. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=is91wQ55Aik>>. Acesso em: 15 maio 2014d.

_____. **Quando quer fica menor**. In: ÁLBUM SALVE OBALUAÊ. 1 CD. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=is91wQ55Aik>>. Acesso em: 15 maio 2014e.

_____. **Ritual**. In: ÁLBUM LIBERDADE. 1 CD. Disponível em https://www.youtube.com/watch?v=B3or9X_hQ-l>. Acesso em: 15 maio 2014f.

_____. **Veneno da cobra**. In: ÁLBUM SALVE OBALUAÊ. 1 CD. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=is91wQ55Aik>>. Acesso em: 15 maio 2014g.

VENUTI, Lawrence. A tradução e a formação de identidades culturais. Tradução de Lenita R. Esteves. In: SIGNORI, Inês (Org.). **Lingua(gem) e identidade**: elementos para uma discussão no campo aplicado. Campinas, SP: Mercado de Letras; São Paulo: Fapesp, 1998.

_____. A tradução e a formação de identidades culturais. Tradução de Lenita R. Esteves. In: SIGNORI, Inês (Org.). **Lingua(gem) e identidade**: elementos para uma discussão no campo aplicado. Campinas, SP: Mercado de Letras; São Paulo: Fapesp, 1998.

_____. **Escândalos da tradução**: por uma ética da diferença. Tradução de Laureano Pelegrin, Lucinéia Marcelino Villela, Marileide Dias Esquerda e Valéria Biondo. São Paulo: EDUSC, 2002.

VENUTI, Lawrence. A tradução e a formação de identidades culturais. Tradução de Lenita R. Esteves. In: SIGNORI, Inês (Org.). **Lingua(gem) e identidade**: elementos para uma discussão no campo aplicado. Campinas, SP: Mercado de Letras; São Paulo: Fapesp, 1998.

VIDOR, Elisabeth; REIS, Leticia Vidor de Sousa. **Capoeira**: uma herança cultural afro-brasileira. São Paulo: Selo Negro, 2013.

VIEIRA, F. L. R. A teia inescapável do regionalismo nordestino: “a invenção do Nordeste e outras falas”. **Revista Conceito**, João Pessoa, v. 4, n. 5, jan./jun. 2001.

VIVEIRO DE CASTRO. E. O nativo relativo. **MANA**, v. 8, n. 1, p. 113-148, 2002.

XAVIER, Ismail. Do texto ao filme: a trama, a cena e a construção do olhar no cinema. In: PELLEGRINI, Tânia *et al.* **Literatura, cinema e televisão**. São Paulo: Senac/Instituto Itaú Cultural, 2003. p. 61-89.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Tractatus lógico-philosophicus**. Tradução de Luiz Henrique Lopes dos Santos, São Paulo: EdUSP, 2001.

_____. **Investigações filosóficas**. Tradução de José Carlos Bruini. São Paulo: Nova Cultural, 1979. (Os Pensadores).

ZIZECK, S. O encontro com a capoeira no tempo da vadiagem. **Movimento**, Porto Alegre, v. 19, n. 2, p. 277-300, abr./jun. 2013.

_____. Beyond discourse-analysis. In: LACLAU, E. **New reflections on the revolution of our time**. Nova York: Verso, 1990.

APÊNDICES

APÊNDICE A – Cerimonial



Fonte: Acervo pessoal de Cordeiro (2015).

APÊNDICE B – Participação em eventos



Fonte: Acervo pessoal de Cordeiro (2015).

APÊNDICE C – Convite de evento



Fonte: Acervo pessoal de Cordeiro (2015).

APÊNDICE D – Ata de formação da Associação Cultural Folclórica Desportiva
Ginganaúê

1

Ata de reunião extraordinária de abertura da Associação Cultural Folclórica Desportiva - Ginganaúê.

Aos Quatro (04) dias de fevereiro de dois mil e quinze (2015) às vinte e uma horas (21.00) um primeira convocação reuniram-se os membros da Associação Cultural Folclórica Desportiva Ginganaúê, em sua sede na Rua Doutor Raimundo Viana, número dois mil cento e trinta e seis (2136), tendo início a reunião com a presença de oitenta (80) pessoas, reu-se início a reunião com a eleição para os seguintes cargos: Presidente Luciano Carlos dos Reis da Silva, portador do CPF: 007.348.903-46 e RG: 2002028033350; Vice-presidente, Francisco Edson de Oliveira Almeida, portador do CPF: 989.340.072-49, RG: 5989047; primeiro tesoureiro: Vanúcia Reis da Silva Araújo, portadora do CPF: 019.956.433-78 e RG: 2006021055912, segundo tesoureiro, Luana Reis da Silva, portadora do CPF: 024.359.783-59 e RG: 2003021099630; primeiro secretário: Wilson Soares Gondino, portador do CPF: 837.792.053-00 e RG: 94030000058; segundo secretário, Suzinete Santos de Carvalho, portadora do CPF: 032.232.993-63 e RG: 2005021065375; Conselho Fiscal, Jilson Lopes da Costa, portador do CPF: 066.250.723-11 e RG: 2008099078160, Marissier Landina Damasceno, portador do CPF: 610.656.913-43 e RG: 2008212791-8; Diretor de comunicação: Grene de Pinho do Nascimento, portadora do CPF: 044.470.333-05 e RG: 2007032015-7 e Keliane Rosalino da Silva, portadora do CPF: 010.902.052-95 e RG: 6059216; Diretor de transporte: Nonnan Eldevoeu Lima Ferreira, portador do CPF: 006.376.193-90 e RG: 3460224-2000; Diretor de Patrimônio Francisco Adriano de Brito, portador do CPF: 030.545.283-05 e RG: 2001002183594; todas as eleições tiveram unanimidade de votos, após a eleição o presidente eleito Luciano Carlos dos Reis da Silva falou das responsabilidades que são atribuídas a cada cargo, após isto, sem mais nada a declarar eu, Wilson Soares Gondino, primeiro secretário, lavrei esta ata, que após lida e

Maria Marcelina M. Mesquita

Maria Rosemilde Costa Maia

Francisco, Voltinizia de Araújo Nogueira.

Silvio Luiz, Souza

Camundo Jo do Nascimento da Silva

Antônio Augusto da Silva

Francisco Cícero Pires

JOSÉ LUIZ DE SOUSA NASCIMENTO

Marice, Eduardo de Araújo

Antônio Bruno de Souza

Francisco Valdo de Souza

Edvaldo da Costa Oliveira

Gilberto de Oliveira

Marcelo Leonardo da Silva

Jonas, Hugo da Silva

Glória Mônica Oliveira de Aguiar

Roberto Oliveira da Silva

Luís Fernando da Silva

Edson da Silva

Almeida Ribeiro dos Santos

Edilene Oliveira de Albuquerque Aguiar

Ubirajara da Silva Cardoso

Antônio Luis da Silva

Alcides da Silva

Valdelice da Silva

Antônio Francisco da Silva

Emildo da Silva Gentile

Luciana Luiza da Silva

Marcos Antônio Santos Lima

Francisco Bruno Oliveira da Rocha

Vanessa Lima Gomes

Helaine dos Reis da Silva

Júlio César da Silva

aprovada pela assembleia por mim, pelo presidente e por todos os membros presentes:

Comemoração de fevereiro de 2015.

* Duília dos Reis da Silva
 * Joaquim Carlos da Silva Almeida
 * Gilson João da Silva

Januária Reis da Silva Araújo.

Luciano Reis da Silva

Luizete Santos de Souza/ka

Galvan Lopes da Costa

Manassés Jacinda Damasceno.

Guane de Faria do Nascimento

Kefiane Kopalms da Silva

↳ Natamara Cláudia Lima Loureiro

Fº Adriano de Brito

* Lucas Cunha Gomes

Francisco Antônio Francisco de Silva

Fº Elnei Viana da Silva

Sônia Nogueira Apolinário

Villey Carlos da Silva.

Francisco Roberto Santos de Silva

TRABALHO VERAS BARROS

Fº das Chaves Brasil Kefiane Filho

Robéria Rocha de M. Souza

Jábio Luis da Silva RG: 2002099102258

Suzana Nogueira Rocha

↳ Maria Maura Nogueira

Francisco Antônio da Silva

Antônio Carlos Freitas Almeida

Francisco Williams dos Santos

Maria Silvana da Fátima Silva

Fran Gilene de Jesus Lima

Maria Benedita

APÊNDICE E – Produção de cartazes


II ENCONTRO


BATIZADO E TROCA DE CORDA:
MANDINGA na MARE

16 de maio, às 19 horas
 Av. Engenheiro Privat, 1947
 Camocim - CE



GRUPO DE CAPOEIRA REGIONAL MESTRE ÁVILA

Org.: Prof. Corisco e alunos Superv.: Mestre Ávila

Com a presença dos Mestres


 Ze Renato


 Simpatia


 Abino


 Bicheiro


 Ze Ivan


 Prainha


 PREFEITURA DE
CAMOCIM


 DEMOCRATA


 EXPERTO PICTURAS
RESTAURAÇÃO E MANUTENÇÃO
 085 3326 - 3391 9416-3321


 INSTITUTO FEDERAL DE
 EDUCAÇÃO, CIÊNCIA E TECNOLOGIA
 FORTALEZA
 Sérgio Dantas


 Salles
ALMOZADO


 PARAIABA
Associação em Defesa da Pesca


 Marens Coelho
Consultoria e Advocacia


 CAMOCIM AÇO
MANIA DE VENDER BARATO
 (85) 3322-3322


 Almo Peinado
 (85) 34623042


 Mirage
Você na mira da moda
 Camocim - Camocim - Camocim
 Rua: Marens Coelho, 112
 (85) 3322-3322


 FÁBRIKA
 Leoburn


 GELO
O Pedrinho


 HOTEL
 Ilha do Amor
Concept - Great Price!


 Unni Shop
 Sports
 (85) 3621 2720
3 Alameda José Carlos de Oliveira


 Restaurante
 Baão de 2


 FRANCISCO
 MOTOTAXI
 (85) 3227.1305
 (85) 6823.3986


 DONVETE'S
DOCE DOCE DOCE DOCE


 La Tiramisu


 famol
A Melhor em Móveis e Eletros
 Camocim - CE
 (85) 3621 0221


 Marfessor's
 GOIÂNNA
Empreendimento em Goiãna


 Mili Digital
soluções digitais
 (85) 3322-3322
Fax: (85) 3322-3322

Fonte: Acervo pessoal de Cordeiro (2015).

APÊNDICE F – Produção de Cartazes II



LOCAL: Praça da Matriz, Camocim-CE

DATA: 19 de Dezembro

HORÁRIO: 19h

PARTICIPAÇÃO:

Mestre Ávila (Grupo Capoeira Regional/Ijoca)
Mestrando Da Lua (Grupo Capoeira Regional/Acaraú)
Instrutor Baqueta (Grupo Capoeira Regional/Acaraú)
Instrutor Barroada (Grupo Capoeira Regional/Acaraú)
Monitora Dodô (Grupo Capoeira Regional/Ijoca)
Prof. Luís Carlos (Grupo Capoeira Regional/Acaraú)
Estagiário Carlinhos (Grupo Capoeira Regional/Barroquinha)
Estagiário Zezão (Grupo Capoeira Regional/Chaval)
Mestre Albino (Grupo Escravos Brancos/Teresina-PI)
Graduada Neguinha (Grupo Escravos Brancos/Teresina-PI)
Prof. Mamá (Grupo Zumbi/São Benedito)
Contramestre Michel
Contramestre Pezão (Grupo Maltas/São Luís-MA)
Prof. Grampo (Grupo São Cipriano/Fortaleza)
Instrutor Davi (Grupo Capoeira Regional/Granja)
Graduado Wellington (Grupo Capoeira Regional/Parazinho)



ORGANIZAÇÃO: Contramestre Corisco

SUPERVISÃO: Mestre Ávila

Fonte: Acervo pessoal de Cordeiro (2015).





APÊNDICE G – Produção de arte para associação e eventos



Fonte: Acervo pessoal de Cordeiro (2015).

APÊNDICE H – Auxílio na organização de bingos e rifas



 <p>Número</p> <p>GRUPO DE CAPOEIRA REGIONAL MESTRE AVILA Prêmio: Sanduicheira, Liquidificador e Batedeira. Data: 10 de Abril de 2015 19h - Responsável: Prof. Luciano - Corisco NOME: TELEFONE:</p> <p>R\$ 4,00</p>	 <p>Número</p> <p>GRUPO DE CAPOEIRA REGIONAL MESTRE AVILA Prêmio: Sanduicheira, Liquidificador e Batedeira. Data: 10 de Abril 19h - Responsável: Prof. Luciano – Corisco NOME: TELEFONE:</p> <p>R\$ 4,00</p>
 <p>Número</p> <p>GRUPO DE CAPOEIRA REGIONAL MESTRE AVILA Prêmio: Sanduicheira, Liquidificador e Batedeira. Data: 10 de Abril de 2015 19h - Responsável: Prof. Luciano - Corisco NOME: TELEFONE:</p> <p>R\$ 4,00</p>	 <p>Número</p> <p>GRUPO DE CAPOEIRA REGIONAL MESTRE AVILA Prêmio: Sanduicheira, Liquidificador e Batedeira. Data: 10 de Abril 19h - Responsável: Prof. Luciano - Corisco NOME: TELEFONE:</p> <p>R\$ 4,00</p>

Fonte: Acervo pessoal de Cordeiro (2015).



II ENCONTRO BATIZADO E TROCA DE CORDA:
DENDÊ MARÉ
GRUPO DE CAPOEIRA REGIONAL MESTRE AVILA
CNPJ :11.120.104/0001-56

**GRUPO DE CAPOEIRA REGIONAL MESTRE AVILA/ CNPJ:11.120.104/0001-56/
OFÍCIO 03/2015**

Camocim-Ce, 09 de março de 2015.

À PREFEITURA MUNICIPAL DE CAMOCIM
A Vossa Excelência, Senhora Mônica Aguiar – Prefeita Municipal de Camocim

Assunto: solicitação de apoio a evento

V. Ex^a,

Após respeitoso cumprimento, o grupo de Capoeira Regional Mestre Avila, dirigido em Camocim pelo professor Luciano Carlos dos Reis da Silva, vem respeitosamente apresentar para vossa apreciação o PROJETO II ENCONTRO - BATIZADO E TROCA DE CORDA: DENDÊ MARÉ, que será realizado no dia 16 de Maio de 2015, sábado, na cidade de Camocim, de 19:00 às 22:00, na via pública em frente à academia Capoeira Regional Mestre Avila, grupo Camocim, sito Engenheiro Privat, nº 1947, Centro, Camocim/CE.

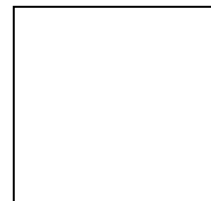
Desse modo, firmados em vosso compromisso com as ações em prol da cultura, esporte e juventude em Camocim, ações estas pautadas no valor da atividade desportivo-cultural como formação crítica de nossos cidadãos, solicitamos o apoio dessa prefeitura para a realização do evento.

Atenciosamente,

Luciano Carlos dos Reis da Silva
Professor Responsável

Contato: Prof. Luciano (88) 9401 5112
camocapoeira@gmail.com

APÊNDICE J – Produção de fichas e declarações para os membros do grupo



FICHA DE MATRÍCULA

GRUPO CAPOEIRA REGIONAL MESTRE ÀVILA CNPJ:11.120.104/0001-56

GRUPO CAMOCIM

Dados de Identificação:

1-Nome:

Apelido: Grupo Sanguíneo:

Sexo F () M () Nascimento/...../..... Estado civil:

Endereço: Rua Número.....

CEP:..... Complemento..... Bairro:.....

Cidade:.....

Tel. Residencial: () Cel. () Tel. Contato: ().....

Nacionalidade:..... Naturalidade:.....

E-mail:.....

Filiação (pai):.....

Filiação (mãe):.....

Veio de algum grupo: _____

2. Escolaridade: ()

1. Ensino fundamental incompleto
2. Ensino fundamental completo
3. Ensino médio incompleto
4. Ensino médio completo
4. Ensino Superior

3. Graduação

Corda		Ano	Corda		Ano
	Crua – iniciante		7.	Amarela – professor	
1.	Azul - aluno		8.	Amarela e Branca – professor	
2.	Azul e branca - aluno		9.	Roxa - Contramestre	
3.	Marrom – aluno		10.	Roxa e Branca - Contramestre	
4.	Marrom e Branca-graduado		11.	Vermelha - Mestre	
5.	Verde – graduado		12.	Vermelha – Mestre Integrante	
6.	Verde e Branca – graduado		13.	Vermelha e Branca – Mestre Efetivo	
			14.	Branca – Mestre de Honra	

Camocim, ____ de ____ de 20 ____.

Assinatura do aluno(a) ou responsável

Declaração

Eu _____, RGnº _____, declaro na qualidade de _____ (pai/mãe/irmão) que para todos os efeitos legais autorizo o menor a participar do GRUPO CAPOEIRA REGIONAL MESTRE AVILA CNPJ:11.120.104/0001-56 - GRUPO CAMOCIM e que a participação é efetuada por livre vontade do participante.

E mais declaro que tenho conhecimento e assumo integralmente a responsabilidade pelos riscos inerentes à participação em atividade desportiva.

Camocim, _____ de _____ de _____

(Assinatura Pai/ Mãe ou tutor legal)

Declaração

Eu _____ RGnº _____, declaro na qualidade de capoeirista que para todos os efeitos legais participo do GRUPO CAPOEIRA REGIONAL MESTRE AVILA CNPJ:11.120.104/0001-56 - GRUPO CAMOCIM e que a participação é efetuada por livre vontade do participante.

E mais declaro que tenho conhecimento e assumo integralmente a responsabilidade pelos riscos inerentes à participação em atividade desportiva.

Camocim, _____ de _____ de _____

(Assinatura do aluno(a))

APÊNDICE K – Capa da apresentação de projeto para Prefeitura

II ENCONTRO BATIZADO E TROCA DE CORDA: DENDÊ MARÉ



GRUPO DE CAPOEIRA REGIONAL MESTRE AVILA

CNPJ :11.120.104/0001-56

Camocim-Ce.

Fonte: Acervo pessoal de Cordeiro (2015).

APÊNDICE L – Criação de comunicação em rede social e postagens de eventos



<https://www.facebook.com/capoeiracamocim/?fref=ts>



Fonte: Acervo pessoal de Cordeiro (2015).

APÊNDICE M – Projeto Piloto Cine-capoeira



Fonte: Acervo pessoal de Cordeiro (2015).