

EU SOU ANGOLEIRO¹, UM ESTILO MANDINGUEIRO DE MASCULINIDADE - CAPOEIRA, GÊNERO E CORPORALIDADE

Celso de Brito²

Resumo:

Esse trabalho situa-se dentre aqueles que pretende discutir os vários estilos de masculinidades produzidos em diferentes tipos de lazer ou esportes (Cecchetto, 2004 e Zaluar, 1985). Aqui, será analisado o estilo de masculinidade produzido no contexto de um grupo de capoeira angola da cidade de Londrina. Para tanto, utilizo a abordagem processualista e relacional de Norbert Elias (1993) e de Connel (1998) por entender que tais autores permitem o entendimento do esporte moderno e da masculinidade como construções sociais em constante transformação, estabelecendo inter-relações com os temas do corpo, violência e lazer.

Palavras-chave: violência, masculinidade, corpo.

Abstract:

The purpose of this work is to discuss about the several masculinity styles produced in different types of leisure activities and sports. It will be analyzed the masculinity style produced in the context of a group of "capoeira angola" in the city of Londrina. As for that, Norbert Elias and Connel's processual and relational approach is used, because these authors enable us to understand modern sport and Masculinity as social constructions in constant transformation, establishing interrelations with the themes of body, violence and leisure.

Key words: violence, masculinity, body.

Introdução

Esse trabalho situa-se dentre aqueles que pretende discutir os vários estilos de masculinidades produzidos em diferentes tipos de lazer ou esporte (Cecchetto, 2004 e Zaluar, 1985), focalizando um grupo de capoeira angola. Para essa análise, apoio-me na abordagem processualista e relacional de Norbert Elias (1993) por entender que ela permite o entendimento da masculinidade como uma construção social e suas inter-relações com os temas do corpo, da violência e do lazer, e no enfoque proposto por Connel (1997) sobre masculinidade que articula as noções de

¹ Corrido (cantiga) de capoeira, domínio público: *Eu sou angoleiro, angoleiro é o que eu sou!*

² Mestrando em Antropologia pela Universidade Federal do Paraná.

classe, gênero, idade e raça que se fazem presentes em determinados contextos a serem estudados. Para o autor (1997), as masculinidades são entendidas a partir da idéia de “configurações de práticas”, através da idéia da existência de diversos modelos de masculinidades, os quais, num determinado contexto, uns são valorizados e exaltados e outros são desprezados e subordinados de forma relacional. Ao tentar fugir de uma análise generalista, Connel (1997) valoriza uma prática cotidiana do social para analisar a construção das masculinidades e, para isso, elabora um esquema que sugere que as relações entre os homens podem ser de hegemonia, de aliança e de marginalização que permite entender a sociodinâmica das masculinidades.

A teoria eliasiana sobre o processo histórico percorrido pela sociedade ocidental é elucidada através de comportamentos sociais que envolvem todas as esferas da vida social, incluindo a política e o lazer. Segundo o autor, o esporte moderno, regrado e controlado, surge na Inglaterra no mesmo período em que as relações políticas se tornavam mais democráticas. Surge como uma alternativa de lazer que corresponde a uma sociedade que não mais entendia a violência física como algo aceitável, assim como na política, as lutas passaram a ser retóricas, e não mais físicas, a partir de um regramento estabelecido como parte do processo civilizador. A exemplo disso, na Inglaterra do século XVIII, o boxe foi proibido, pois causava mortes durante a sua prática. Aos poucos o boxe foi sendo “esportivizado” para conter a violência excessiva, através de normatizações que atenuavam os embates físicos violentos.

Processo semelhante pode ser percebido na capoeira³, guardando suas peculiaridades históricas e regionais. Segundo DeFrance (2001), apesar de Elias tratar de um período de longa duração, é possível analisar os acontecimentos de um século sob a mesma ótica. No Brasil, do fim do século XIX, a capoeira era vista como uma atividade de vadios, de malandros e de desordeiros, cujos encontros promoviam mortes. Nesse período, em 1888, a república é instaurada e com ela, a

³ Manifestação cultural afro-brasileira que envolve luta, dança, música e aspectos míticos religiosos.

sua constituição. Nos artigos 400, 402 e 403 do capítulo XIII da Carta Magna, pode-se ler: “Dos vadios e capoeiras”. A capoeira era considerada um crime passível de prisão e isolamento. Reis (2000) ressalta a política de higienização baseada em ideais evolucionistas que entendiam que os negros e sua cultura eram bárbaros e contrariavam o processo de civilização da sociedade emergente. No início do século XX, começaram a surgir tentativas de transformar a capoeira numa “gymnastica brasileira” (MARINHO, 1945), com regras rígidas e um discurso nacionalista em torno da idéia de mestiçagem. Reis (2000) chama esse processo de “esportivização branca”, pois desconsiderava a origem negra da capoeira. No entanto, esse processo de esportivização branca cedeu lugar a um processo que a autora chamou de esportivização negra: na década de 30, ao invés de surgir a “gymnastica brasileira”, surgem a capoeira regional e a capoeira angola. A primeira, criação de mestre Bimba, com um caráter mestiço misturando referências do boxe, do caratê da luta livre, porém com um discurso étnico e regional; e a segunda, criada por mestre Pastinha, fundamentada na tradição africana.

Em 1937, primeiramente a capoeira regional de mestre Bimba, e em seguida, a capoeira angola de mestre Pastinha, ambas “esportivizadas de um modo negro”, foram retiradas do código penal. Nas palavras de Reis (2006, p. 67):

Na sociedade republicana daquele começo de século, a capoeira, para existir, deveria “civilizar-se”, isto é, renunciar às suas origens étnicas negras e tornar-se “mestiça” e “gymnastica nacional”. A capoeira “regrada e metodizada” é dotada de uma maior previsibilidade: todos conheceriam as regras do jogo e, ao praticar o esporte, deveriam respeitá-las. Os capoeiras⁴ tornaram-se capoeiristas, as navalhas saem de seus pés e vão enfeitar as paredes das academias de capoeira ou, desprovidas de corte, serão exibidas em demonstrações públicas.

⁴ Capoeiras é a denominação que se dá aos praticantes que se dedicam a capoeira e que fazem dela sua vida, já capoeirista é a denominação de um praticante do esporte capoeira; a navalha é tida como a arma por excelência do capoeira.

Assim, pretendeu-se reduzir a violência física na capoeira apesar de não ter sido extinguida. Pode-se dizer que, atualmente, a maneira com que a violência se encontra na capoeira tomou diferentes formas dependendo do grupo, do estilo e da linhagem⁵ dos capoeiras. Essas diferentes formas de violência podem corresponder a estilos de masculinidades distintos. Foi com esse intuito, o de entender a produção do estilo de masculinidade dos angoleiros e o papel do corpo e da violência nessa produção que iniciei minha pesquisa etnográfica.

Entre capoeiras: o jogo entre pesquisador e pesquisados.

Para antropologia contemporânea, estudar a mesma sociedade em que o pesquisador vive já se tornou um acontecimento rotineiro. Durante muito tempo se questionou em se estudar um “outro próximo” ao invés de estudar “outros distantes”, pois a etnográfica se baseava na transformação de culturas “diferentes” em “familiares”. Nos trabalhos cujos objetos de estudo estão inseridos na sociedade do pesquisador, também conhecidos por trabalhos de “antropologia urbana”, o esforço passa a ser no sentido de transformar o “familiar” em “diferente”, para assim desnaturalizar os elementos estudados e conseguir o distanciamento necessário à pesquisa antropológica (VELHO, 2003).

Meu trabalho consiste no estudo da capoeira angola, mais especificamente no estudo da construção de um estilo de masculinidade na capoeira angola que, por oposição à capoeira regional, se afirma como uma prática “não violenta”. Dentro dessa manifestação escolhi a Associação de Capoeira Angola Forte Santo Antônio de Londrina como recorte empírico para a realização da pesquisa.

Como já havia realizado um estudo sobre as transformações da capoeira no decorrer de sua história, para obter o título de bacharel em Educação Física, passei a exercitar o olhar distanciado nessa relação de estilos de violência e de masculinidade nas práticas de capoeira regional, comparando com a capoeira

⁵ Existe um sistema de linhagem na capoeira no qual o mestre assume um papel quase de pai. O mestre ensina conforme seus valores e os valores de seu mestre, assim se perpetua um sistema de linhagem dentro da capoeira.

angola, e pude delimitar um objeto de pesquisa com um recorte ainda não explorado na temática da capoeira.

A leitura de textos antropológicos sobre a construção do corpo nos esportes e sobre a construção de masculinidade (Gastaldo,1995 e Kimmel, 1998) me fizeram refletir sobre os primeiros contatos com a Associação de Capoeira Angola Forte Santo Antônio em Londrina realizados antes de tornarem-se objeto de estudo, num período em que eu praticava ainda a capoeira regional.

Fui convidado por uma amiga para jogar numa roda de capoeira angola. Ao chegar lá, joguei com algumas pessoas, não recebi o berimbau para tocar, como é de costume na capoeira. Ao sairmos da roda, minha amiga e eu, perguntei o que havia acontecido, se havia feito alguma coisa errada ou se eles eram sempre frios e secos assim com visitantes, e descobri que os angoleiros naquela ocasião, não apreciavam compartilhar a roda com praticantes da capoeira regional, pois os consideravam muito violentos. Baseado nas leituras que até então havia feito, perguntei-me se haveria a possibilidade de que, nesse episódio, pudesse ter ocorrido um estranhamento (da parte dos angoleiros), em relação à minha corporalidade, ou seja, aos movimentos que realizava na roda, à minha ginga, à minha postura, consideradas como violentas, pois eu também havia estranhado o modo como eles jogavam, sem agressividade e sem explosão nos movimentos, aos quais eu estava habituado na capoeira regional. Pensei que talvez esse estranhamento pudesse significar uma forma de valorização da corporalidade e da luta da capoeira angola em oposição à corporalidade e à luta da capoeira regional como construção identitária por parte dos dois grupos. Isso me remeteu ao processo de construção identitária existente entre os índios do Alto Xingu estudados por Oliveira (1976) baseado na “contrastividade”.

Foi então que resolvi estudar os significados da violência e da corporalidade existentes entre os angoleiros e os significados por eles atribuídos à corporalidade e à violência existentes na capoeira regional, como elementos fundamentais e, portanto, para a construção das identidades de grupo.

A entrada na “roda” (de pesquisa): pesquisador e praticante

O meu trabalho de campo durou oito meses, tendo início em maio de 2006 e terminando em dezembro do mesmo ano. Procurei o local de treinos da Associação de Capoeira Angola Forte Santo Antônio de Londrina e, chegando lá, reconheci alguns colegas do curso de Ciências Sociais que haviam se tornado angoleiros. Em seguida, fui reconhecido pelo professor responsável pelo grupo como sendo o *ex-regional que queria estudar a capoeira angola*. Expliquei que o meu intuito na capoeira angola era acadêmico, mas não podia negar meu interesse em aprender e praticar capoeira angola. Fui muito bem recebido por todos que, inclusive, se dispuseram a conversar sobre capoeira a qualquer hora.

A academia do Forte Santo Antônio é, na verdade, uma casa simples, de madeira, pintada de azul e laranja, com janelas pequenas e verdes. Dentro da casa, algumas fotos de angoleiros conhecidos jogando, réplicas das telas de Debret e Rugendas, artesanatos indígenas, berimbaus pendurados; na cozinha, localizada no centro da casa, havia um fogão, uma mesa, geladeira e móveis de madeira envelhecidos; tudo isso me causou uma sensação bucólica. Na parede principal do local onde acontecem as rodas tinham duas fotos: uma de mestre Pastinha e, outra, de mestre João Pequeno⁶.

Passei a freqüentar os treinos todas as terças e quintas pela manhã e sextas e sábados durante a noite. No sábado ocorriam os rituais da roda de capoeira.

No meu primeiro dia em campo, houve um treino exaustivo, o qual, eu, um sedentário estudante de Ciências Sociais, que tinha como “prática física” permanecer horas sentado nos bancos da biblioteca e nas mesas dos botecos de Londrina, não consegui acompanhar. Ao final do treino, houve um exercício musical e, em seguida, alguns jogos de capoeira.

⁶ Mestre Pastinha, o mais famoso dos angoleiros, foi quem sistematizou a capoeira angola na década de 30; já o mestre João Pequeno, o mais velho dos seus discípulos vivos, foi fundador da Academia de Capoeira Angola de João Pequeno de Pastinha Forte Santo Antônio Além do Carmo, Salvador-BA.

Começaram a tocar e fiquei quieto esperando que alguém me oferecesse um instrumento para poder me unir a eles. Isso não aconteceu diretamente, mas o professor disse que ainda havia berimbau na parede e aproveitei para pedir permissão para pegar um. Tocamos juntos e percebi que ainda lembrava de alguns toques.

Nesse mesmo dia, havia uma praticante de capoeira regional treinando também e quando tocou o pandeiro foi reprimida por tocar mal. Eles falaram sobre a existência de uma diferença no toque do pandeiro entre os jogos de angola e regional: *os angoleiros tocam com leveza e cadência, já os regionais tocam com dureza e sem dar importância à cadência*. O professor continuou dizendo: *não quero desprezar ninguém, mas é que a orquestra é muito séria pro angoleiro*. Um dos angoleiros falou sobre o jogo da capoeira angola que aprendeu com mestre João Pequeno e que ele era *de dentro, bem amarrado*, ou seja, ele se dava com os angoleiros bem perto um do outro e por isso era um jogo lento. O professor aproveitou pra comentar sobre uma *roda de rua*⁷ que ocorreu na UEL, no dia anterior. Nessa roda havia acontecido um jogo que foi interpretado por ele como agressivo e para expressar essa idéia o professor usou a frase *parecia jogo de regional, a capoeira angola é dissimulada, quando se leva um golpe não se pode revidar em seguida como na regional, deve se pensar, fingir que não se abalou, esperar o momento certo pra descontar... se não vira jogo de regional, terminou o discurso dizendo que se o angoleiro for um bom observador ele jogará com qualquer regional e se dará bem, vence o jogo, assim dá pra pegar qualquer regional*. Ou seja, há uma diferença entre eles que se instaura no corpo e de como agir durante o jogo. Há a idéia de que a *agressividade / força* dos regionais pode ser superada através da observação, do *pensar / refletir e do controle* dos angoleiros.

O exercício seguinte consistiu em cada um cantar um *corrido*, obedecendo a uma ordem, cada qual cantava depois que o angoleiro da sua esquerda terminasse. Quando chegou minha vez de cantar lembrei-me de um *corrido* que demonstrava a minha intenção ali e resolvi cantá-lo, com a certeza de que os mais velhos

⁷ Denominação dos jogos que ocorrem em lugares abertos e públicos, longe da academia.

entenderiam: *tem dendê, tem dendê, jogo de angola tem dendê... vim aqui só pra aprender... aprender é com você... jogo de angola é pra mim pra você...* Em seguida, um dos alunos mais velhos cantou, sem estar na sua vez (ele estava em último na ordem pra cantar): *tome cuidado moleque traquino que calça de homem não dá em menino*. O professor parou o exercício para explicar porque *calça de homem não dá em menino*, disse que responsabilidade e funções de homem velho não competem a menino novo e, se esse menino que pode pensar ser homem e que *se garante* deve tomar cuidado e esperar o amadurecimento. Não pude deixar de entender que o *moleque* naquela ocasião se referia a mim, pois como eu havia cantado para eles, eles também cantariam para mim. Interpretei como uma advertência, eu devia tomar cuidado no que eu iria fazer, como iria agir, para não dar uma de *moleque*, devia agir como um menino que ainda tinha que amadurecer na capoeira angola. Parecia que eu estava sendo submetido a um ritual de passagem naquele momento.

Após a advertência, começou o treino de jogo. O professor e o aluno mais velho (o que havia feito o jogo considerado agressivo na roda de rua) realizaram o primeiro jogo. Após o término, esse aluno tido como agressivo, o mesmo que havia cantado o corrido da *calça de homem não dá em menino*, me apontou e disse pra que eu jogasse com ele. Lembrei do que um de meus colegas havia me dito dias antes: *na capoeira angola é mais respeitado aquele que apanha quieto e espera a hora certa para revidar do que aquele que revida logo*, pois como diz outro corrido: *quem bate não se lembra, quem apanha nunca esquece*. Estava preocupado em ganhar a confiança e o respeito do grupo para ser aceito como um deles, mas meu corpo estava despreparado e começava a ficar dolorido. Durante o jogo fui atingido por uma *chapa*⁸, o que não aconteceu no jogo realizado anteriormente entre o professor e o aluno mais velho.

⁸ Golpe frontal com a sola do pé.

Dessa maneira, se completava o ritual de passagem e de aceitação na Associação de Capoeira Angola Forte Santo Antônio⁹. Depois de algum tempo de convívio, passei a conversar mais diretamente com os angoleiros. Minha aceitação foi sendo construída mediante o grau de seriedade em que transmitia no que se referia a capoeira angola. Na medida em que passei a ser bem recebido procurava retribuir de alguma forma, com livros, artigos, no fim das contas, houve uma troca de informações muito rica entre nós: filmes, livros, revistas, fotografias de jogos favorecendo a amizade que crescia entre eles e eu.

Sinuca, cerveja e entrevistas informais

Os angoleiros adoram falar sobre capoeira, principalmente depois de um árduo treino, ouvindo um samba e tomando uma cerveja em um boteco. Depois de uns três meses de treino, passei a ser chamado a frequentar o *bar do Japa*, perto da academia, onde todas as sextas-feiras os angoleiros se reúnem para bater um papo. Esse foi o local no qual percebi que meu trabalho de campo poderia ser realizado sem necessariamente utilizar, como instrumento de pesquisa, entrevistas formais.

Meus dados de pesquisa são oriundos da “observação participante” e de entrevistas informais, ambos relatados em diário de campo, e três entrevistas formais. As entrevistas sempre se deram inseridas no trabalho de observação. Depois de estabelecer uma relação de amizade com os angoleiros, passei a frequentar alguns dos locais de lazer de sua preferência, como sambas, *reggaes* e festas realizadas pelo pessoal da academia: luais ou festas de boi. Durante esses eventos, inevitavelmente conversávamos sobre capoeira e eu não precisava nem começar o assunto, pois sempre caíamos no tema da capoeira angola. O que eu fazia, daí em diante, era orientar o assunto em direção às questões que me interessavam, nenhum dos angoleiros com quem conversei fez alguma objeção a

⁹ A Associação de Capoeira Angola Forte Santo Antônio de Londrina foi fundada em 2000, por Marcelo Pignatarti. No início se chamava “Grupo de Capoeira Angola Barro Vermelho”, até que mestre João Pequeno recomendou que o grupo levasse o nome de seu lugar de origem, já que a academia de mestre João Pequeno se localiza no Forte Santo Antônio, em Salvador, Marcelo adotou esse nome para o grupo de Londrina. Algumas vezes os angoleiros se referem à associação como grupo ou como academia.

isso, pois todos eles já tinha conhecimento de minha pesquisa e se disponibilizavam a contribuir.

A capoeira angola: a “excitação-jogo” X “excitação séria”

Elias e Dunning (1992) afirmam que nas sociedades industriais mais avançadas, os indivíduos passam por menos situações críticas sérias que causam excitação do que os indivíduos de sociedades rurais. Porém, nas sociedades industriais há espaços específicos para que esses indivíduos possam expressar excitações em público, ou seja, possam manifestar sentimentos e emoções fortes. Se pensarmos no Brasil da década de 1930-40, período no qual a modernização (política e econômica) se dá de forma intensa com o surgimento do Estado Novo e em detrimento de uma economia voltada à agricultura cafeeira, observamos que o processo civilizador ao qual se refere o autor se dá de forma nítida em muitas esferas da sociedade brasileira, inclusive na capoeira.

No processo civilizador, segundo Elias e Dunning (1992), o controle da expressão da violência e das paixões foi sendo exigido e auto-incorporado pelos próprios indivíduos e nessa nova configuração as demonstrações de grande excitação em público passaram a ser reprimidas. As restrições à manifestação de excitação se desenvolveram paralelamente a uma transformação das estruturas sociais e individuais.

Na sociedade brasileira, do fim do século XIX e início do século XX, tal processo pode ser exemplificado através do depoimento de mestre Pastinha sobre a capoeira:

No começo é que foi bom, capoeira era luta mesmo, era briga mortal. Por isso é que não pode ser esporte (...). Para o capoeirista brigar, tem que dar o golpe com força mortal. Por isso que agora se faz o jogo de capoeira à distância maior que o normal, mais lenta, para não acertar, para não matar ninguém (*O Estado de São Paulo*, 16 de novembro de 1969 apud VASSALO, 2003).

A capoeira, de uma prática de luta e de lazer violenta, adquiriu um caráter esportivo com normas a serem obedecidas que contiveram a violência física excessiva. Na década de trinta do século passado, a capoeira se dividiu em duas vertentes: a angola e a regional, essa com um discurso mais agressivo e bélico, enquanto que aquela se desenvolveu sob um discurso de harmonia e companheirismo, descentrando o caráter violento da luta. Mestre Pastinha (1964, p. 35), em outro momento, diz:

O capoeirista deve ter em mente que a Capoeira não visa, exclusivamente, preparar o indivíduo para o ataque ou a defesa contra uma agressão, mas, desenvolver, ainda, por meio de exercícios físicos e mentais, um verdadeiro estado de equilíbrio psicofísico, fazendo do capoeirista um autêntico desportista, um homem que sabe dominar-se antes de dominar o adversário.

Mestre Pastinha, o grande organizador da capoeira angola, foi mestre de João Pequeno¹⁰, linhagem à qual a academia de angola de Londrina faz parte.

Um dos capoeiras da Associação de Capoeira Angola Forte Santo Antônio de Londrina, em entrevista, me disse que *na capoeira angola, o angoleiro tem que se construir num camarada controlado, ele tem que controlar os seus instintos. Deve dar exemplo aos outros angoleiros não deixando que seus movimentos sejam agressivos demais.*

O autocontrole está presente na capoeira angola como um fator fundamental, conforme transmitido por mestre João Pequeno: *o capoeirista deve ter o corpo preparado para parar o golpe quando vir que seu camarada não se esquivou.* Ele continua: *o capoeirista não precisa bater por que quem tá de parte vê que não bateu porque não quis.* A técnica corporal se faz, portanto, importante na constituição de um angoleiro, pois o corpo deve estar preparado, para conter a violência física.

¹⁰ Importante ressaltar que a capoeira angola é uma resignificação de uma *capoeiragem*, ou *vadiação*, como a prática era conhecida antes do processo de esportivização. Dessa maneira muitos outros mestres que não mestre Pastinha, também se organizaram em grupos e passaram a se autodenominarem de angoleiros. Essas outras linhagens não necessariamente obedecem aos princípios de mestre Pastinha no que se refere à violência, sendo possível encontrar, atualmente, grupos de capoeira angola considerados agressivos.

Para Elias e Dunning (1992), as pessoas têm pulsões inatas, mas que tomam forma de acordo com o contexto cultural e devem ser exteriorizadas para que haja uma vida mental e social saudável. Porém, para os autores, o auto-controle também é uma propensão nos indivíduos e nas sociedades modernas, o esporte seria uma atividade na qual a exteriorização das pulsões e o auto-controle se complementaríamos através da permissão social da violência. No esporte moderno haveria um componente diferencial em relação à vida cotidiana (trabalho, escola, família) e nele, apesar de haver regras de comportamento, haveria uma maior permissão para expressar emoções fortes o que inclui a violência. Segundo Almeida e Gutierrez (2005), houve no esporte moderno, no processo civilizador das sociedades ocidentais, a criação de uma moral que passa pela permissão social de atos considerados violentos.

Essa moral dos esportes é que permite a catarse ao final do processo chamado por Elias e Dunning (1992) de “busca de excitação”, no qual os indivíduos procuram alívio de todas as suas pulsões reprimidas pela sociedade.

Um dos angoleiros por mim entrevistado referiu à capoeira angola e ao *perigo* das rodas de capoeira angola como sendo iguais aos perigos da *roda do mundo*:

A capoeira é como o mundo ela é perigosa assim como o mundo é perigoso. Se você está andando na rua você pode ser atacado a qualquer momento, pode tropeçar, pode ser assaltado... na roda de capoeira também, a qualquer momento você pode ser atacado, pode cair...

Isso significa que, para os angoleiros, a roda de capoeira angola produz excitações e perigos análogos aos da vida real. Podemos entender essa analogia através da diferenciação entre a “excitação séria” e a “excitação jogo” de Elias e Dunning (1992). A “excitação séria” é a que se vive na realidade, correndo perigo real, já a “excitação jogo” é o produto de situações tensas que procuramos voluntariamente. E, ao contrário da excitação séria, ela é sempre agradável.

Aristóteles (Apud ELIAS e DUNNING, 1992) dizia que os fatos de lazer despertam emoções que estão relacionadas com aquelas emoções que as pessoas experimentam noutras esferas: despertam medo, compaixão, ciúme ou ódio por simpatia com outros, mas de uma maneira não seriamente perturbadora e perigosa, como é o caso na vida real, havendo no lazer, segundo Aristóteles, uma “função mimética”.

“Mimético” se refere a imitativo, mas isso não significa que as atividades miméticas do lazer e do esporte tratem de representações de fatos da vida real, mas sim que as emoções desencadeadas por elas estão relacionadas com as que se experimentam em situações da vida real combinadas com uma espécie de prazer. Há como que um padrão nos acontecimentos miméticos: “o percurso gradual para atingir a tensão e a excitação, um clímax prolongado que lentamente se resolve a si próprio” (ELIAS e DUNNING, 1992, p. 129). Para os autores é uma forma de “tensão-resolução”.

Na capoeira angola há uma produção de tensão desde o início do ritual, quando dois capoeiras estão aguardando no *pé do berimbau*, fazendo suas rezas, ouvindo a *ladainha*. A musicalidade contribui para que a tensão dos capoeiras seja gradativamente constituída. Durante uma roda de angola presenciei um jogo entre um capoeira do grupo de Londrina e um capoeira de fora do grupo. Os dois capoeiras tinham constituições corpóreas distintas, um era mais forte em relação ao outro. A *ladainha* que foi cantada na introdução desse jogo foi a seguinte:

Tamanho não é documento/ Isso eu posso lhe provar/ Meu mestre bateu de sola/ Num crioulo de assombrar/ Apear de muito fraco/ Nunca levou prejuízo/ Ele disse pro diabo/ De ajuda não preciso/ Essa peleja se deu/ Lá na ladeira da Lapinha/ Entre o diabo malvado/ E o meu mestre Pastinha.

Durante o jogo de capoeira a tensão se intensifica gradativamente. Desde o início da roda quando se canta uma *ladainha* que traz a idéia de perigo para ambos os angoleiros, até o jogo propriamente dito. Esse se desenvolve a partir de uma

brincadeira livre que se torna uma luta com risco de quedas e golpes. A tensão se resolve quando um golpe *entra* ou uma rasteira é efetuada com maestria. Os capoeiras gritam e dão risada, o cantador canta *corridos* de escárnio ou de incentivo como *pega esse nego derruba no chão esse nego é o diabo esse nego é o cão...*, ou o *facão bateu em baixo, a bananeira caiu...* É o ápice da roda de capoeira.

Há na capoeira angola, como em todos os esportes, segundo Elias e Dunning (1992), um limiar mimético que se ultrapassado, transforma a “excitação jogo” em “excitação séria” com riscos reais para os envolvidos. Porém, se o jogo não produzir excitações suficientes não há catarse e o jogo se torna monótono. Os dados empíricos mostram que os limiares não são sempre os mesmos dentro de uma manifestação esportiva. Na capoeira angola cada grupo possui um limiar de tensão aceitável. Registrei um dos momentos em que o jogo não produziu excitação suficiente para o jogador:

A orquestra se formou com o professor no berimbau gunga. Enquanto o professor cantava o jogo entre um angoleiro do grupo forte santo Antônio e outro angoleiro de um grupo visitante se desenvolvia num misto de beleza, violência e destreza. O professor cantava que o jogo era só *vadiação*, e o angoleiro visitante que estava jogando, entendendo o recado, disse alto e meio bravo: *estou vadiando porra!*. Vendo que o jogo não iria se acalmar o professor chamou os capoeiras com o berimbau, abaixando em direção à roda e tocando repetidamente a mesma nota. Os jogadores obedeceram. O visitante ficou com cara de quem não gostou, sentado o tempo todo sem cantar, sem tocar e sem sorrir. Dias depois, ele me disse que ele não era *moleque* pra que seu jogo fosse interrompido daquele jeito, *isso se faz com quem não sabe o que está fazendo, eu e o camarada lá somos velhos de capoeira..*

Nesse caso as tensões produzidas não foram suficientes para promover a catarse dos angoleiros que jogavam, pois houve um impedimento antes que “excitação agradável” fosse mimetizada.

Para o professor, o limiar mimético já tinha sido atingido e para impedir que “a excitação jogo” se transformasse em “excitação séria” o berimbau gunga entrou

em cena, pois ele é o árbitro da roda e quem o toca detém a autoridade de parar o jogo a qualquer hora.

O estilo do angoleiro - mandinga e modernidade

A maioria dos praticantes de capoeira são homens. O grupo no qual realizei a pesquisa tem apenas duas mulheres de um total de vinte participantes. Por esse motivo prevalece ainda a presença masculina no universo da capoeira embora muitos grupos já contem com a presença de mulheres. Para analisar a construção da masculinidade produzida no contexto da capoeira angola, centrei-me na relação entre os homens angoleiros e os homens da capoeira regional citados com frequência pelos angoleiros como uma referência de oposição, cujos valores de força física e violência, centrais na construção da masculinidade hegemônica própria da cultura ocidental moderna, são negociados como sinais diacríticos entre os dois grupos de capoeiristas. Essa perspectiva desnaturaliza uma identidade masculina fixada na idéia de violência como sendo algo da essência masculina. Os diferentes “estilos de masculinidade” precisam ser analisados como construção histórica e cultural. Nem sempre o uso da força física e do confronto físico violento são valorizados na construção dos estilos de masculinidade, em alguns casos podem ser valorizadas as maneiras como os homens usam da retórica, da persuasão e do compromisso da palavra, conforme o estudo de Cecchetto (2004, p. 39) sobre o *funk*, charme e *jiu-jitsu*.

A noção de “estilo” é utilizada ao invés da noção de “identidade”, pois que as identidades e práticas sociais são modificadas e operadas rapidamente pelos agentes sociais no mundo globalizado (Zaluar, 1986). O corpo é o foco principal dessa construção, segundo Featherstone (1995, p. 119):

O corpo, a roupa, o discurso, o entretenimento de lazer, as preferências de comida e bebida, a casa, o carro, a opção de férias, etc, de uma pessoa são vistos como indicadores da individualidade, do gosto e do senso de estilo do proprietário/consumidor.

Os angoleiros da Associação de Capoeira Angola Forte Santo Antônio de Londrina se distinguem contrastivamente dos regionais justamente através de um “estilo de vida” caracterizado por um *consumo responsável*. Os angoleiros têm um uniforme, chamado por eles de *farda* composta de calça social branca; camiseta branca, com um desenho de um arco-íris¹¹ em cima de uma roda de capoeira, que deve estar por dentro da calça; tênis ou sapato; cinto de couro preto e, em alguns momentos, gorros de lã ou chapéus em suas cabeças. Na vida cotidiana se vestem com sobriedade e sem ostentação, dando preferência a produtos nacionais. Em sua maioria fumam cigarros de palha, gostam de cerveja, comida simples e bem temperada “à brasileira”. Seus gostos musicais oscilam entre sambas e modas de viola, sempre valorizando as músicas tradicionais brasileiras, ou então músicas que tenham vínculo com uma espiritualidade como o reggae. Lêem muitas coisas: de Marx à filosofia indiana. São todos estudantes universitários, os que não são já passaram pela universidade, em sua maioria passaram por cursos da área de humanas; alguns são artistas como: músicos, artistas plásticos e agentes culturais. Todas essas atividades, em menor ou maior grau de aproximação, são vinculadas à cultura afro-brasileira. Não obstante essa proximidade com a cultura afro-brasileira, apenas quatro dos angoleiros são negros. Todos os outros são brancos e um deles é homossexual. Muitos deles mantêm hábitos boêmios, como freqüentar bares à noite para conversar e conhecer pessoas. São todos de idade entre vinte e quarenta anos.

Uma das preocupações do grupo é disseminar a capoeira angola e o bumba-meu-boi pela cidade através de projetos em escolas e associações, muitas vezes auxiliados por leis de incentivo à cultura da prefeitura municipal.

Para analisar um estilo de vida, Featherstone (1995) se apóia na teoria de Bourdieu sobre uma fração da burguesia que “é dotada de uma preocupação

¹¹ O arco-íris em cima de uma roda de capoeira é o desenho escolhido por mestre João Pequeno para fundar a sua Academia de Capoeira Angola João Pequeno de Pastinha, em 1981, logo depois da morte de seu mestre Vicente Ferreira Pastinha.

central com a produção e a disseminação da informação e do imaginário da cultura de consumo – está preocupada em expandir e legitimar suas próprias disposições e estilos de vida específicos” (120). Essa fração é chamada por Bourdieu (apud Featherstone, 1995, p. 128) de “Nova Pequena Burguesia”. A nova pequena burguesia, segundo esse autor se caracteriza por serem disseminadores culturais.

No Brasil, na Associação de Capoeira Angola Forte Santo Antônio de Londrina, pode-se afirmar que existe uma diversidade de religiões neo-espíritas e neo-xamânicas, como Daime, União do Vegetal, Tenda do Suor. Muitos dos angoleiros não comem carne, se identificam ou se identificaram com ideologias anarquistas e outros com o marxismo, assim como com aspectos da filosofia chinesa.

Alguns dos participantes têm filhos e se preocupam com uma criação libertária: um dos angoleiros é daimista e seu filho de três anos, nunca comeu nenhum tipo derivado de carne e bebe o *Ahayuaska* desde sempre; existe um homossexual no grupo, se inseriu na capoeira angola há pouco tempo, treinou anteriormente a capoeira regional, e mostrava comportamentos agressivos durante o jogo de capoeira. Às vezes, na sua ausência, aconteciam alguns comentários jocosos em relação a sua sexualidade, sempre advindos de um mesmo angoleiro, algumas vezes era reprimido por tais comentários. No entanto, não havia nenhum tipo de desrespeito ou tratamento diferenciado na sua presença por parte de nenhum dos angoleiros.

Acredito que a capoeira angola se constituiu numa das características que uniu pessoas que buscavam estilos de vida alternativos, pelo caráter libertário e anarquista que alguns intelectuais atribuíram a ela; pelo caráter político, que uma possível gênese da prática a dotou (luta pela libertação dos negros) e pela importância dada por antropólogos culturalistas do início do século XX à capoeira angola como sendo uma das manifestações “puras” de influências ocidentais.

Violência e mandinga na construção do estilo de masculinidade do angoleiro

Os estudos de Cecchetto (2005) demonstram que a recorrência de práticas violentas entre homens em nossa sociedade não permite associar o tema da violência com o da masculinidade de forma direta e mecânica, assim como associar a violência com a condição de classe e de idade.

A instrumentalização da violência é uma característica da construção de um estilo hegemônico de masculinidade ocidental. Segundo Kimmel (1997), o homem moderno é aquele que “se faz a si mesmo”, que luta para provar sua masculinidade a todo momento se diferenciando de um modelo de homem pacato, não-agressivo que, por tais razões, é visto como o modelo de masculinidade subalterno.

Segundo Connel (1998), a relação entre as masculinidades devem ser analisada mediante quatro conceitos: “hegemonia”, “subordinação”, “cumplicidade” e “marginalização”. A idéia de “hegemonia”, Connel (1998) encontra na teoria de Gramsci e se refere a uma dinâmica cultural através da qual um grupo exige e sustenta uma posição de liderança na vida social.

“A masculinidade hegemônica” pode ser definida, segundo Connel (1998), como uma configuração de prática genérica que garante a posição dominante dos homens brancos, heterossexuais e a subordinação das mulheres e de outros homens negros e homossexuais. A posição hegemônica. Importante ressaltar que para esse autor a masculinidade hegemônica não é fixa e nem sempre a mesma em todas as partes, pois há uma constante disputa pela hegemonia entre as diferentes formas de ser homem.

“A masculinidade subordinada” marca uma posição de exclusão política e cultural, abuso cultural, violência legal, e violência urbana, discriminação econômica e boicotes pessoais. Alguns homens heterossexuais podem ser subordinados nesse contexto e serem expulsos do círculo de legitimidade.

“A masculinidade cúmplice”. Alguns grupos de homens podem não fazer parte do grupo hegemônico, mas não obstante a isso se manter numa postura de cumplicidade ao projeto hegemônico ao incorporar algumas de suas características

com o intuito de se beneficiarem do poder que a posição hegemônica lhes dota em relação a sociedade.

“A masculinidade marginalizada” é sempre relativa a uma autorização da masculinidade hegemônica do grupo dominante. Assim, alguns grupos de negros ou de homossexuais podem não ser marginalizados mediante algum sucesso obtido por eles que se enquadre na esfera da masculinidade hegemônica.

O estilo de masculinidade dos angoleiros não é baseado numa idéia de violência física explícita nem em comportamentos agressivos, mas sim numa mescla entre uma violência controlada e um comportamento teatralizado constituindo uma *violência dissimulada* posta em prática pelo que os angoleiros chamam de *mandinga*. A *mandinga* está relacionada a comportamentos presentes tanto no jogo da capoeira como na vida dos angoleiros, em oposição a uma concepção de *pegar na força*. Uma ladainha do grupo de angoleiros caracteriza bem essa concepção e o caráter contrastivo dos estilos de masculinidade da capoeira regional e da angola:

Deus não deu inteligência ao lobo/ Nem cobra pode voar/ Que vale esse corpo todo/ Mas sem cabeça pra pensar/ Se ser forte fosse vantagem/ Ter grande corpo documento/ Seu Pastinha não existia/ Tava no desconhecimento/ Mas toda roda tem um brabo/ Isso não dá pra negar/ Que pensa que a valentia/ É ter vontade de brigar/ Se valentia fosse coragem/ Invés do corpo usasse a mente/ Tu virarias angoleiro/ E de Pastinha, a semente¹².

Na cantiga o angoleiro usa a mente, enquanto que o “outro”, que é capoeira mas não é angoleiro, é regional - que é *brabo*, tem *esse corpo todo*, e *tem vontade de brigar* - usa apenas o corpo e sua força física.

A *violência dissimulada* passa pela esfera da teatralidade, da racionalidade, e da *mandinga*. A *mandinga* significa também a arte da sedução, do ganhar *na lábia*, *na conversa*. Nesse sentido a *violência dissimulada* passa pela *mandinga*, tanto na

¹² Música “Angoleiro” de Alex Muniz.

sedução de fazer com que o oponente se deixe levar pelo golpe durante o jogo de capoeira, quanto seduzi-lo de que quando apanhou não foi culpa de quem bateu, mas sim, dele próprio que vacilou.

Quando um golpe é desferido com eficiência o capoeira imediatamente ri numa mescla de escárnio e desculpa. Às vezes tenta dar a mão ao oponente, ou acariciá-lo no local onde foi atingido como que estivesse se condoendo do acontecido, tudo como artifício da *mandinga*. Segundo o mestre Curió (apud ABIB, 2005), a *mandinga* é um elemento mítico-religioso da tradição africana existente na capoeira angola mais fortemente do que na capoeira regional, o que corrobora a distinção feita pelos angoleiros entre regional e angola no que se refere à *mandinga*. Um dos entrevistados me disse que *mandinga* para ele é *bater chorando e apanhar sorrindo* e é isso que acontece nas rodas quando há manifestação de violência física.

Caso o angoleiro perca o controle e revide logo em seguida de maneira impensada, ele estará negando/recusando o princípio da *mandinga* e será punido por isso mediante a sua desvalorização social, pois fez uso de uma agressividade impensada. A *mandinga*, no contexto dos angoleiros de Londrina, é a negação da idéia de um homem viril e agressivo que “não pode levar desaforo para a casa”, esse seria um modelo hegemônico de masculinidade. Contudo, sabe-se que a maioria dos regionais de Londrina são negros e considerados pelos angoleiros como “populares” o que os distancia de um modelo hegemônico. Dessa forma a idéia de “cumplicidade” de Connel (1998) se enquadra na representação que os angoleiros fazem dos regionaleiros: que esses representam uma idéia de “masculinidade hegemônica” na qual a violência e a agressividade são valores fundamentais.

O moderno X o tradicional, ou angoleiro X regionaleiros

Como já falamos acima, o estilo do angoleiro se baseia em valores tradicionais, simples, desde a sua academia, uma casinha de madeira, com figuras

antigas penduradas nas paredes, móveis de madeira envelhecidas, jardim com ervas para chá no quintal, até as roupas, comidas, bebidas, cigarros e músicas.

Na esteira do que Cecchetto (2002) constatou em seu trabalho, ou seja, que existem representações simbólicas dos corpos em cada contexto específico que pode se vincular a um estilo de masculinidade: no charme, o “elegante”; no *jiu-jitsu*, o “casca grossa”; e no *funk*, o “disposição”; no caso dos angoleiros de Londrina essa representação é a *do mato*. Essa categoria nativa se refere aos seus comportamentos e gostos simples, não refinados. Essa valorização é justificada através de um discurso *politicamente correto*, que se preocupa com as condições de trabalho envolvidas na produção do que se será consumido. Existe uma idéia de que tudo que é tradicional envolve menos exploração social e o seu consumo, além de representar um consumo consciente, representa um desapego material ou uma negação de valores hegemônicos da moda. Assim, uma roupa valorizada, um corte de cabelo valorizado tudo que seja passível de uma classificação e seja valorizado pelos angoleiros passa a ser *do mato* ou *roots*¹³.

A *mandinga*, por exemplo, é coisa de *nego matuto*, de *nego do mato* não coisa de homem moderno. Com base nessa idéia, e por oposição a ela, se constrói entre os angoleiros a representação do capoeira regional como o moderno, logo, não-mandingueiro. Um regionaleiro nunca vai ser *do mato*, pois ele é moderno. *Do mato* e *roots* são categorias nativas pra expressar uma valoração daquilo que é avesso ao moderno, ao que é novo, àquilo que chegou para descaracterizar uma cultura pura¹⁴.

A questão étnica também está presente. Todas as manifestações da cultura afro-brasileira são valorizadas pelos angoleiros: um cabelo, um livro sobre o

¹³ Raiz, expressão utilizada no contexto do reggae para denominar o que é de raiz tradicional, sem influencias novas.

¹⁴ Essa discussão do tradicional e do moderno, do que é puro e do que é híbrido é questionável. A capoeira angola pode ser considerada tão híbrida e tão influenciada por elementos ocidentais, como intelectuais que construíram um discurso de pureza, quanto a capoeira regional, ver “Capoeiras e intelectuais: a construção coletiva da capoeira ‘autêntica’” de Simone Pondé Vassallo (2003). Contudo o estudo de Frigério, antropólogo que foi angoleiro e aluno de mestre João Pequeno, argumenta a favor de uma maior pureza da capoeira angola, o que é tido pelos angoleiros e até pela maioria dos regionaleiros como sendo um fato.

assunto, o gosto e o interesse por coisas relacionadas à cultura afro-brasileira são valorizados. No entanto, como já vimos são poucos os negros que ocupam esses espaços, mas os que ocupam adquirem um status considerável. Alguns gostam de mulheres negras e dizem estar aí a única maneira de terem filhos negros e de se aproximarem dessa etnia, já outros dizem terem alma negra. A cultura afro-brasileira passa a ser, portanto, um conhecimento perseguido e valorizado no grupo. A cultura afro-brasileira e o tradicional se mesclam para formar um valor entre os angoleiros¹⁵ e quase tudo que se relaciona com a cultura afro-brasileira é considerado *do mato*.

No sentido da construção de uma identidade contrastiva, a maioria dos regionais são reconhecidos pelos angoleiros por seus comportamentos consumista, competitivo e superficial, assim como por uma falta de consciência e sensibilidade que é consequência da sociedade capitalista¹⁶. A capoeira angola, segundo o professor

contribui para que o homem se liberte das repressões burguesas que a maioria das pessoas vivenciam hoje. E isso só acontece por que a capoeira angola é coisa de negro do mato, de gente que vive sem essas coisas todas que se vê hoje em dia, tv e coisa e tal, essas coisas da modernidade sabe?

Considerações finais

A capoeira se transformou com o decorrer do tempo, fazendo com que a violência que se fazia presente em sua prática se tornasse menos tolerada e por consequência, mais controlada. O surgimento dos diferentes estilos de capoeira contribuiu para disseminação da idéia de que a capoeira angola é uma pratica não violenta e a capoeira regional, uma prática violenta. Posso afirmar que a capoeira angola de Londrina mantém a expressão da violência física sob uma constante

¹⁵ Segundo Frigério (1989) em “Capoeira: de arte negra a esporte branco”, a criação da capoeira regional significou a transformação/inação de uma manifestação tradicional artística negra para um esporte branco.

¹⁶ Nesse contexto os angoleiros são tidos como transcendentais e espiritualistas pois não lutam de verdade. (relato de um dos capoeiras regional que mantém vinculo com alguns dos angoleiros).

vigilância (auto-controle), tentando manter um caráter lúdico da capoeira porém, suficiente para despertar excitações análogas a uma situação de luta real, fazendo com que tensões sejam criadas e resolvidas sob o controle de regras e de um estilo valorizados.

O auto-controle é necessário para *mandinga*, característica principal do “estilo de masculinidade do angoleiro”, ligado, por sua vez, a um *ethos* “tradicional”. Esse *ethos* “tradicional” se sustenta a partir da oposição a um *ethos* “moderno” atribuído aos capoeiras regionais, processo pelo qual se constrói o estilo de masculinidade dos angoleiros que depende dessa oposição usando-a como referência constante.

Apesar de oposição entre regionais e angoleiros, na qual os regionais são tidos como modernos, ou seja, como representantes de valores consumistas e da moda próprios da sociedade capitalista, os regionais de Londrina são reconhecidos pelos angoleiros de Londrina como oriundos das “classes populares” que, por falta de informação ou consciência, reproduzem os valores deturpados da cultura hegemônica. Por outro lado, o acesso à cultura e a educação, possibilitados pela vida universitária, levou os angoleiros a adotarem valores “alternativos” próprios de segmentos intelectualizados das camadas médias brasileiras

Além desse gosto por elementos tradicionais, pessoas do grupo já foram e outros ainda permanecem adeptos de religiões neo-espíritas e de ideais consolidados no espaço acadêmico associados ao anarquismo e ao marxismo. A associação de Capoeira Forte Santo Antônio de Londrina é um exemplo do processo pelo qual “estilos de vida” são construídos na sociedade contemporânea através do consumo. Pode-se dizer que se trata de um processo análogo ao estudado por Bourdieu com um grupo que ele chamou “nova pequeno-burguesia” por não pertencerem nem a uma parcela da população que vive mediante um trabalho assalariado, nem mediante fontes de renda advinda por propriedades próprias. Em última instância, os angoleiros estudados se opõem aos regionais

pelo fato de terem acesso a um capital cultural universitário que a maioria dos regionais não possuem.

Os angoleiros de Londrina, em grande parte, vivem de trabalhos artísticos, como música, projetos sócio-culturais e teatro. Retomando a cultura popular enquanto espaço legitimado de conhecimento e instrumento de intervenções sociais e questionam valores tais como a homofobia e o racismo.

Os Angoleiros vêem a questão dos negros e dos homossexuais de maneira diferenciada. Não há nenhum ranço de um modelo de masculinidade hegemônico no que se refere a pessoas negras ou homossexuais. No caso dos negros, pelo contrário, há uma extrema valorização. Já no caso dos homossexuais, há uma aceitação.

A Associação de Capoeira Angola Forte Santo Antônio e os angoleiros fazem parte de um processo no qual a “tradição” e a “modernidade” se mesclam, e a capoeira angola é instrumentalizada, enquanto elemento tradicional, por um processo de organização social moderno, fluido e articulador de vários elementos como as religiões neo-espíritas e as teorias acadêmicas.

Mediante tais constatações, considero que “o estilo de masculinidade do angoleiro” mantém um certo vínculo com uma masculinidade hegemônica, na medida em que seus praticantes utilizam a idéia re-significada de *violência dissimulada* para sustentar um modelo de masculinidade, estabelecendo, de certa maneira, um vínculo entre masculinidade e violência, marcando entretanto, uma distância com relação à postura tradicional de masculinidade e buscando o controle da violência pela técnica e pela idéia de *mandinga*. O vínculo masculinidade e violência encontrado na capoeira angola de Londrina antes de representar uma relação essencialista representa um processo de construção cultural em processo de ruptura com um modelo hegemônico.

A visão hegemônica da masculinidade nas sociedades ocidentais modernas composta por elementos como a agressividade, a heterossexualidade e a raça/etnia

branca, é combatida e renovada historicamente pelo movimento contrahegemônico das masculinidades alternativas.

Acredito que a capoeira angola de Londrina representa um dos focos de uma nova geração que surge no sentido de negar tais valores hegemônicos demonstrando a capacidade de mudanças culturais que podem nos levar a uma sociedade menos agressiva, menos racista e menos homofóbica.

Não tive a pretensão de esgotar as questões levantadas aqui, nem seria possível num trabalho desse porte. Pretendo aprofundar minha análise sobre os estilos de masculinidades, principalmente no que se refere ao papel do risco e da auto-exposição aos riscos na construção desse “estilo mandingueiro de masculinidade do angoleiro”.

Referências:

ABIB, Pedro Rodolpho Jungers. **Capoeira angola: cultura popular e o jogo dos saberes na roda**. Campinas, Sp, UNICAMP/CMU; Salvador: EDUFBA, 2005.

ALMEIDA, Antonio Bettine de e GUTIERREZ, Gustavo Luiz. Norbert Elias visita o bump jump: comentário sobre o processo civilizador e o controle das emoções nos esportes radicais. In: BRANDÃO, Carlos. **Introdução a sociologia da cultura: Max Weber e Norbert Lias**. Avercamp, São Paulo: 2005.

BRITO, Celso de. **Capoeira como conteúdo da educação física escolar**. Londrina, 2003. Trabalho de conclusão do curso de Educação Física da Universidade Estadual de Londrina.

CECCHETTO, Fátima. **Violência e estilos de masculinidade**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2004.

CONNEL, R. W. La organización social de la masculinidad. In: T. Vâldes,; J. Olavarria, (Orgs.). **Masculinidad/es Poder y crisis**. Santiago-Chile: Isis Internacional/Flacso/Ediciones de las Mujeres, n.24, 1997.

DEFRANCE, Jacques. O gosto pela violência. In: **Norbert Elias: a política e a história**.

DUNNING, Eric. Civilização, formação do estado e primeiro desenvolvimento do esporte moderno. In: **Norbert Elias: a política e a história**.

ELIAS, Norbert; E. Dunning, **A busca da excitação: a busca da excitação no lazer**. Lisboa: Difel, 1992.

- ELIAS, Norbert, **O processo civilizador**. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.
- FEATHERSTONE, Mike. **Cultura de consumo e pós-modernismo**. São Paulo: Studio Nobel, 1995.
- FRIGÉRIO, A. **Capoeira: de arte negra a esporte branco**. Revista Brasileira de Ciências Sociais, n. 10, v. 4, : 1989.
- GASTALDO, Édison L. **A forja do homem de ferro: A corporalidade nos esportes de combate**. Corpo e significado: ensaios de antropologia social. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 1995.
- GOLDEMBERG, Mirian. **A arte de pesquisar**, Rio de Janeiro: Record, 2003.
- KIMMEL, Michael S. **A produção simultânea de masculinidades hegemônicas e subalternas**. Horizontes Antropológicos; corpo, doença e saúde, Porto Alegre: Publicação do Programa de Pós-graduação em Antropologia Social - IFCH-UFRGS, n. 9, 1998.
- LIMA, Luiz Augusto Normanha. **Mestre João Pequeno: uma vida de capoeira**. Rio Claro: o autor, 2000.
- MARINHO, I. P. **A Ginástica Brasileira**. Brasília - DF: Gráfica Transbrasil Ltda, 1982.
- OLIVEIRA, R. Cardoso de. **Identidade, etnia e estrutura social**. São Paulo: Livraria pioneira editora, 1976.
- MESTRE PASTINHA. 1964. **Capoeira Angola**. Rio de Janeiro, Ministério da Educação e Cultura.
- PSCITELLI, Adriana. **Re-criando a (categoria) mulher?** Campinas. Revista Pagu: 2002.
- REIS, L. V. de S. **O mundo de pernas para o ar: Capoeira no Brasil**. São Paulo: Publisher Brasil, 2000.
- REZENDE, J. e JAQUES, D. **João Pequeno de Pastinha**. Salvador: WR Discos, 2000.
- VASSALO, Simone Pondé. Capoeiras e intelectuais: a construção coletiva da capoeira "autêntica" In: **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, nº 32, CPDOC/FGV, 2003.
- VELHO, Gilberto. **Pesquisas urbanas: desafios do trabalho antropológico**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- ZALUAR, Alba. **A máquina e a revolta: as organizações populares e o significado da pobreza**. São Paulo: Brasiliense, 1985.