



**UNIVERSIDADE DA INTEGRAÇÃO INTERNACIONAL DA LUSOFONIA
AFRO-BRASILEIRA – UNILAB
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO – PROPPG
INSTITUTO DE HUMANIDADES – IH
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO INTERDISCIPLINAR EM HUMANIDADES
MESTRADO INTERDISCIPLINAR EM HUMANIDADES – MIH**

JOEL ALVES BEZERRA

**“UMA NOITE NA BAHIA?”: UMA PERSPECTIVA HISTÓRICA DAS
AFRICANIDADES E DA CAPOEIRA NO CEARÁ (1853-1955)**

REDENÇÃO – CEARÁ

2021

JOEL ALVES BEZERRA

**“UMA NOITE NA BAHIA?”: UMA PERSPECTIVA HISTÓRICA DAS
AFRICANIDADES E DA CAPOEIRA NO CEARÁ (1853-1955)**

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Humanidades da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-brasileira, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Humanidades.

Área de concentração: Estudos Interdisciplinares em Humanidades.

Linha de Pesquisa: Trabalho, Desenvolvimento e Migrações.

Orientador: Prof. Dr. Arilson dos Santos Gomes.

Coorientador: Prof. Dr. Salvio Fernandes de Melo.

REDENÇÃO – CEARÁ

2021

Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira
Sistema de Bibliotecas da UNILAB
Catalogação de Publicação na Fonte.

Bezerra, Joel Alves.

B469n

"Uma Noite na Bahia?": uma perspectiva histórica das africanidades e da capoeira no Ceará 1853-1955 / Joel Alves Bezerra. - Redenção, 2022.

136f: il.

Dissertação - Curso de Mestrado Interdisciplinar em Humanidades, Programa de Pós-graduação Interdisciplinar em Humanidades, Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira, Redenção, 2022.

Orientador: Prof. Dr. Arilson dos Santos Gomes.

Coorientador: Prof. Dr. Salvio Fernandes de Melo.

1. Performances. 2. Africanidade. 3. Capoeira. 4. Identidade. I. Título

CE/UF/BSP

CDD 796.81|

JOEL ALVES BEZERRA

**“UMA NOITE NA BAHIA?”: UMA PERSPECTIVA HISTÓRICA DAS
AFRICANIDADES E DA CAPOEIRA NO CEARÁ (1853-1955)**

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Humanidades da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-brasileira, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Humanidades.

Orientador: Prof. Dr. Arilson dos Santos Gomes.

Coorientador: Prof. Dr. Salvio Fernandes de Melo.

Aprovado em: 25/10/2021

BANCA EXAMINADORA

Documento assinado digitalmente



ARILSON DOS SANTOS GOMES
Data: 06/04/2022 10:57:30-0300
Verifique em <https://verificador.itl.br>

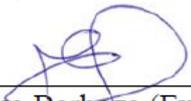
Prof. Dr. Arilson dos Santos Gomes (Orientador)

Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira/UNILAB

Salvio Fernandes de Melo

Prof. Dr. Salvio Fernandes de Melo (Coorientador)

Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira/UNILAB



Prof. Dr. Edson Holanda Lima Barboza (Examinador Interno ao Programa)

Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira/UNILAB



Profa. Dra. Larissa Oliveira e Gabarra (Examinadora Interna ao Programa)

Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira/UNILAB

Patrício C. Araújo

Prof. Dr. Patrício Carneiro Araújo (Examinador Externo ao Programa)

Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira/UNILAB

Aos meus pais, Jesus Alves Bezerra (1927-2018) e Maria do Carmo Nogueira Bezerra (1927-2008), *in memoriam*.

Às irmãs Nazaré, Carminha, Liduina, Lúcia, Terezinha, Conceição e ao meu irmão Francisco, Chico Alves (1954-2004), *in memoriam*.

À minha companheira, Gisele Ribeiro Grangeiro Bezerra, que tanto me apoiou nos momentos mais difíceis dessa construção, e ao fruto do nosso amor, Esther Grangeiro Bezerra, no objetivo de que ela saiba respeitar toda a diversidade do ser humano, suas crenças, cores, formas e personalidades, na busca de um mundo menos desigual.

AGRADECIMENTOS

Inicialmente, gostaria de agradecer às forças ancestrais africanas e afro-brasileiras que nos legaram a capoeira a partir de muita luta. Forças essas que necessitam ser sempre lembradas, a fim de não perdermos as raízes e os fundamentos de nossa história.

Ao meu orientador, professor Arilson do Santos Gomes, por abraçar esse projeto desde o início e por acreditar em mim, mais do que eu mesmo. Sua contribuição foi fundamental para a elaboração deste trabalho. Minha imensa gratidão.

Ao meu coorientador, professor e capoeira Salvio Fernandes de Melo, por suas colocações no momento correto. Ainda vamos jogar muita capoeira em todas as linhas da vida.

Ao meu amigo e camarada Roberto Klinger, por ter incentivado a minha entrada no universo da capoeira. Que belo presente.

Ao camarada Leno Farias e a Cleudo Pinheiro de Andrade Júnior, Babá Cleudo, Pai Olutoji, por oportunizarem saberes ancestrais das religiosidades afro-brasileiras.

Aos muitos amigos da capoeira, por serem responsáveis pela minha formação nesse jogo de africanidades.

Ao querido amigo e pesquisador Frederico José de Abreu (1946-2013), *in memoriam*, pelas inúmeras horas de ensinamento e de troca de saberes que nos fizeram amar ainda mais a capoeira.

Ao amigo Joseny Ferreira da Silva, pela ajuda sempre tempestiva na construção do nosso acervo de capoeira.

À Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB), espaço de sociabilidade de saberes e conhecimentos fundamentais em minha formação acadêmica e humanitária. Sempre serei grato por adentrar suas portas.

Ao colegiado de professoras/es do Mestrado Interdisciplinar em Humanidades (MIH) da UNILAB, especialmente aos que ministram as disciplinas que cursei: Dr. Roberto Kennedy Gomes Franco, Dr. Antonio Vieira da Silva Filho, Dr. Carlos Henrique Lopes Pinheiro, Dr. Ivan Maia de Melo e Dr. Carlos Subuhana.

Às/aos companheiras/os colegas da turma 2019.1 do MIH, pela oportunidade de conhecê-los e pela partilha de saberes e experiências.

Ao Projeto Um Novo Olhar (UNO), vinculado à Escola de Música da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) e à Fundação Nacional de Artes (FUNARTE), pela bolsa de ensino financiada ao longo do ano de 2021. Esse apoio foi fundamental em tempos de grandes dificuldades financeiras e me oportunizou novos campos de saberes com a atividade de legendagem

de vídeos para surdos e ensurdecidos desenvolvida e, sobretudo, o incentivo a lutar por um mundo mais inclusivo. Meu muito obrigado.

À minha amiga professora Dra. Patrícia Araújo Vieira, por oportunizar minha entrada no Projeto Um Novo Olhar (UNO). Minha imensa gratidão.

“Exu matou um pássaro ontem com a pedra que
atirou hoje” (aforismo nagô)

RESUMO

Este trabalho pretende refletir o processo de invisibilidade do negro no Ceará a partir de *performances* de capoeira e do candomblé, africanidades brasileiras, de sujeitos vindos da Bahia em espaços privados de Fortaleza, como a *performance* “Uma Noite na Bahia”, realizada no clube Náutico Atlético Cearense e demais *performances* em outros espaços, como o Theatro José de Alencar e a Sociedade Cearense de Tiro, Caça e Pesca, na capital do Ceará, no ano de 1955. Para tanto, é necessário compreender os discursos produzidos, a negação e a formação de identidades locais, suas teias de relações com o mundo do trabalho e com determinados espaços (jornais, revistas, clubes sociais, teatros etc.). Espaços sociais e culturais que passam a ser percebidos como lócus de atuação política dos sujeitos e que nos colocam questões para o empreendimento deste estudo. Em contraponto ao silenciamento na historiografia atual cearense, abordaremos os indícios documentais que apontam a presença e as articulações da capoeira e de seus atores sociais no Ceará oitocentista. Na possibilidade de responder às inquietações provocadas na pesquisa, iremos recorrer ao campo interdisciplinar na perspectiva de Frigotto (2011), em que a produção do conhecimento se dá a partir do caráter dialético da realidade social, sobretudo num processo de concorrência solidária nas relações entre duas ou mais disciplinas. Tomaremos como fundamentação teórica os estudos históricos e antropológicos de Cunha Júnior (2005), Lopes (2004), Sodré (2014), Bastide (1989), Araújo (2015) e Almeida (2019), apoiados em uma abordagem metodológica documental de natureza qualitativa de fontes bibliográficas e jornalísticas (periódicos e uma revista). Lançamos mão da análise de discurso mobilizada por Eni Orlandi (2020) e da análise das *performances* culturais de Milton Singer (1959), apresentadas por Robson Corrêa de Camargo (2013). Os resultados obtidos demonstraram que a ampla cobertura pela imprensa local das *performances* de capoeira e do candomblé não foram articuladas com as africanidades cearenses, ratificando o processo de invisibilidade e de negação a que foi submetida a população afro-cearense.

Palavras-chave: *Performances*. Africanidades. Capoeiras. Fortaleza. Identidades.

ABSTRACT

This study intends to reflect on the invisibility process of Black people in Ceará from capoeira and candomblé presentations, Brazilian africanities, by the ones coming from Bahia in Fortaleza's private locations, such as the exhibition "A Night in Bahia", performed at Náutico Atlético Cearense club and further exhibitions at other sites, for instance José de Alencar Theater and the Cearense Society for Shooting, Hunting and Fishing, in Ceará's capital, within the year of 1955. For that purpose, it is necessary to comprehend the speeches that were produced, the denial and the shaping of local identities, its connections with the world of working and with determined sites (newspapers, magazines, social clubs, theater etc.). Social and cultural sites which begin to be perceived as locus of political action for the subjects and which brings us inquiries to the development of this research. In counterpoint to the silencing in the current historiography of Ceará, we will address the documentary evidence that points to the presence and articulations of capoeira and its social actors in 19th-century Ceará. Due to the possibility of resolving the concerns originated by this research, we will turn to the interdisciplinary sphere according to Frigotto's perspective (2011), where the knowledge production occurs from the dialectical nature of social reality, especially in a process of supportive competition on the relation between two or more disciplines. We will take as theoretical framework the historical and anthropological research of Cunha Júnior (2005), Lopes (2004), Sodré (2014), Bastide (1989), Araújo (2015) and Almeida (2019), supported by a methodological documental approach of a qualitative nature of bibliographic and journalistic sources (periodics and a magazine). We made use of the analysis of the speech promoted by Eni Orlandi (2020) and the analysis of the cultural performances by Milton Singer (1959), presented by Robson Corrêa de Camargo (2013). The results obtained show that the wide coverage by the local news of the capoeira and candomblé exhibitions were not articulated along with the africanities of Ceará people, reassuring the process of invisibility and denial to which afro descendant people from Ceará were exposed.

Keywords: Presentations. Africanities. Capoeiras. Fortaleza. Identities.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ACSCC	Associação dos Cronistas Sociais e Carnavalescos do Ceará
BECE	Biblioteca Estadual do Ceará
CDFB	Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro
CNF	Comissão Nacional do Folclore
CNFCP	Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular
IC	Instituto do Ceará
IHGB	Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro
IPHAN	Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
MIH	Mestrado Interdisciplinar em Humanidades
SCTCP	Sociedade Cearense de Tiro, Caça e Pesca
UECUM	União Espírita Cearense de Umbanda
UECE	Universidade Estadual do Ceará
UNILAB	Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira

LISTA DE FIGURAS

- Figura 1 – Cartão-postal representando um conjunto de “creoulas” candomblecistas em Salvador, Bahia 49
- Figura 2 – Detalhes da matéria “A nossa polícia”, na página 4 do periódico *Revista Illustrada*, Rio de Janeiro, ano 10, n. 422, 30 de novembro de 1885 56
- Figura 3 – Sumário do jornal *A Quinzena*, Fortaleza, Anno I, nº 13, 18 de julho de 1887..... 67
- Figura 4 – Jornal *O Araripe*, Crato, Anno VII, nº 300, 20 de fevereiro de 1864, página 4 78
- Figura 5 – Tabela que consta do artigo “A Capoeiragem baiana na Corte Imperial (1863-1890)” 86
- Figura 6 – Jornal *Gazeta de Notícias*, Fortaleza, ano XXVIII, n. 8720, 5 fev. 1955, p. 8.... 103
- Figura 7 – Capa da revista *O Cruzeiro*, Rio de Janeiro, 14 de maio de 1955..... 106
- Figura 8 – Mãe Raimunda, jornal *Correio do Ceará*, Fortaleza, n. 13.364, 4 fev. 1955, p. 8..... 107
- Figura 9 – Mestre Bimba, jornal *Correio do Ceará*, Fortaleza, n. 13.364, 4 fev. 1955, p. 8..... 107
- Figura 10 – Jornal *Correio do Ceará*, Fortaleza, n. 13.365, 5 fev. 1955, p. 8 111
- Figura 11 – Jornal *O Povo*, Fortaleza, Anno XXVIII, n. 8.334, sábado, 5 fev. 1955, p. 1 113

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	13
2	A INVISIBILIDADE NEGRA NO CEARÁ: PRÁTICAS CULTURAIS E SEUS SENTIDOS DE EXISTÊNCIAS	20
2.1	Irmandades – espaços de religiões.....	23
2.2	Maracatus e seus batuques.....	32
2.3	Religiões de matrizes africanas – práticas de corpo e espírito	37
2.4	Candomblé e capoeira: relações de força e poder na formação social negro-brasileira.....	47
3	CAPOEIRA: JOGO DE AFRICANIDADES	54
3.1	Panorama histórico da capoeira no Brasil	54
3.2	A capoeira no Ceará e os capoeiras cearenses do século XIX: trânsito (inter)provincial de norte a sul e de leste a oeste	65
3.3	Capoeiras cearenses em movimento: entre sociabilidades, detenções e condenações	80
4	DISCURSOS E REPRESENTAÇÕES DA CAPOEIRA E DO CANDOMBLÉ NA IMPRENSA FORTALEZENSE EM 1955	90
4.1	A interdisciplinaridade da Análise do Discurso e das <i>Performances</i> Culturais....	92
4.2	Análise das sequências discursivas das <i>performances</i> de capoeira e do candomblé na Fortaleza de 1955	96
4.3	Análise dos registros imagéticos das <i>performances</i> de capoeira e do candomblé na Fortaleza de 1955.....	107
5	CONCLUSÕES.....	115
	REFERÊNCIAS.....	119
	APÊNDICE A – Fontes documentais consultadas.....	129
	ANEXO A – O Povo, Ano XXVIII, n. 8.324, Fortaleza, quarta-feira, 26 de janeiro de 1955, p. 1.....	131
	ANEXO B – O Povo, Ano XXVIII, nº 8.324, Fortaleza, quarta-feira, 26 de janeiro de 1955, p. 8.....	132
	ANEXO C – Correio do Ceará, nº 13.361, terça-feira, 26 de janeiro de 1955, p. 4.	133
	ANEXO D – O Povo, Ano XXVIII, nº 8.333, Fortaleza, sexta-feira, 4 de fevereiro de 1955, p. 8.....	134

ANEXO E – Unitário, Ano LI, nº 11.967, Fortaleza, terça-feira, 8 de fevereiro de 1955, p. 8	135
ANEXO F – Revista O Cruzeiro, 14 de maio de 1955 (capa e detalhe da capa).	136

1 INTRODUÇÃO

Este trabalho pretende refletir sobre o processo de invisibilidade do negro no Ceará a partir de *performances* de capoeira e do candomblé, africanidades brasileiras, de sujeitos vindos da Bahia em espaços privados de Fortaleza, como a *performance* “Uma Noite na Bahia”, realizada no clube Náutico Atlético Cearense e em outros espaços, como o Teatro José de Alencar e a Sociedade Cearense de Tiro, Caça e Pesca, na capital do Ceará no ano de 1955. Esses eventos, apesar de terem proporcionado a visibilidade de duas importantes manifestações afro-brasileiras, por meio de uma ampla cobertura da imprensa fortalezense, fortaleceram com seus discursos produzidos nas matérias jornalísticas o processo de invisibilidade local da população negra cearense e, conseqüentemente, de suas práticas culturais, partindo do princípio de que essas africanidades eram elementos estranhos à sociedade local.

O interesse pela pesquisa histórica sobre as manifestações culturais e sociais de matriz africana, ressignificadas na diáspora atlântica no Ceará, deu-se quando do início de minha vivência no campo fértil do universo da capoeira no ano de 1992. A partir da prática da capoeira, foi se construindo uma necessidade de conhecer suas origens, tanto no Ceará quanto no país. Em busca de maiores informações possíveis e disponíveis que pudessem agregar conhecimentos e saberes sobre a capoeira, acabei me deparando com um evento realizado no ano de 1993, no qual foram mencionadas as *performances* em Fortaleza do ano de 1955 de capoeiras e candomblecistas vindos da Bahia¹.

Um fato relevante que me chamou a atenção na época é que a vinda de capoeiras e de candomblecistas teria sido articulada por cearenses, em sua maioria, médicos formados na Faculdade de Medicina da Bahia² e antigos alunos de capoeira de Mestre Bimba, Manoel dos Reis Machado (1899-1974), que foi o responsável pelas *performances* da capoeira no ano de

¹ Realizou-se em Fortaleza – Ceará, no período de 10 a 12 de setembro de 1993, o I Simpósio Universitário Cearense de Capoeira, de iniciativa da Pró-Reitoria de Assuntos Estudantis e da Associação Terreiro do Bonfim de Capoeira, sob a coordenação na época do Contramestre Samuray, Francisco Carlos Cavalcante Cidrão. O Simpósio promoveu a vinda de mestres de capoeira da Bahia, possibilitando debates e reflexões sobre a história da capoeira baiana, dentre elas o percurso da Luta Regional Baiana, ou Capoeira Regional, de Mestre Bimba, Manoel dos Reis Machado. Houve a participação de alunos cearenses, na década de 1930, que juntamente com o Mestre ajudaram na criação, consolidação e propagação da capoeira. Maiores informações em: <https://baobaangoleiro.wordpress.com/2019/02/04/em-tempos-de-muita-chuva-a-arvore-cai-ou-revigorou-1-2/>. Acesso em: 15 dez. 2020.

² A Faculdade de Medicina da Bahia, durante a primeira metade do século XX, foi a principal referência no Nordeste para aqueles que pretendiam ingressar nas áreas da saúde. Dentre os cearenses médicos formados em Salvador e alunos de Mestre Bimba, podemos destacar os seguintes sujeitos: Saraiva Xavier, Galba Araújo, Napoleão Araújo, José Sisnando de Lima e Ruy Gouveia.

1955. Esses cearenses viajaram para Salvador em busca de estudos acadêmicos e acabaram por ter contato com Mestre Bimba.

De posse das informações, comecei a pesquisar nos periódicos do acervo da Biblioteca Pública do Estado do Ceará Governador Menezes Pimentel. Posteriormente, o meu ingresso no curso de Licenciatura em História da Universidade Estadual do Ceará (UECE), ainda em andamento, direcionou o material que havia sido pesquisado, sobre as *performances* das africanidades da capoeira e do candomblé na Fortaleza de 1955, para apresentações de resumos e pôsteres em eventos acadêmicos.

Outro ponto que se deve destacar é que no cenário da capoeira cearense, o qual vivencio desde o ano de 1992, ainda são poucos os brincantes dessa arte que têm algum conhecimento sobre antigas capoeiras cearenses na primeira metade do século XX, bem como sobre as *performances* realizadas no ano de 1955 em Fortaleza. Esse desconhecimento se reflete no campo acadêmico, onde os poucos trabalhos sobre a capoeira, realizados nos programas de graduação, mestrado e doutorado, quase ou nenhuma linha trazem sobre essas informações.³

Acreditamos que esta pesquisa encontra relevância pela possibilidade de promover reflexões sobre a sociabilidade da capoeira e do candomblé inseridas nos estudos das africanidades, bem como sobre a pertença dessas manifestações no Ceará. Parte-se da análise de que as *performances* de 1955 representem um dos pontos que compõem a imensa roda do jogo da capoeira no Ceará e do candomblé. Ao analisarmos nosso objeto, somos levados a retroagir no tempo em busca de elementos que acabaram promovendo a sua realização, bem como as possíveis repercussões posteriores.

A partir da leitura do projeto inicial realizado pelo orientador deste, professor Dr. Arilson dos Santos Gomes, juntamente com as disciplinas ministradas pelos professores do Mestrado Interdisciplinar em Humanidades (MIH), bem como a nossa vivência no ambiente plural de uma universidade como a UNILAB, que nos traz experiências riquíssimas a partir do convívio com sujeitos os mais singulares possíveis, foi surgindo uma nova questão para a abordagem do nosso objeto de trabalho: por que a capoeira e o candomblé se apresentam como elementos exóticos, estranhos à sociedade cearense na década de 1950 a partir dos textos da imprensa local?

Uma vez que se evidenciou a pergunta problema, delineamos as seguintes questões investigativas no intuito de nortear nossa pesquisa: Qual o papel das africanidades como elemento de construção de pertencimento de uma identidade negra no Ceará? Como as

³ Ver os trabalhos de Samara Amaral Câmara (2010), Carlos Vinícius Frota de Albuquerque (2010) e Sammia Castro Silva (2013).

performances da capoeira e do candomblé foram representadas na imprensa fortalezense? Qual a recepção do público local? Quais os desdobramentos que essas *performances* suscitaram na sociedade cearense?

Na possibilidade de responder às inquietações provocadas na pesquisa, iremos recorrer ao campo interdisciplinar na perspectiva de Frigotto (2011), em que a produção do conhecimento se dá a partir do caráter dialético da realidade social, no reconhecimento das diferenças e das especificidades, mas sobretudo num processo de concorrência solidária, nas relações entre duas ou mais disciplinas. Nesse sentido, “A historicidade dos fatos sociais consiste fundamentalmente na explicitação da multiplicidade de determinações fundamentais e secundárias que os produz” (FRIGOTTO, 2011, p. 37).

Para tanto, iremos utilizar os estudos da análise de discurso a partir dos trabalhos da professora Eni Orlandi (2020), introdutora dos estudos sobre a Análise do Discurso desde o final da década de 1970 e que tem por base metodológica a análise das linguagens produzidas na tentativa de perceber “a permanência e a continuidade quanto o deslocamento e a transformação do homem e da realidade em que ele vive” (ORLANDI, 2020 p. 13).

Ainda na perspectiva interdisciplinar, recorreremos à metodologia socioantropológica das *performances* culturais de Milton Borah Singer (1912-1994), antropólogo, filósofo e psicólogo polonês naturalizado norte-americano, e de Robert Redfield (1897-1958), sociólogo e etnolinguista. Para esses autores, as *performances* culturais encontram-se no campo das experiências concretas e contraditórias da cultura, que dialogando com outras culturas expressam-se de forma afirmativa ou negativa. Sendo assim, as *performances* culturais “[...] são a busca da determinação do que foi, do que é e do que se pode tornar, não apenas um levantamento particular do ‘essencial’ de determinada cultura, mas como uma forma em processo de diálogo” (CAMARGO, 2013, p. 20).

Como fundamentação teórica, utilizaremos os recursos científicos da Antropologia, que será fundamental na busca das experiências dos sujeitos envolvidos nas *performances* da capoeira e do candomblé, assim como a nossa atuação enquanto capoeira, trazendo para o trabalho as subjetividades, presentes nas teias de significados. Conforme Geertz (1978) defende quando da sua interpretação das culturas, “[...] assumo a cultura como sendo essas teias e a sua análise; portanto, não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, à procura do significado” (GEERTZ, 1978, p. 15).

No campo histórico, as apresentações e transformações das africanidades no território cearense serão percebidas a partir da revisão bibliográfica de produções que tratam das africanidades e do seu papel na construção de uma identidade negra no Ceará, assim como

de estudos realizados sobre a história da capoeira no Brasil (SOARES, 2004) e de seus registros em território cearense (BELTRÃO, 2020).

Os estudos sobre a população negra no Ceará, frequentemente, são observados sob o prisma de pesquisas que tratam da abolição, que são: o pioneirismo da Vila do Acarape, atual Redenção, que em 1º de janeiro de 1883 foi a “primeira a libertar ‘em massa’ essas populações – simultaneamente, em torno de 116 cartas de alforria” (GOMES, 2021, p. 198); e o da província do Ceará, que em 25 de março de 1884 decretou a abolição da escravidão em seu território. Sendo assim, essas produções possuem um olhar direcionado para a construção do imaginário desses indivíduos subalternizados durante boa parte do século XX que resultaram em seres que transitam de um mundo real, na efetiva existência desses sujeitos enquanto mão de obra produtora de riquezas no mundo do trabalho escravizado, para posteriormente uma dimensão invisível ou inexpressiva.

No que diz respeito ao Ceará, as africanidades brasileiras sofreram, durante muitas décadas, por parte da historiografia cearense, um discurso excludente, limitando-se aqui e ali a poucas páginas sobre a presença da população negra, e menos ainda de seu arcabouço cultural. Esse processo de invisibilidade pode bem ser percebido após a abolição dos escravizados na “Terra da Luz”,⁴ onde as instituições voltadas para explicar o cearense, durante décadas, forjaram a ideia de abrandamento do processo escravista e da diminuta presença da população negra, para justificar a invisibilidade desses sujeitos no território cearense. Construções estas que, associadas ao discurso do pioneirismo na abolição, convergem para um posterior apagamento do negro, como se este fosse um pequeno ponto final de uma linha escrita.⁵

A fim de lançar ao Ceará aspectos da negritude (BERND, 1984; MUNANGA, 2009), identificados nas resistências das populações negras forjadas em duras correntes, tanto

⁴ O termo “Terra da Luz” está associado ao título dado ao Ceará pelo jornalista e abolicionista José do Patrocínio por ter sido essa província a primeira a abolir por completo a escravatura em todo o seu território. Comumente essa alcunha está associada a um artigo realizado por Patrocínio no jornal carioca *Gazeta da Tarde*, em abril de 1884. Entretanto, em nossas pesquisas realizadas na seção de periódicos virtuais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, verificamos que no mesmo jornal *Gazeta da Tarde*, em 06 de março de 1883, já existia matéria em que a província cearense é denominada “Terra da Luz”, relacionando à abolição, que acreditamos também ser da autoria de José do Patrocínio. Observamos que no mesmo ano de 1883 existem outras matérias jornalísticas trazendo essa mesma relação, como as dos seguintes periódicos: *O Apóstolo* (RJ), n. 43, de 18 de abril de 1883; *Jornal do Recife* (PE), n. 127, de 5 de junho de 1883; e *A Terra da Redenção* (RJ), n. 1, de 1º de maio de 1883. A partir do título “Terra da Luz”, foi construído todo um mito por meio de um discurso que atribui à elite local cearense um caráter humanista e civilizatório na realização da abolição. Dentro desse processo o negro cearense não tem lugar de destaque, aparecendo apenas a referência ao jangadeiro e posterior dono de embarcações Francisco José do Nascimento, o Chico da Matilde, que ficou na história mais conhecido por Dragão do Mar. As populações negras, coletivamente, passam a ser invisibilizadas pelas elites intelectuais do Ceará.

⁵ De acordo com Edson Holanda Lima Barboza (2018), ao abordar os “limites e contradições da abolição e pós-abolição no Ceará (1883-1888)”, o processo da abolição dos negros e negras no Ceará é algo bastante complexo e que ultrapassa os discursos produzidos pelos órgãos que detinham a produção historiográfica local.

físicas quanto produzidas pelos intelectuais cearenses de outrora, utilizaremos as contribuições teóricas das africanidades às possibilidades de avanços nos estudos, tanto no campo historiográfico quanto das sociabilidades, mediante identificações de estudos que evidenciam as práticas culturais de existência e de resistência do negro no Ceará.

Henrique Antunes Cunha Júnior (2001), um dos estudiosos das africanidades brasileiras e, em especial, daquelas presentes em solo cearense, traz algumas observações sobre as ressignificações das culturas negras diaspóricas ao apontar que “É essencial ao conceito de africanidade brasileira a ideia de reelaboração [...] são reprocessamentos pensados, produzidos no coletivo e nas individualidades, que deram novo teor às culturas de origem” (CUNHA JÚNIOR, 2001, p. 12).

Essas reelaborações trazem junto consigo um redirecionamento sobre as perspectivas de se trabalhar o tema ligado à escravidão negra, como bem nos apresenta João José Reis e Eduardo Silva (1989), quando abordam as pequenas e grandes conquistas dos escravizados, superando o papel meramente de objeto apreendido pela antiga historiografia, que não via esses indivíduos como sujeitos de sua própria história. Para os autores, o antigo discurso teria de ser superado, pois para além do conflito e da submissão havia uma posição intermediária, a da negociação:

A imensa massa populacional que se transferiu do continente africano para a colônia portuguesa não poder ser analisada apenas como ‘força de trabalho’ e, por isso, muitos historiadores, hoje, procuram discernir os caminhos, nem simples nem óbvios, através dos quais os escravos [sic] fizeram história. [...] A longa experiência colonial, no tocante às formas básicas de relacionamento, tem sido sintetizada através de uma dicotomia que permanece extremamente forte em nossa mente coletiva. De um lado, Zumbi dos Palmares, a ira sagrada, o treme-terra; de outro, Pai João, a submissão conformada (REIS; SILVA, 1989, p. 13).

Portanto, as irmandades, os maracatus, as religiões de matrizes africanas e a capoeira, neste trabalho, serão desenvolvidas por intermédio de suas negociações e resistência a uma sociedade hegemonicamente pautada no discurso da negação da população negra afrodescendente. Os demais conceitos utilizados para dinamizar esta pesquisa serão os seguintes: afrodescendência (CUNHA JÚNIOR, 2005), por meio do reconhecimento de uma etnia de base comum africana, onde as demais etnias são elementos constitutivos da formação deste todo, perspectiva que gera um pertencimento dos diversos grupos e etnias decorrentes da subalternização gerada pelo escravismo; o conceito de Corporeidade (SODRÉ, 2014), onde mesmo o corpo utilizado enquanto elemento formativo do capital humano no processo de globalização é possuidor de movimentos de resistências por sua aproximação com a

“comunidade e o sagrado” (SODRÉ, 2014, p. 11); buscaremos perceber os valores civilizatórios (BASTIDE, 1989), que podem ser identificados na oralidade dos mitos e dos elementos constitutivos culturais trazidos pelo povo negro na diáspora atlântica; recorreremos ao conceito de intolerância religiosa na perspectiva de Araújo (2015), onde, para além de um fenômeno de estreita relação com o racismo, a intolerância às religiões afro-brasileiras são frutos diretos do racismo estrutural; e utilizaremos os estudos de Almeida (2019) sobre a estruturação do racismo e suas vertentes, na tentativa de romper as estruturas seculares que ainda imperam em nosso consciente e inconsciente.

Nossa investigação científica se dará por uma metodologia exploratória e bibliográfica, buscando nas fontes secundárias (bibliografias) as africanidades e o entendimento de como se dava a relação entre a ação dessas manifestações, de seus sujeitos e de uma cultura social que permearia seus atos. Recorreremos ao uso das fontes primárias (jornais cearenses e uma revista de âmbito nacional), do ano de 1955, entre os quais cito: o *Correio do Ceará* (19 e 27 de janeiro, 1, 4, 5 e 7 de fevereiro), o *Unitário* (21, 27, 28 e 29 de janeiro, 1, 2, 3 e 8 de fevereiro), o *Gazeta de Notícias* (21 e 27 de janeiro, 3, 5 e 6 de fevereiro), *O Estado* (21 de janeiro e 4 e 6 de fevereiro), *O Povo* (26 de janeiro e 2, 4, 5, e 7 de fevereiro) e a revista *O Cruzeiro*, de 14 de maio de 1955.

Destacamos a importância dos periódicos na possibilidade de revelarem aspectos das africanidades invisibilizadas e também das visibilizadas, como aquelas vinculadas ao processo escravista, nos anúncios de venda e compra de escravizados e os de recompensa para a captura de escravizados foragidos, bem como de diferentes notícias que traziam elementos possíveis de análise das negociações estabelecidas, como pedaços de significados.

Orientado na questão do estudo acima, evidenciamos como objetivo geral compreender a invisibilidade das africanidades cearenses nos discursos produzidos e consequentemente as resistências dos sujeitos das culturas de matriz africana local, a partir da *performance* da capoeira e do candomblé em Fortaleza no ano de 1955.

Para desenvolver o presente estudo, nosso trabalho foi dividido em três capítulos, além desta introdução e das conclusões, ao final. No primeiro capítulo após a introdução, serão discutidas as africanidades no Ceará, a partir de uma revisão bibliográfica de trabalhos relacionados às irmandades, aos maracatus e às religiões de matrizes africanas, detendo-nos sobre os conceitos e significados dessas experiências na constituição de uma identidade afro-cearense.

No capítulo seguinte, iremos trazer elementos para a abordagem das duas africanidades presentes nas *performances* do ano de 1955 em Fortaleza: o candomblé e a

capoeira. Não vamos nos aprofundar no candomblé, mas traremos elementos históricos para uma melhor compreensão da constituição dessa prática, de sua representatividade na cosmogonia afro-brasileira e de seu papel na formação política para além do saber mítico, como bem nos fala Sodré (1988).

Debruçamo-nos mais fortemente na capoeira, principal elo de ligação na vinda de artistas baianos e baianas para a capital cearense, em 1955, bem como de resquícios de sua presença no território cearense e de capoeiras cearenses, desde o século XIX até o ano de 1944⁶, tendo por base pesquisas por nós realizadas em periódicos cearenses, bem como de trabalhos locais e produções literárias que evidenciam passagens históricas dessa africanidade.

Por último, no capítulo seguinte, utilizaremos duas abordagens metodológicas presentes em discursos e imagens dos periódicos cearenses (jornais) e nacional (revista) que cobriram os eventos da vinda dos capoeiras e das candomblecistas no ano de 1955 em Fortaleza. Utilizaremos a análise de discurso com base em Eni Orlandi (2020), pioneira dos estudos sobre a Análise do Discurso no Brasil, e na teoria da análise das *performances* culturais de Milton Singer (1959), a fim de percebermos os fluxos de apropriação e os desdobramentos dessas africanidades na Fortaleza de 1955.

⁶ Tomamos para este recorte o ano de 1944 por se tratar do ano de formatura na Faculdade de Medicina da Bahia (UFBA) de Ruy de Gouveia Soares Pereira, aluno cearense de Mestre Bimba que mais tempo conviveu com o mestre durante os períodos da criação e consolidação da Luta Regional Baiana.

2 A INVISIBILIDADE NEGRA NO CEARÁ: PRÁTICAS CULTURAIS E SEUS SENTIDOS DE EXISTÊNCIAS

As africanidades brasileiras se referem às raízes da cultura brasileira que têm origem africana. Dizendo de outra forma, estamos, de um lado, referindo-nos aos modos de ser, de viver e de se organizar historicamente relacionados às populações afrodescendentes e, de outro lado, às marcas da cultura africana que, independentemente da origem étnica de cada brasileiro, fazem parte do seu dia a dia (SILVA, 2005, p. 155) e que por meio da afirmação histórica e cultural configuram a negritude (MUNANGA, 2009).

No ano de 2006, Antônio Vilamarque Carnaúba de Sousa, em sua dissertação de mestrado intitulada *Da “Negregada Negada” a Negritude Fragmentada: O Movimento Negro e os discursos identitários sobre o negro no Ceará (1982-1995)*, apresenta-nos um quadro bem definido de como foi essa construção historiográfica do discurso do negro. No capítulo II de sua dissertação, Sousa (2006) faz um levantamento pormenorizado da instituição que teve papel fundamental naquilo que o autor chamou de “produção hegemônica do discurso sobre o negro” (SOUSA, 2006, p. 60). Nesse sentido, o autor apresenta logo no primeiro parágrafo do capítulo mencionado a seguinte afirmativa:

Durante a maior parte do século XX, a História do Ceará esteve vinculada, quase que exclusivamente, aos estudos realizados pelo Instituto Histórico do Ceará e seus membros. Fundada em 4 de março de 1887, essa instituição científica pretendia fazer conhecida a história para a propagação das letras e ciências da província a partir dos estudos locais, e, mesmo não ignorando as publicações de estudos anteriores, pretendia ser capaz de re-ordenar, classificar e re-nomear as particularidades da história cearense diante da nação (SOUSA, 2006, p. 60).

O Instituto Histórico, Geográfico e Antropológico do Ceará (1887), comumente conhecido por Instituto do Ceará, recebe do autor uma rica análise de sua criação e do papel de detentora oficial na construção das origens históricas cearenses, bem como “da origem mítica do Ceará” (SOUSA, 2006, p. 64). Nascido nos moldes do seu congênera nacional, o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro – IHGB (1838), e de outros estados, como o Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico Pernambucano (1862) e o Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas (1869), essa associação de letrados era a principal instituição que agregava os estudos sobre História, Geografia e Antropologia, e suas construções eram difundidas por meio de artigos confeccionados pelos sócios e publicados na Revista do Instituto.

Na análise de Sousa (2006), conceitos e temas ganharam destaque nas revistas do Instituto. Um deles era o da Abolição da Escravidão, e outro seria a participação dos cearenses

na Confederação do Equador (1824),⁷ movimento de caráter republicano. Deve-se a escolha do tema da abolição a uma tentativa, diríamos realizada com sucesso, de uma reafirmação do papel de destaque do Ceará como uma província moderna e partícipe no “processo político de evolução social” (SOUSA, 2006, p. 66), representado em seus sócios.

De fato, o discurso inaugural de que as condições socioeconômicas limitadas do Ceará suportariam por completo a afirmativa de que as populações negras não foram presentes na formação do povo cearense parte dos trabalhos do Instituto do Ceará. Esse lugar de origem remete à obra *Estudos de História do Ceará* (1886) de Joaquim Catunda (1834-1907), que foi publicada antes da fundação do Instituto, mas é por meio dos trabalhos presentes em suas revistas que esse imaginário é revisitado e reconfirmado, solidificando o apagamento ou o silenciamento da presença negra a partir do processo abolicionista. Essa construção atravessa a maior parte do século XX, tendo como principal representante o historiador Raimundo Girão (1900-1988), membro do Instituto do Ceará e “principal pesquisador e interlocutor social sobre a memória e história do negro no Ceará” (SOUSA, 2006, p. 71).

Somente a partir da década de 1980 é que novas pesquisas acadêmicas, como os trabalhos de Ismael de Andrade Pordeus Júnior (1992) e Alecsandro José Prudêncio Ratts (1997), demonstraram múltiplas possibilidades de visibilização da cultura afro-cearense. O antigo discurso passou a ser contestado pelos movimentos sociais e, em específico, pelo movimento negro, e cada vez mais os pesquisadores, na maior parte representantes da população negra, direcionaram seus olhares na tentativa de tornar visível o que por tanto tempo as elites intelectuais brancas cearenses fizeram questão de negar, direta ou indiretamente.

Apesar dos avanços quanto às novas formas de enxergar a presença negra de maneira assertiva, cultural, social e politicamente na formação da população cearense, de ontem e de hoje, antigas instituições que consagraram o velho discurso colonial reagem e se apoiam em produções montadas e amparadas por documentos que vão de encontro às suas formas imperativas do pensamento, que excluem quase que por completo o negro local como sujeito no processo abolicionista e sua presença no território pós-abolição. Por exemplo, temos o trabalho produzido por Pedro Alberto de Oliveira Silva (2002), membro do Instituto do Ceará, que com o apoio dessa instituição publicou em 2002 o livro *A História da Escravidão no Ceará (Das origens à extinção)*. Apesar de esse livro ter sido escrito já no início do século XXI, o

⁷ Movimento separatista, de caráter republicano, com forte influência liberal, iniciado em Pernambuco em 2 de julho de 1824, mas que rapidamente se estendeu para as províncias do Ceará, Rio Grande do Norte e Paraíba. No Ceará alguns de seus líderes foram: Padre Mororó, João de Andrade Pessoa Anta, Francisco Miguel Pereira Ibiapina e Feliciano José da Silva Carapinima. Eles foram fuzilados em praça pública, no período compreendido entre 30 de abril e 28 de maio de 1825.

autor relativiza a força brutal e desumana que foi o aprisionamento dos corpos negros escravizados em nosso estado, quando expressa a seguinte afirmação:

É inegável que o escravo negro teve na capitania do Ceará participação histórica saliente. Durante o período da colonização, considerando aquele decorrido até o terceiro quartel do século XVIII, seu pequeno número e as circunstâncias socioeconômicas vivida por ele em situação de pioneirismo, muitas vezes o tornou mais um aliado e servo de seu senhor do que um escravo discriminado (SILVA, 2002, p. 51).

Nessa trilha negacionista, da inexistência de uma população negra cearense ou de sua pequena contribuição para a cultura local, novos trabalhos vão encontrando fôlego para sustentar teorias absurdas, como aquelas apontadas na obra *O Cearense Revelado*, de Luís Sérgio Santos (2020), na qual o autor apresenta resultados da pesquisa do geneticista e professor Eram Elhaik, da Universidade de Sheffield, na Inglaterra, a partir da amostra reduzida do DNA de 160 indivíduos do Ceará, onde conclui que a formação genética da população cearense é predominantemente de povos nórdicos (dinamarqueses, noruegueses, finlandeses, islandeses e suecos).

Para Edson Holanda Lima Barboza e Silviana Fernandes Mariz (2021), autor e autora que refletiram sobre o processo conservador e revisionista contido na obra *O Cearense Revelado*, o texto de Santos (2020) é mais uma das tentativas de apagamento, de negação, das populações historicamente marginalizadas, negra e indígena, em nossa formação social. Os autores chamam a atenção para essa questão:

A partir da análise do livro *O Cearense Revelado*, mostramos como esse discurso de negação nunca foi completamente descartado no Ceará e, por extensão, no Brasil. Pelo contrário, a recente publicação traz atualizações ainda mais perigosas, porque travestidas de ‘ciência’, que reproduzem estigmas e ideologias (BARBOZA; MARIZ, 2021, p. 113).

Para iniciarmos um diálogo sobre as africanidades cearenses, a partir de suas especificidades e com o intuito de trazer referências aos fenômenos estudados, recorreremos à revisão de literatura apoiada em dissertações, teses e livros, bem como em consultas realizadas no repositório da Universidade Federal do Ceará (UFC).

A fim de construirmos uma análise consistente dos trabalhos relacionados ao patrimônio cultural afrodescendente cearense, faremos uma revisão bibliográfica apresentando trabalhos nos campos da Educação, História Social, Sociologia, Geografia, Filosofia e Antropologia. No primeiro ponto, discutiremos as irmandades, presentes em Analúcia Sulina Bezerra (2009), Auricléia Barros Pereira (2015) e Janote Pires Marques (2009). Com relação

aos maracatus, identificamos os seguintes trabalhos publicados: Danielle Maia Cruz (2008), Francisco Wellington Pará dos Santos (2010), Gilson Brandão Costa (2009), Jacquicilane Honorio de Aguiar (2017), Mário Henrique Thé Mota Carneiro (2007) e Vanda Lúcia de Souza Soares (2007). Quanto às religiões de matriz africana, estas serão abordadas nas perspectivas das pesquisas de Kássia Mota de Sousa (2010) e de Norval Batista Cruz (2009).

2.1 Irmandades – espaços de relações

Na esteira da década de comemoração da abolição no Ceará, eis que surge o trabalho de Eduardo Campos (1980) *As irmandades religiosas no Ceará provincial: apontamentos para a sua história*, na tentativa feliz de mostrar que as articulações negras cearenses eram muito dinâmicas e possuíam toda a complexidade de estratégias necessárias para o auxílio aos *irmãos*, os internos e mesmo aqueles de fora de seus estatutos, mas aparentados no processo diaspórico atlântico.

Não é para menos que o autor inicia sua obra nos chamando a atenção para as invisibilidades dessa manifestação por parte da historiografia cearense, como bem podemos notar no título de seu primeiro capítulo: “As Irmandades no Ceará; numerosas, mas deslembradas” e em suas linhas posteriores, quando diz:

Afirmar-se, a bem da verdade, que, em poucos lugares do País, as irmandades religiosas estiveram de modo oficial tão divulgadas, no que diz respeito aos seus atos compromissais, como no Ceará. E também se acuda: em nenhuma região foram elas, até hoje mais esquecidas, relegadas, quanto ao interesse do estudo de seu desempenho (CAMPOS, 1980, p. 7).

Essa necessidade de pontuar o descompasso por parte daqueles que desenvolveram o discurso sobre a história das populações negras no Ceará foi, acima de tudo, um convite para o surgimento de novos trabalhos vinculados a esses espaços das irmandades negras, que desenvolveram regras próprias de sociabilidades, solidariedades e de parte da criação das identidades negras cearenses.

Assim, foram surgindo trabalhos sobre as irmandades negras espalhadas pela província cearense, como, podemos apontar, as análises de Raimundo Nonato Rodrigues de Souza (2007) sobre a “Irmandade do Rosário dos Pretos de Sobral no período de 1854 a 1884”. Janote Pires Marques (2009), por sua vez, aborda as coroações de reis negros na “Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Fortaleza”, seus autos e as demais práticas festivas que envolviam essas instituições, entre os anos de 1871 e 1900.

Lançando um olhar para o sertão central cearense, encontramos o trabalho de Analúcia Sulina Bezerra (2009) sobre a “Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, estabelecida na freguesia de Quixeramobim”, no interior do Ceará. Mais recentemente, temos o trabalho desenvolvido por Auricléia Barros Pereira (2015) sobre a “Irmandade de Nossa Senhora do Rosário, de Fortaleza”, e antiga Irmandade dos Homens Pretos, em que pesquisa as reelaborações e ressignificações ocorridas na instituição antes de sua inativação e, atualmente, por conta de sua revitalização.

As irmandades são associações religiosas onde seus membros ingressavam por meio de uma contribuição inicial chamada de joia, havendo taxas anuais. Em troca, recebiam auxílio quando acometidos de alguma moléstia, em momentos de dificuldades e quanto a sua subsistência, prisão e, sobretudo, na hora de sua passagem para o mundo dos mortos. Sendo assim, a instituição encontrou na população negra um ambiente propício para o seu desenvolvimento, já que, sendo estes livres ou cativos, estavam na periferia das benesses da estrutura econômica desde a Colônia, passando pelo Império e ainda, em grande parte, na atualidade.

O modelo das irmandades negras remete ao das irmandades católicas trazidas para o Brasil durante o processo de colonização dos invasores portugueses. Aqui essas irmandades católicas incorporaram os elementos da hierarquização do poder, como também de grupos culturais diferenciados, fazendo com que surgissem instituições mais ricas e outras com um menor patrimônio, conforme nos mostram os estudos de Carlos Eduardo de Araújo Moreira *et al.* (2006).

Vale ressaltar que muitas irmandades encontravam como ponto agregador a ocupação profissional de seus membros, sendo uma extensão política e articulada do mundo do trabalho, como observado por Souza (2007), que, ao trabalhar a Irmandade do Rosário dos Pretos de Sobral, identificou que as práticas culturais, as sociabilidades e as relações entre o escravizador e os escravizados que participavam dessa instituição estavam inseridas no campo da História Social do Trabalho. Assim, o autor pôde perceber que:

Os negros vão construindo seu mundo, dentro e fora das instituições sociais perpassando-as. Dessa forma, pode-se perceber como estes gestaram estratégias, no sentido de circular dentro dos códigos da sociedade, dando outros significados que pudessem ter um sentido para suas vidas; vão teimando e não aceitar a morte, o esquecimento de seu passado, mas partindo destes, recriando novos sonhos e esperanças (SOUZA, 2007, p. 127).

Falar das estruturas organizacionais, de suas práticas, das articulações por direitos dos associados e demais beneficiados das redes de solidariedade encontradas nas irmandades, não excluiu uma parte importante dos serviços prestados pelas irmandades, que estavam relacionadas ao mundo do lazer, como as coroações de reis negros, os autos do rei do Congo, os maracatus e os sambas. Nessa perspectiva, uma importante contribuição no estudo das africanidades foi *Festas de negros em Fortaleza: territórios, sociabilidades e reelaborações (1871-1900)*, do pesquisador Janote Pires Marques (2008). Publicada em forma de livro no ano de 2009, por meio da premiação no V Edital de Incentivo às Artes, da Secretaria de Cultura do Estado do Ceará, essa obra traz um intrincado campo de conquistas de “territórios físicos e simbólicos numa Fortaleza que passava por intensas transformações sociais e urbanas” (MARQUES, 2009, p. 201).

O autor inicia sua pesquisa partindo do discurso construído sobre o negro no Ceará a partir do processo abolicionista, apontando a invisibilidade produzida por setores da elite cearense nas décadas finais do século XIX. Nesse sentido, ressaltamos a importância dada por Marques (2009) aos relatos sobre a disputa de espaços entre as festas negras e as festas abolicionistas.

Aos vencedores, coube a visibilidade e o discurso de uma sociedade tida por moderna e iluminista que, em grande medida, tirou de cena a participação ativa dos negros como articuladores de sua própria história, inclusive dos movimentos questionadores e contestadores do escravismo, como podemos observar no trecho em que o autor apresenta uma outra versão:

Contraopondo-se ao discurso abolicionista de que os cativos eram figuras passivas e inertes na luta pela liberdade, também estavam as ações civis de liberdade movidas por negros (cativos e libertos), através do Tribunal da Relação de Fortaleza, a partir de 1874. Camila Pagliúca, em sua pesquisa sobre processos de ações de liberdade, comenta casos de escravos que alegavam ser livres por já viverem nessa condição e independentes de seus senhores. O que se vai percebendo, portanto, é que as vivências dos escravos iam muito além de um relacionamento dicotomizado entre senhores e cativos, em que estes ficariam reduzidos apenas a rebeldes ou a submissos (MARQUES, 2009, p. 64).

Outro campo não menos importante apontado por Marques (2009) é o que trata das sociabilidades entre as negociações dos escravizados e de seus escravizadores para as participações nos Congos.⁸ Nesse processo, à medida que essas negociações eram realizadas,

⁸ Os Congos, ou autos do rei Congo, são encenações sobre as guerras congo-angolanas, reproduzidas em praças e terrenos abandonados das cidades que apareciam como verdadeiros teatros ao céu aberto. Essas representações de um passado histórico africano serviam de palco, também, para as ressignificações das experiências cotidianas

novos horizontes de conquistas fortaleciam o grupo, enquanto conquista individual e, principalmente, coletiva. Cada presença no Congo, cada apresentação, dava visibilidade às culturas africanas ressignificadas em solo cearense.

Mas é no campo das circularidades culturais, aporte teórico-metodológico apresentado por Carlo Ginzburg (2006), com base nos conceitos filosóficos postulados por Mikhail Bakhtin (1987), onde as culturas das classes dominantes e as classes subalternizadas acabam tendo influências recíprocas, de menor ou maior grau, que o autor pode perceber as múltiplas formas de signos de linguagem, de comunicabilidade, quando apresenta “o uso de elementos da festa (os cantos, por exemplo) para se fazer críticas à elite que, em última instância, era a responsável pela política de cerceamento à prática de uma cultura negra” (MARQUES, 2008, p. 174). O canto apresentado por Marques (2008), baseado nos apontamentos de Gustavo Barroso (1949),⁹ onde o artista, em suas linhas, questiona que o roubo não é uma condição da cor da pele, mostra como as manifestações vão adentrando e resistindo com as armas possíveis ao seu alcance. É sobretudo uma ação política de resistir.

Marques (2009) contribuiu bastante para a visibilidade das irmandades como espaços de reelaborações culturais e trouxe, assim como Raimundo Nonato Rodrigues Souza (2006), um campo de trabalho que amplia novas pesquisas. Mas não podemos deixar de pontuar a extensa pesquisa realizada por Ana Lucia Sulina Bezerra, no ano de 2009.

A obra de Bezerra (2009) corresponde a um estudo que percorre abordagens antes realizadas, mas com suas singularidades no mundo das irmandades, bem como amplia o percurso dos pesquisadores, proporcionando ao grande público a importância de se pensar cada vez mais a identidade cearense permeada por africanidades que se faziam presentes e que se reorganizavam de acordo com o sol de cada dia. Um sol escaldante de dificuldades, mas que também era um campo de batalhas travadas, vencidas, perdidas, mas sobretudo presentes, mesmo que invisibilizadas em todos os momentos.

O trabalho de Bezerra (2009) contempla dois grandes bens culturais, que ela descreve como momentos: um material, representado pelos documentos, que apontam o nascimento, a constituição e o funcionamento da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário de Quixeramobim e o segundo, imaterial, que são os relatos baseados nas memórias de

de seus membros e marcavam as circularidades das culturas negras em busca de espaços de visibilidade. O auto, por sua dinâmica de apresentar reis e rainhas, traz elementos que questionam a condição imposta pelo sistema senhorial onde o escravizado não teria uma história, e muito menos estruturas organizacionais, sociais e políticas semelhantes à de seus proprietários.

⁹ Para maiores informações, ver: BARROSO, Gustavo. **Ao som da viola**. Rio de Janeiro: Departamento de Imprensa Nacional, 1949, obra citada por Janote Pires Marques (2009).

interlocutores descendentes de importantes agentes, como Julião Barroso de Oliveira (?-1925) e Antônio Matias do Carmo (?-?), responsáveis pelo dinamismo e sucesso da ordem.

A autora distribuiu a sua obra em quatro partes, e coube à primeira a análise de ressaltar o caráter metodológico interdisciplinar antropológico-histórico naquilo que a autora chamou de “construção de fronteiras” (BEZERRA, 2009, p. 18) entre os distintos campos do saber. A fim de observar os distanciamentos e as aproximações entre a Antropologia e a História, a autora recorre aos conceitos propostos por Geertz (1989), Laplantine (1996), Leclerc (1972) e Oliveira (1998), de modo a perceber a contribuição do olhar antropológico no entendimento da construção de práticas e representações sociais do objeto estudado. Ao longo das discussões e das reflexões apresentadas pelos teóricos, a autora percebe que:

O contato direto com as populações *lointaines*¹⁰ vai de fato produzir uma reviravolta nos fundamentos teóricos da disciplina sob a égide do evolucionismo, isto é, uma crítica à ideia de unidade do homem e a teoria unilinear da história, postulados sustentados por este modelo. Com a pesquisa de campo, introduzida por Malinowski e por Boas, a antropologia passa a ser uma prática autônoma em relação à história, tornando-se uma ciência mais voltada para a compreensão de configurações sociais sincrônicas, variadas e específicas, e menos para as reconstituições dos períodos históricos. Nesse sentido, a tendência homogeneizante, do final do século XIX, cede lugar à afirmação das especificidades culturais, conformando-se assim a supremacia do espaço em detrimento do tempo ou da história (BEZERRA, 2009, p. 22).

Definido o caráter antropológico em que o trabalho foi desenvolvido, Bezerra (2009) se volta para a escravidão negra no Brasil, traçando um panorama histórico a partir das abordagens pioneiras de estudos realizados no Brasil, como a evolucionista, representada pelo antropólogo, etnólogo e higienista Nina Rodrigues (1862-1906), a culturalista, que tem em Gilberto Freyre (1900-1987) o seu maior representante, a estrutural-marxista, com Florestan Fernandes (1920-1995) e a organizacional, esta última que, fugindo do tema comum às três primeiras, o do conceito de raça, propõe um avanço a partir do estudos das relações interétnicas na perspectiva de reexaminar os antigos critérios de raça, cultura e classe, recorrentes das análises anteriores.

Bezerra (2009) discorre sobre as dificuldades tidas até pouco tempo sobre os estudos destinados às irmandades, vinculados sobre a “problemática do Negro no Brasil” (BEZERRA, 2009, p. 76). Entretanto, a autora aponta novas produções sobre as irmandades, como os trabalhos de Mariza de Carvalho Soares, *Devotos da Cor: identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII* (2000), de Marina de Melo e Souza, *Reis negros no Brasil escravista: história da festa de coroação de rei Congo* (2002), e de

¹⁰ O termo *lointaines* corresponde, na língua francesa, à palavra distantes.

Antônia Aparecida Quintão, que são dois: *Lá vem meu parente* (2002) e *Irmândades negras: outro espaço de luta e resistência (São Paulo: 1870-1890)* (2002).

Os novos trabalhos apontados por Bezerra (2009) trazem consigo uma abordagem conceitual diferente das anteriores, que privilegiavam a noção de identidade cultural como um elo permanente dos grupos africanos e de seus sujeitos no Brasil. A questão não é a de negar a assertiva sobre a identidade cultural, mas a de trazer novas leituras sobre a identidade étnica e o que ela pode contribuir para as produções sobre os estudos do negro no Brasil. Sendo assim, como diz a autora, o ponto de partida, nessa nova análise sobre a etnicidade, é realizada pelo ponto de chegada, o Novo Mundo, no nosso caso, o Brasil. Assim, Bezerra (2009) contribui apontando o que as novas abordagens tratam como *grupos de procedência*, trazendo o entendimento descrito no trabalho de Mariza de Carvalho Soares (2000):

Soares deixa entender que muitas classificações étnicas não correspondiam a grupos étnicos na África. Por exemplo, a denominação *gentio de angola* não representava um povo, ou uma etnia, e sim o ponto de embarque. No entanto, esse lugar de embarque acabava sendo adotado como um ponto de referência identitária para aqueles que chegavam ao Novo Mundo. Conforme a autora, essa era uma identificação atribuída que o grupo internalizava, passando a se organizar segundo esse modelo (BEZERRA, 2009, p. 77).

A autora aproxima-se desse novo ponto de partida conceitual para questionar “como foram identificados os homens cativos de Quixeramobim, pois muitos eram designados pelo termo *nação de angola*” (BEZERRA, 2009, p. 77). As análises dos novos trabalhos sobre as irmandades e os levantamentos realizados por Bezerra (2009) fazem com que a autora questione se o espaço da irmandade era um local político de negociações de identidades e de estratificação.

De uma maneira arrojada, a autora mistura as temporalidades da festa de Nossa Senhora do Rosário e a coroação de reis Congos, atividades atribuídas às famílias negras Barroso e Matias, para falar de descontinuidades originadas pelos contextos e motivações diferenciadas, e dos significados identitários de uma herança negra, mas que também possuíam uma representatividade branca em sua dinâmica cultural.

Os diversos relatos coletados pela autora dos remanescentes da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário de Quixeramobim produziram narrativas que indicam pontos de vista diferenciados, o que pode ser entendido a partir do olhar social de cada sujeito, apoiado por seus pares dentro da organização da instituição, o que não invalida em nada a compreensão dos fatos, de sua apresentação enquanto movimento dinâmico, pois “[...] os narradores elaboram uma representação desses espaços e é aí que ancoram suas memórias” (BEZERRA, 2009,

p. 257). Nesse sentido, a memória mostra-se um elemento importante para dialogar com as demais fontes documentais, para uma construção narrativa oriunda de reflexos dos conhecimentos e saberes que se perpetuam de acordo com as necessidades impostas aos descendentes desse legado negro de existências e resistências.

Gostaríamos de ressaltar um artigo de Franck Ribard, ou melhor, um “pequeno ensaio” como ele mesmo diz ao finalizá-lo (RIBARD, 2009, p. 106), publicado no livro *Negros no Ceará: história, memória e etnicidade*, no ano de 2009, uma parceria entre o Museu do Ceará e a Secretaria de Cultura de Fortaleza (Secult), no qual o autor reflete sobre a importância de alguns sujeitos simbólicos na tentativa de uma melhor compreensão da circularidade e transmissão cultural, bem como da permanência da memória coletiva negra cearense. Para essa análise, foram tomadas como referências as mudanças operadas pelos negros nos rituais de Coroação dos Reis de Congo, da Irmandade do Rosário dos Homens Pretos, em outubro, que se deslocam para as festas natalinas, com a apresentação dos autos de Reis de Congo no dia de Reis, e de sua continuidade no maracatu.

Para Frank Ribard (2009), a noção de resistência e da afirmação de identidade perpassa a *performance* e assim inicia esse trajeto apresentando um apanhado histórico a fim de contextualizar a abolição cearense ou a abolição do negro do Ceará,¹¹ que foi perpetuada na memória com construções que ressaltam o pioneirismo e o caráter humanista dos abolicionistas cearenses, discursos estes apoiados na historiografia clássica por meio do Instituto Histórico, Antropológico e Geográfico do Ceará, que ratifica a invisibilidade do negro cearense.

Quando muito, esse sujeito passivo, o negro cearense, somente é lembrado na figura de Francisco José do Nascimento, o Chico da Matilde, ou, como ficou conhecido nacionalmente, o Dragão do Mar.¹² Nesse sentido, o artigo de Ribard (2009) “traz a necessidade de avaliar os mecanismos que determinaram a perenidade das relações assimétricas existentes entre ex-escravos e ex-senhores” (RIBARD, 2009, p. 97-98). Essa conclusão é bastante visível na promoção de uma política de continuidade do elemento servil, agora na condição de criado.

¹¹ Ribardi utiliza-se do jogo de palavras contido na frase “Abolição cearense ou abolição do negro do Ceará” (RIBARDI, 2009, p. 96) para destacar que o processo abolicionista e seus desdobramentos posteriores tiveram por finalidade não somente o fim do sistema escravagista, mas sobretudo varrer do mapa cearense o negro e tudo que ele pudesse representar: suas culturas, costumes, sociabilidades, como se simplesmente, a partir de um dado momento, a história dos escravizados pudesse ser riscada das páginas de nossa história logo após a assinatura em um documento tornando esses sujeitos livres e, por que não dizer, invisíveis.

¹² Recentemente, mais precisamente no dia 24 de julho de 2020, foi localizado no Cemitério São João Batista, em Fortaleza, o túmulo de Francisco José do Nascimento, o Dragão do Mar, falecido em 5 de março de 1914, há exatos 106 anos. A descoberta coube ao historiador cearense Licínio Nunes de Miranda, durante pesquisa de campo do seu doutorando na Universidade da Flórida, nos Estados Unidos. Entretanto, somente na segunda quinzena de novembro de 2020 é que essa informação foi veiculada nos periódicos da capital cearense, como as que foram publicadas no dia 19 de novembro de 2020 nos jornais *O Povo* e o *Diário do Ceará*.

Fortaleza, entre as décadas de 1860 e 1930, vai passando por um processo de reurbanização que tem como referência a cidade de Paris. As construções de uma cidade voltada para esse modelo europeu, de grande influência como polo de várias descobertas, como a invenção da fotografia e do cinema e de uma vida cultural próspera, ficou comumente conhecido por *Belle Époque*.¹³ Nessa necessidade de transformar a cidade em um local civilizado, moderno, a figura do negro cearense e de suas manifestações eram um empecilho, por isso sofreram uma forte repressão por meio das instituições públicas e de outros órgãos centralizadores do poder, como a Igreja, principalmente a partir da criação do Seminário Diocesano de Fortaleza, em 1864, e por conseguinte da influência do Seminário de Olinda, mais liberal.

É nesse novo cenário de advento da República, mudanças urbanas de modernização das capitais e sobretudo reaparelhamento do poder temporal¹⁴ com o Estado que Ribardi (2009) aponta o desaparecimento da irmandade, no período, tendo em vista que:

O processo de romanização da igreja católica, buscando extirpar o peso dos leigos na instituição e voltando-se contra certas irmandades, aparece como outro aspecto importante das políticas que iriam atingir as manifestações e organizações negras fortalezenses neste período. A Irmandade do Rosário dos Homens Preto, cujo termo de compromisso de 1871 já não contém mais as funções do Rei e da Rainha, vê nas décadas de 1880 e 1890 a interdição do pedido de esmola em nome da irmandade e a espoliação dos seus bens através da separação do culto a N.S. do Rosário (igreja) e da irmandade (tradicionalmente responsável pelo culto [...]) (RIBARDI, 2009, p. 98-99).

Ribard (2009) nos chama a atenção que “a referência aos Reis de Congo como reis católicos, permanece” (RIBARD, 2009, p. 100). Essa observação se faz importante porque demonstra a compreensão dos membros da irmandade, ou daqueles que por elas passaram, que uma total desvinculação ao mundo católico seria totalmente inviável. Nesse sentido, o espaço foi deslocado, mas a visibilidade dos autos de Congo identificada pela imprensa, segundo o autor, mesmo em recintos fechados e com a cobrança de ingressos, demonstra estratégias de permanência, nas quais os laços identitários podem acabar se fortalecendo. Um outro fator importante destacado pelo autor é a busca de legitimidade dos Congos. Aqui ganha destaque o papel do negro Joaquim Xavier, procurador da Irmandade do Rosário e diretor de Nações de Congos. Xavier utiliza-se das apresentações, trazendo para o grupo uma visão patriótica ao

¹³ O processo de remodelação urbana e social por que passou Fortaleza, conhecido como *Belle Époque*, encontra-se na obra de: PONTE, Sebastião Rogério. **Fortaleza Belle Époque: reformas urbanas e controle social (1860-1930)**. Fortaleza: Fundação Demócrito Rocha/Multigraf Editora, 1993.

¹⁴ Entendemos por poder temporal a influência de poder político e organizacional exercida pelo Vaticano sobre as pessoas e as instituições públicas.

solicitar fundos para a construção de uma estátua do General Sampaio, Antônio de Sampaio (1810-1866), herói da Guerra do Paraguai.

É nesse cenário de incertezas, no qual a Igreja limita a atuação das irmandades negras até o ponto de fazê-las fecharem as portas, de uma construção moderna de cidade e das perseguições sustentadas por uma legislação penal que nascem com a República e são direcionadas às classes subalternizadas, sobretudo à população negra, jogada às ruas sem nenhuma perspectiva de dias melhores, que novas formas de superação se remodelam, reinventam-se, como o caso dos maracatus, “onde emerge, em particular, o papel central da Rainha na estrutura da corte real” (RIBARD, 2009, p. 101).

A interpretação de Ribard (2009) é que a busca da perenidade das atividades representadas por meio da corte festiva, dos símbolos do rei, da calunga e, principalmente, em sua análise, da rainha, é ressignificação simbólica de transmissão de uma memória coletiva, de um sentimento de pertença. No auto de Congo, para além dos elementos católicos, simbolizados pelos reis negros de Congo, a presença da rainha Ginga, figura de resistência contra a colonização portuguesa na região congo-angolense, personifica a nobreza e a força espiritual do africano. Somando-se à rainha Ginga, a calunga aparece simbolizando a experiência da travessia atlântica, como um elo entre dois mundos. Ribard (2009) destaca que:

Esta dinâmica garante a ‘eficácia’ e o ‘funcionamento a pleno’ do dispositivo: a coroação, instituindo um território simbólico soberano no mesmo tempo em que faz do corpo da rainha um corpo político e um corpo místico depositário da força do grupo e da sua ancestralidade. A presença, até hoje, do ritual da coroação no maracatu atesta a sua vitalidade e o seu papel central nos mecanismos de transmissão (RIBARDI, 2009, p. 106).

A proposta de Ribard (2009) de perceber os papéis dos sujeitos singulares e simbólicos na construção de pertencimento, de uma identidade negra, pode muito bem ser canalizada para a figura da Rainha, que simboliza a África em suas dimensões de local de origem, que mesmo distante, do outro lado da calunga, permanece viva, traz ludicidade e a recordação das resistências que lutaram por seu povo, por suas causas, por manter-se vivo e sobretudo livre.

As irmandades, locais de solidariedade, foram uma das únicas organizações negras legitimadas pelo sistema escravagista e constituíram um dos principais espaços de articulações e ressignificações de sentidos. Essas instituições tinham na morte uma de suas fontes de renda, o que foi bastante analisado por João José Reis (1991), no seu trabalho intitulado *A morte é*

uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil no século XIX (1991), que trata das atitudes dos homens diante da morte e de revoltas relacionadas ao monopólio dos enterros.

Mas se por um lado a morte era uma festa, o que dizer das outras manifestações ligadas ao mundo das festividades negras, como os maracatus, sambas e batuques produzidos no Ceará? E é sobre essas outras formas de representações, aqui apenas definidas como maracatus, que iremos tecer algumas considerações a partir dos recentes trabalhos dessas outras formas de resistências articuladas no sentido da celebração da vida, por meio de suas cores vibrantes, de seus sons e de seus movimentos que nos aprisionam como um transe.

2.2 Maracatus e seus batuques

Falar dos maracatus, das batucadas de negros no Ceará é uma tarefa que nos parece, *a priori*, ser um pouco menos destituída de invisibilidades, já que essa manifestação tem todo um imaginário construído na população de Fortaleza. Dificilmente você encontra em nossa cidade alguém que nunca ouviu falar dos maracatus, seja pela paixão característica de seus brincantes, seja pelo escárnio que alguns têm quando perguntados sobre essa africanidade.

O que podemos falar é que, se os maracatus possuem uma certa visibilidade no Ceará, isso se deve, sobretudo, aos seus membros que, com as dificuldades impostas aos sujeitos subalternizados, principalmente aos afrodescendentes, não se renderam ao apagamento de suas vivências, de suas ancestralidades. Mesmo com o desaparecimento de alguns maracatus e a paralisação das atividades de outros, eles sempre surgem renovados, trazendo para alguns o incômodo de suas roupas de luxo por sobre as costas dos homens de pele negra, pintados ou não.

O campo acadêmico se revelou um importante aliado para a preservação dessa africanidade cearense, por meio de produções que trazem pesquisas mais robustas sobre determinados maracatus, com suas histórias, vivências, problemas lançados sobre esses espaços, a fim de serem respondidas pelos pesquisadores, ou pelo menos apontar possibilidades de compreensão de suas dinâmicas. Processos esses aqui observados com uma vasta experiência de sobreviver aos duros momentos de suas manifestações, contra as dificuldades econômicas, os preconceitos e as eternas batalhas que as manifestações negras têm de travar, dia após dia, noite após noite. No embalo de seus instrumentos, os maracatus cearenses pedem passagem, como um ato de sua delicadeza, com suas vestes majestosas, mas também com a altivez de seus triângulos que quebram os espaços e dos seus tambores que dão a cadência e chamam os ancestrais.

No ano de 2007 dois trabalhos foram defendidos na academia sobre as africanidades cearenses relacionados às festas de negros, sendo um diretamente ligado ao maracatu, enquanto espaço institucionalizado: a dissertação de Mário Henrique Thé Mota Carneiro, que tem como tema central o Carnaval, mas que dedica parte de um capítulo aos maracatus. O outro é a tese de Vanda Lúcia de Souza Borges, ancorada em uma perspectiva sociológica sobre a tradição e a modernização do carnaval de Fortaleza. O maracatu, entendido enquanto carnaval de rua, não ficou de fora.

O trabalho de Carneiro (2007) consiste em um estudo de como se desenvolve o processo educativo dentro de um maracatu, e para esse intento o autor tomou para a pesquisa a mais antiga agremiação de Fortaleza em atividade: a Associação Cultural Maracatu Az de Ouro (1936). Essa decisão pelos estudos dos maracatus nos é revelada como sendo uma inquietação, já que na graduação o autor tinha desenvolvido pequenos apontamentos sobre os maracatus. Havia algo a ser realizado, pois “Nas idas e vindas da sala de aula, percebi que, para ser um cientista social, faltava realizar uma pesquisa empírica [...]” (CARNEIRO, 2007, p. 16).

O retorno de Carneiro (2007) ao seu antigo objeto de análise fora justificado na medida em que sentiu o desejo de mergulhar novamente no imaginário da cultura popular, pois:

Os maracatus carecem ser investigados com urgência e em profundidade, para que se possa entender seus mecanismos de estruturação, bem como investigar por que certos grupos de pessoas se agregam na defesa de interesses comuns (valores culturais), promovendo a difusão de festejos de caráter popular. Dito isto, surgem algumas questões a descobrir: como acontece a aprendizagem dentro de um grupo de maracatu? Como se ensina e como se aprende no maracatu? Enfim, quais os significados pedagógicos produzidos por esse maracatu? Este trabalho tem por essência apontar caminhos no sentido de responder a esses questionamentos norteadores (CARNEIRO, 2007, p. 17).

Assim como Bezerra (2009), o autor recorre a Geertz (1997), no sentido de sustentar a sua percepção de que os maracatus são tradições produzidas coletivamente por famílias e grupos sociais em constante processo de interação, que se reinventam e, por meio de sua teatralidade, honram a tradição da cultura afrodescendente cearense.

Para suportar o estudo do maracatu em sua dimensão teatral o autor traz a importante contribuição de Bião (1999) e Khaznadar (1999), para o entendimento do conceito de Etnocenologia, que estuda os fenômenos espetaculares, os espetáculos, a partir de seus próprios atores, por meio da alteridade, exercitando suas próprias referências. Os estudos sobre as africanidades cearenses foram se valendo cada vez mais de novas ferramentas teóricas que ampliam o horizonte para novas abordagens e novas produções, como neste caso.

A trajetória da pesquisa de Carneiro (2007) vai sendo conduzida por um levantamento dos maracatus nordestinos e de suas especificidades regionais, como no caso dos maracatus de Fortaleza que possuem o chamado baque virado, de ritmo melódico mais lento, em contraposição aos maracatus de baque solto, característico dos chamados maracatus-nações da Zona da Mata canavieira, de Pernambuco.

Esse percurso historiográfico aponta para o autor uma conclusão contrária à dos antigos participantes do maracatu, de que o nosso maracatu fosse uma importação das práticas realizadas em Pernambuco. A pesquisa de Carneiro (2007) aponta cronistas cearenses, como “Gustavo Barroso (1988), João Nogueira (1981), Otacílio de Azevedo (1992), D. José Tupinambá da Frota, dentre outros [...]” (CARNEIRO, 2007, p. 50), que indicam a existência de maracatus antigos, anteriores ao Az de Ouro, que é reconhecido oficialmente como sendo o primeiro maracatu a desfilar no Carnaval de Fortaleza, no ano de 1936.

A partir do levantamento cronológico do Az de Ouro é que Carneiro (2007) adentra o espaço das aprendizagens, que era sua inquietação principal. No ambiente do maracatu, o pesquisador vai se deparando e realizando diversos registros fotográficos, como a presença dos brincantes, a confecção das roupas, dos preparativos que antecedem a apresentação, dos espaços na rua e dele próprio, a partir de sua experiência de brincante. Posteriormente, novos registros, agora já no placo da apresentação, vão surgindo, mostrando toda a beleza, riqueza e paixão que os participantes do maracatu experienciam.

Carneiro (2007), observando a aprendizagem no maracatu, identifica que esta é um processo de autoconhecimento, que implica sobretudo o ato de fazer. Porém, mesmo dentro dessa lógica, Carneiro (2007) observou a existência de grandes atores que representam e transmitem as suas vivências aos demais membros, como é o caso de Mestre Juca do Balaio e Boca Aberta, que trazem também o duplo papel de guardiões e transmissores da cultura do maracatu Az de Ouro. Para o autor, é na vivência diária com os mestres e demais brincantes que acontece o processo formativo de um membro do maracatu:

O ato de aprender acontece pela prática, exercício que só pode ser levado a efeito nessas situações de aprendizagem, nesses momentos formadores, pois permitem que os brincantes aprendam e ensinem a nuance do maracatu para as gerações mais jovens; situações que ocorrem, sobretudo no ciclo carnavalesco, mas que ocorrem noutros territórios, espaços fluídos, linhas de fuga tênues entre o real e o imaginário. Abre-se, então, um novo ciclo, que redinamiza o grupo (CARNEIRO, 2007, p. 142-143).

Finalizando o seu trabalho, Carneiro (2007) nos traz um levantamento sobre um dos membros mais tradicionais do maracatu cearense e membro do Az de Ouro, o seu Juca do

Balaio. Essa pesquisa sobre Mestre Juca revela-se de fortes emoções, pois, além de conhecer a trajetória inicial do mestre, também foi testemunha de sua passagem para um outro mundo, dos eternos brincantes. A celebração da pesquisa de Carneiro (2007) é ter percebido que o maracatu é um espaço de eterno aprendizado, onde a transmissão dos saberes é algo que traz em seu cerne as ancestralidades de muitos que, com o suor de seus rostos, de suas pernas e de suas cabeças, podem se orgulhar de dizer em bom som “a festa é de maracatu; vamos maracatucar?” (CARNEIRO, 2007, p. 13).

No rol de nossa seleção, não podíamos deixar de fora a tese de Borges (2007), mesmo que esta, como tínhamos pontuado anteriormente, não seja um trabalho específico sobre o maracatu; mas falar de Carnaval, dos festejos da rua, e não falar do maracatu seria um erro, o que não ocorreu com a autora.

Semelhante a Carneiro (2007), que traça uma historiografia do maracatu mais ampla até chegar a Fortaleza, Vanda Lúcia de Souza Borges (2007) também indica a negação nos discursos dos folcloristas de uma autenticidade do maracatu cearense, que apontam para Pernambuco como o seu lugar de origem. A autora vai apresentando aspectos históricos das agremiações e finaliza afirmando que “A legitimidade histórica do maracatu é inquestionável, pois constitui a presença marcante e duradoura da cor local, isto é, da cultura da população da cidade e não apenas de seus segmentos de elite” (BORGES, 2007, p. 203).

Na esteira do trabalho desenvolvido por Carneiro (2007) e sendo seu contemporâneo, a dissertação de Danielle Maia Cruz tem por finalidade refletir sobre os significados da negritude e suas ressignificações pelos integrantes do maracatu Nação Iracema, ou melhor, da Associação Cultural e Educacional Afro-Brasileira Maracatu Nação Iracema, situada no bairro Jardim Iracema e tendo como fundação o dia 13 de maio de 2002. Como significado, tem-se na negritude um importante elemento.

Para Munanga (1986)¹⁵, o termo negritude toma uma dimensão ímpar no sentido de afirmação de identidade negra, pois para o autor:

[...] com as descobertas pelos europeus no século XV de seres humanos vivendo em lugares não ocidentais levantou-se uma questão: Quem seriam esses recém-descobertos? Seriam bestas ou seres humanos? Indagavam os europeus. Nesse processo investigativo, a cor foi um importante critério na operação de classificação dos povos. Em razão disso, a humanidade ficou segmentada em três raças estanques que permanecem até os dias atuais no imaginário coletivo e na terminologia científica: raça branca, negra e amarela. O autor salienta que a cor é determinada pela concentração de melanina (CRUZ, 2008, p. 241).

¹⁵ Em nosso trabalho iremos utilizar a versão de *Negritude: usos e costumes* editada em Belo Horizonte pela Autêntica Editora, no ano de 2009.

O campo metodológico e teórico de Cruz (2008) sinaliza mais uma vez para o olhar de Geertz (1989), em sua obra *A interpretação das culturas*. Para a autora, a cultura tem de ser entendida “como um contexto dentro do qual as ações adquirem significados” (CRUZ, 2008, p. 18).

A etnografia dos eventos é utilizada indo ao encontro dos lugares de circularidades dos integrantes do maracatu, pois as atividades realizadas nesses espaços produzem sociabilidades que afetam a estrutura da instituição. Pode-se perceber que essas sociabilidades se manifestam de maneira diversa, apresentando um grupo não tão homogêneo, por exemplo daqueles que não trazem na negritude a sua pertença no maracatu. A observação trazida por Cruz (2008) parte também de oscilações quanto à ideia de pertencimento de alguns membros. Nesse sentido, orientou-se não na busca de uma identidade única, “mas sim distintas formas de partilhar esse pertencimento; diferentes formas de se sentir uma pessoa negra; distintos meios de vivenciar essa identidade” (CRUZ, 2008, p. 323).

O trabalho de Cruz (2008) vai percorrer o bairro Jardim Iracema, lugar afastado das áreas mais nobres da cidade e local da sede do maracatu estudado. Esse levantamento acaba trazendo para o pesquisador um cenário mais amplo das diversidades presentes no local de formação dos maracatus. O Jardim Iracema não se apresentou somente na velha ideia de um bairro perigoso, onde a marginalidade impera, pois, mesmo conhecedores dessa realidade, as visitas ao bairro demonstraram um universo bem mais amplo do que só o da violência, e o maracatu é um exemplo disso.

A *performance* também foi elemento de diálogo com a instituição maracatu. A dissertação de Gilson Brandão Costa vai tratar o maracatu a partir de como ele se apresenta enquanto encenação dramática multicultural, como cortejo performático que vai se expandindo e formando novos maracatus.

No campo teórico, o autor dialoga com o conceito de *performance* a partir de Zumthor (2008), e com o de cultura por meio de Certeau (2005) e Willians (2000), mas entendendo que *performance* é mais ainda um conceito:

[...] tão heterogêneo quanto o de cultura, no Brasil até a década de sessenta e setenta esteve sempre mais associado às artes visuais e cênicas, focando e aprofundando conceitualmente as ditas expressões de vanguarda, que emergiam no contexto da indústria cultural e estabeleciam interface com as mídias; os signos audiovisuais (COSTA, 2008, p. 13).

Um outro campo rico de informações que pode estreitar laços com os maracatus, mas que pode, também, parecer dissociado deste e sobre o qual ainda foram produzidos poucos trabalhos, carecendo de um volume maior de pesquisas, é o relacionado aos sambas. Tencionamos realizar maiores prospecções nesse sentido, entretanto, como ainda não o fizemos, iremos apontar um dos poucos registros relacionados a esse tema, ainda no final do século XIX. A fonte é um dos marcos do movimento literário Naturalista no Brasil, o romance *A normalista*, de Adolfo Caminha, publicado em 1893.

Na obra de Caminha (2001), encontramos pequenas passagens do termo samba. Em uma, o autor faz uma citação sobre um tal alferes Coutinho “[...] um moreno, de costeletas, cabelo penteado em pastinhas, certo ar arrogante de pelintra acostumado a todas as festas desde os sambas do Outeiro, aos bailes do Clube Iracema [...]” (CAMINHA, 2001, p. 169), e em outra passagem o autor descreve que “[...] numa palhoça vizinha, havia um samba que durava desde o anoitecer. No silêncio da noite ecoava um alarido medonho, vozes aguardentadas, sapateados que estremeciam o chão, cantos, desafios ao som duma viola cansada” (CAMINHA, 2001, p. 269). A narrativa de Caminha (2001) evidencia que os sambas não eram manifestações desconhecidas da sociabilidade de Fortaleza e seus arredores.

Para falar sobre as pesquisas em lugares de culto, iremos apresentar alguns trabalhos sobre as religiões de matriz africana, no subcapítulo seguinte, entendendo que esses espaços representavam locais de práticas múltiplas, de corpos e de espíritos em movimento, onde as fronteiras entre o terreiro e o lugar dos orixás, voduns, inquices, encantados e antepassados podem ser acessadas a partir de práticas ritualísticas originadas em mundos distantes, mas que se aproximam e fortalecem o pertencimento e a identidade do negro no Ceará.

2.3 Religiões de matrizes africanas – práticas de corpo e espírito

Dentre as africanidades que marcaram a luta do povo negro, aquelas ligadas à religiosidade tiveram fator primordial como elemento de politização e, conseqüentemente, de articulações nos diferentes espaços do poder dominante. Se as diferenças étnicas e todas as diversidades existentes entre os inúmeros povos sequestrados do continente africano dificultavam possíveis articulações com o intuito de rebeliões e fugas, o papel da ligação entre o mundo de baixo e o de cima, ou seja, a pertença religiosa, foi um fator determinante para propiciar fatores de agregação da população negra escravizada.

Impedidos de praticar seus cultos abertamente, a população negra escravizada articulou-se nas possibilidades existentes do sistema colonial por meio das chamadas Irmandades de Pretos, como vimos no item de abertura deste capítulo.

Diferentemente das irmandades, a prática de cultos voltados exclusivamente para as representações africanas do mundo espiritual ia surgindo sempre nos arredores afastados das cidades, pois, além de estarem longe do olhar repressor da sociedade escravocrata, as práticas necessitavam de terrenos próprios, onde o axé era plantado, reunido, desenvolvido e irradiado para os membros de toda a comunidade.

A proliferação dos terreiros e de suas práticas ritualísticas foi tomando vulto desde o final do século XIX; por mais que as forças repressoras da religião dominante tentassem apagá-las, não foram suficientes para exterminá-las. A repressão era uma constante por meio das forças policiais, e, com a chegada da República, as demais práticas religiosas, que não a católica, tais como o espiritismo, o catimbó, o terecô, a umbanda e o candomblé, foram “contempladas” no Código Penal de 1890. Diferentemente da capoeira, para a qual existia um capítulo específico, essas práticas religiosas ditas profanas eram constantemente enquadradas no artigo 157, que trazia a seguinte escrita:

CAPITULO III: Dos crimes contra a saúde pública. Art. 157. Praticar o espiritismo, a magia e seus sortilégios, usar de talismãs e cartomancias, para despertar sentimentos de ódio ou amor, inculcar curas de moletias curáveis ou incuráveis, enfim, para fascinar e subjugar a credulidade pública:

Penas – de prisão celular por uma seis meses e multa de 100 \$ a 500 \$.

§1º. Si por influencia, ou em consequencia de qualquer destes meios, resultar ao paciente privação, ou aqteração temporária ou permanente, das faculdades:

Penas – de prisão celular pou um a seis anos e multa de 200 \$ a 500 \$ (SOARES, 200, p. 315-316).

Mas quem prendia também fechava os olhos à presença dos espaços de “magias” e de curas, os quais, em grande medida, eram, para muitos entes do poder policial, um dos poucos lugares a recorrer quando de suas enfermidades de corpo e de alma. Dentro da mesma perspectiva da capoeira, as manifestações religiosas de matriz africana foram sobrevivendo entre relações de negociação e conflito, como destacam Reis e Silva (1989), articulando-se nas mais diversas formas por entre as brechas sociais percebidas na territorialidade dos espaços urbanos.

Na dificuldade de exercer o controle sobre as diversas camadas sociais, o aparato legal foi sendo modificado em busca de se aproximar da população e justificar o golpe dado na década de 1930 por segmentos militares e que culminaram com o Governo Provisório.

Assim como a capoeira, que sofreu um afrouxamento legal na década de 1930, as práticas “mágicas” e do “espiritismo” foram *beneficiadas* pelo Governo Provisório com a publicação do Decreto nº 21.946, de 12 de outubro de 1932 (BRASIL, 1932), que indultou, dentre outros artigos, o de nº 157 do Código Penal de 1890. Esse fato, pouco estudado pela historiografia das práticas religiosas, ao nosso ver, pode ter contribuído para uma maior visibilidade dos terreiros e de sua inserção na dinâmica urbana das relações que culminaram com os Congressos Afro-Brasileiros de 1934, em Recife, e o de 1937, em Salvador.

É importante evidenciar que os *benefícios* (indultos) concedidos durante o período do Governo Provisório, referentes às determinadas atividades tipificadas no Código Penal de 1890, como crimes e contravenções, não representam em si a *clêmencia* apregoada no caput do Decreto nº 19.445, de 1º de dezembro de 1930. Os afrouxamentos dessas penalidades correspondem às reações da sociedade que, diferentemente do apregoado nos dispositivos legais, não se enquadraram aos controles impostos pelo governo.

Em contraposição às formas estruturantes de um Estado dominador, encontramos em Muniz Sodré (1988, p. 107) a lógica da transação quando “[...] na esfera do consumo ou de um ‘resto’ inassimilável pela produção dominante, que o negro cavou, com o impulso estruturante da força mítica, pequenos espaços de negociação social”. Para o autor, sua própria história de vida como afrodescendente e sua convivência com membros representantes das africanidades baianas dinamizaram suas percepções sobre a ocupação e ressignificação dos espaços da sociedade negra a partir da busca do entendimento de que em cada local específico uma prática se apropriava especificamente sem, contudo, deixar de lado a potência da força ancestral.

No Ceará, os saberes mágico-religiosos do povo negro foram marcados por uma construção diferenciada de outros centros onde a escravidão dos africanos e seus descendentes possuía um fluxo de maior trânsito.¹⁶ Jogadas às margens de uma invisibilidade e tendo aproximações com a cultura indígena, as construções religiosas dos escravizados foram incorporando de modo sincrético o mundo dos encantados, dos caboclos, entidades espirituais ligadas à natureza, ressignificadas nos termos catimbó, terecô, e em conjunto com outros elementos do universo religioso cristão, católico e espírita, com o registro de umbanda.

Ismael de Andrade Pordeus Júnior foi um dos primeiros a produzir de forma acadêmica trabalhos que dão voz à presença das religiosidades de matriz africana no Ceará, em sua tese apresentada ao Centro de Humanidades da Universidade Federal do Ceará para o

¹⁶ O tráfico de escravizados originários do continente africano teve como principais portos de desembarque no Brasil as cidades do Rio de Janeiro, Salvador, Recife e São Luís.

concurso de Professor Titular no setor de estudo Antropologia do Departamento de Ciências Sociais e Filosofia. Ele nos aponta para a aproximação entre os cultos indígenas e as matrizes religiosas africanas quando nos diz que “No Ceará, encontramos duas designações para os cultos, anteriores ao registro na Polícia do primeiro Centro Espírita de Umbanda, em 1952 ‘Macumba’ ou ‘catimbó’, sendo o último termo oriundo da influência indígena” (PORDEUS JÚNIOR, 1992, p. 48-49).

O apagamento dos sujeitos, por mais que tenha sido pensado e planejado, não saiu impune à dinâmica social daqueles que, indiferentes a estatísticas e discursos políticos, teimam em mostrar suas pertencas. Referências esparsas sobre a comunidade negra constam dos periódicos cearenses da primeira metade do século XX. Quando muito, o olhar de determinadas práticas afrodescendentes locais é alvo do olhar repressor do Estado: maracatu e religiões sincréticas do panteão afroameríndio, aqui e acolá, ocupam as páginas policiais dos jornais cearenses. Parte desses olhares pode ser percebida no trabalho do historiador Erick de Assis Araújo, intitulado *Nos labirintos da cidade: Estado Novo e o cotidiano das classes populares em Fortaleza*. Erick nos informa que:

Preocupada com os costumes, a Igreja estabeleceu, no aspecto religioso, uma tensa relação com outras crenças, principalmente aquelas que envolviam rituais indígenas e afro-brasileiros. A prática do ‘catimbó’, por exemplo, se apresentava como uma discrepância à hegemonia dos católicos, uma frouxidão nas relações sociais, cuja consequência se transfigurava numa articulada vigilância do cotidiano das classes populares (ARAÚJO, 2007, p. 236).

O trabalho de Norval Batista Cruz (2009), *Consciência corporal e ancestralidade africana: conceitos sócio poéticos produzidos por pessoas de santo*, é puro reflexo de suas experiências enquanto negro que, ao vasculhar suas memórias, vivências, foi se descobrindo e compreendendo seu corpo para além de uma forma meramente física, mas, ligado à cosmovisão africana, sobretudo, não desvinculado dos planos terrenos e espirituais.

Partindo daquilo que o próprio autor nos diz, de uma apresentação de “conceitos sociopoéticos”, tendo por objeto de estudo o Terreiro Ilê Axé Omo Tifé, o trabalho de Norval Batista Cruz, “homem negro”, “Ogan de terreiro”, “triatleta”, e tantas outras coisas mais, como ele próprio se define, é daquelas certezas que o fluxo das pesquisas das ancestralidades africanas, sobretudo aquelas mais diretamente envoltas no campo da religiosidade e das suas ressignificações em solo cearense, produziram e produzem inquietações que a mente humana vai tentando preencher, conforme o percurso de novos olhares.

A busca de Norval Batista Cruz (2011) para conhecer, reconhecer e apropriar-se, de uma forma mais orgânica, dos elementos manifestos e subjacentes no corpo foi o que lhe levou, posteriormente, à percepção de que as práticas religiosas dos terreiros, em especial do candomblé, local de sua vivência no mundo espiritual, apresentavam certas faltas de conexão com as dimensões corporais de seus partícipes. Por meio de uma consciência corporal pautada por uma cosmovisão africana é que aspectos dessa consciência deveriam ser despertados a partir de práticas que trouxessem de volta o elo perdido entre o corpo e o espírito.

A pesquisa, empreendida com dez membros do terreiro de candomblé Ilê Axé Omo Tifé, foi realizada por meio de vivências e técnicas artísticas, em que o autor recorreu ao método de construção coletiva de conhecimento denominada de sociopoética, na qual os sujeitos pesquisados são partícipes e coprodutores dos saberes que emergem das experiências vivenciadas pelo grupo.

O método utilizado foi aquele criado por Jacques Gauthier, com base em suas vivências com o povo Kanak, ou Canaque, da ilha de Nova Caledônia, situada na costa sul do Pacífico, e que foi se desenvolvendo a partir de outras experiências da chamada interculturalidade, como bem observado por Cruz (2011), quando descreve que:

As práticas de poesia e teatro, a ciência sensível que as enfermeiras estavam construindo nos Cursos de Enfermagem onde Jacques Gauthier trabalhou no Rio de Janeiro, e ainda, o contato com as culturas afro e indígena na Bahia, foram outras influências que o filósofo francês resolveu interligar com seus referenciais iniciais, os quais, embora ocidentais, já se situavam numa linha de pensamento não determinista, que, portanto dialoga de maneira frutífera com os saberes das culturas popular afro e indígena (CRUZ, 2011, p. 37).

Michel Foucault é acionado no sentido dos estudos sobre o controle do corpo, do adestramento do homem-máquina, a partir da disciplinarização dos movimentos, no sentido de produzir um ser, de corpo e mente, dócil e útil, fácil de ser dominado pelos sistemas organizacionais de Estado, e que para Cruz reflete-se na assertiva a seguir:

A disciplina termina sendo mais um mecanismo de dominação dos corpos. Dominação essa que departamentaliza, esquadrinha, desarticula e recompõe o corpo. Essa influência do eurocentrismo veio com o colonizador para as Américas, atravessando assim todo o sistema de pensamento e a forma de ser-no-mundo, onde prevalece o padrão linear-dicotômico-mecanicista (CRUZ, 2011, p. 22).

Nos capítulos seguintes, Cruz (2011) vai apresentando e realizando suas vivências (a lunar, a dança afro e a vivência da argila), e por meio das verbalizações das experiências individuais de cada membro o autor pode perceber que as atividades produziram uma

apropriação por cada participante de um corpo, seu corpo, mais perceptível e que os movimentos da natureza e na natureza refletem as significações dos orixás em suas manifestações no terreiro. Assim, trazer a ancestralidade por meio desses movimentos é reforçar uma ligação maior ainda entre os planos espiritual e terreno que, em certa medida, foi-se perdendo na vida moderna.

A riqueza do trabalho de Cruz (2011) é uma celebração dos passos percorridos por cada sujeito negro escravizado e seus descendentes em solo cearense, que, com seu suor e sangue, abriram caminhos por entre as difíceis brechas de uma sociedade baseada na exploração de corpos, negros, indígenas. O corpo reage de forma branda ou suave, mas o resultado dessas movimentações ecoou na natureza, nas dunas, nos quadris, na argila, e elas se fortificaram com as forças primordiais ancestrais que, ora adormecidas, emergem quando são chamadas e reverenciadas pelos praticantes das religiosidades de matriz africana.

Nosso último objeto de análise ligado às manifestações das religiosidades de matriz africana no Ceará será a dissertação de Kássia Mota de Sousa (2010).

O trabalho de Sousa (2010) reflete sobre uma temática que tomou uma grande visibilidade nas últimas décadas do século XX, a do racismo religioso. Na realidade, as diversas formas de racismo sempre estiveram presentes no cotidiano dos negros e de seus descendentes. A visibilidade aqui mencionada não reflete um caso isolado, fruto de um momento singular; ao contrário, é a regra. O trabalho de Sousa (2010) provoca e reflete sobre essa triste constatação.

Utilizando como local da pesquisa o ambiente escolar na cidade de Juazeiro do Norte, a autora realizou entrevistas individuais com cinco crianças candomblecistas, aqui no trabalho chamadas de *erês*,¹⁷ do Terreiro Ilê Axé Gitofalogi, na finalidade de perceber de que maneira se dão as relações escolares dessas crianças, que possuem um pertencimento religioso diferente da maioria dos demais alunos. Os resultados obtidos pela pesquisa de Sousa (2010) demonstram “que a intolerância religiosa contra o candomblé e religiões de matrizes africanas são mais um mecanismo de reprodução da ideologia do racismo” (SOUSA, 2010, p. 7).

Valendo-se de um arcabouço mais recente de teóricos que discutem a pesquisa a partir de uma abordagem afrodescendente, realizada por negros, a autora traz para si a fala de que “através da pesquisa estou resgatando minha própria memória e história que estavam escondidas, esquecidas e negadas” (SOUSA, 2010, p. 19). Sendo assim, estudar esses *erês*, no universo do mundo escolar, é também estudar a si mesma; é trazer partes de suas memórias

¹⁷ O termo *erê(s)*, utilizado por Sousa (2010), vem do yorubá (idioma da família linguística nigero-congolesa) “iré”, que possui como um dos seus significados o sentido de “brincadeira, divertimento” e está relacionado diretamente ao mundo infantil.

que, mesmo em temporalidades diferentes, entrelaçam-se quando o assunto é o racismo preponderante e persistente que recai sobre os negros e os demais afrodescendentes.

A memória é alçada como elemento de pesquisa na perspectiva de Halbwachs (1990), o que reflete na seguinte assertiva realizada por Sousa (2010):

[...] a memória inscreve-se como uma construção social e coletiva e vincula-se às aprendizagens advindas da inserção do sujeito em seus diferentes grupos sociais. A relação entre memória e esquecimento revela sentidos sobre o dito e o não-dito nas histórias individuais e coletivas dos sujeitos, marca dimensões formativas entre experiências vividas e lembranças que constituem identidades e subjetividade, potencializado apreensões sobre as itinerâncias e as práticas formativas. O não-dito vincula-se às recordações e não significa, necessariamente, o esquecimento de um conteúdo ou de uma experiência (SOUSA, 2010, p.19).

Na busca dessas recordações, de leituras, das aproximações com o movimento negro da academia, Sousa (2010) descobre-se negra, como pautando que as referências múltiplas, de dentro e fora do mundo acadêmico, acabaram por elaborar sua identidade.

A descoberta de si mesmo é, na medida em que dela vamos nos apropriando com mais propriedades, um entendimento de construção. É um descobrir-se a cada momento, a cada conceito que nos é posto, como também a apropriação ou não dos conceitos impostos. Essa reflexão se faz importante quando Sousa (2010) descreve sua experiência no seio familiar, onde, filha de mãe branca e pai negro, foi percebendo, ao longo de sua trajetória, as formas sutis de um embranquecimento que, por mais que tenha sido realizado dentro das paredes de casa, uma hora é confrontado no mundo exterior, porque a cor não deixa passar em branco, ela não nega, e nesse sentido é negra, ela tinge, incomoda as pupilas dos olhares construídos com base em um eurocentrismo profundo e estrutural.

É com suas experiências e a percepção de lugares onde as africanidades são bases de identidades afirmativas de existência e, por conseguinte, locais de resistência que Sousa (2010) desenvolve, em conjunto com a escola, suas pesquisas. Se por um lado o terreiro é local de afirmação de identidade, o outro, a escola, ainda traz as amarras profundas do preconceito, como aponta a autora.

Sousa (2010) vai percorrendo as trajetórias de cada uma das cinco crianças, em seus ambientes do ensino formal escolar, e vai registrando que muitos desses espaços se apresentam como espaços de uma religiosidade dominante, o que causa um sentimento de constrangimento nas crianças. Cada *erê* vai relatando suas experiências a partir das provocações da autora, na busca de perceber as sociabilidades dessas crianças com os demais alunos e profissionais das escolas, que não são candomblecistas.

Uma das passagens relatadas pela autora sobre o constrangimento que recai sobre as crianças candomblecista foi a vivenciada por *Erê de Ewá*.¹⁸ A autora descreve a reação negativa que uma professora teve quando em dado momento, ao conversar com a criança, esta fez a seguinte afirmação: “Tia a senhora sabia que quando eu crescer vou raspar o meu cabelo, e eu vou ser macumbeira” (SOUSA, 2010, p. 58). A professora relatou à pesquisadora o estranhamento pelo fato de a criança ter trazido o termo macumbeira e que repreendeu a pequena candomblecista afirmando que “Não [...], não faça isso não, porque macumba é uma coisa assim né [...] Aí eu disse não, num faça isso não...” (SOUSA, 2010, p. 58).

Não seria a primeira e nem a última vez que o termo macumba estaria sendo relacionado a práticas negativas, do mal, nocivas à sociedade. No próprio Juazeiro do Norte, algumas décadas antes, uma matéria de capa vinculada no periódico *Correio do Juazeiro: Semanário Independente e Noticioso*, em sua edição de nº 9, do dia 13 de março de 1949, trazia a seguinte chamada em letras garrafais: “Avançam ainda os Feiticeiros”, com um subtítulo bastante sugestivo: “uma família inteira prejudicada pela macumba – Os feiticeiros promovem sessões alta noite fazendo o maior alarido – Precisa-se da polícia – Abílio de ‘tal’ e Pereirrinha, mestres da macumba”.¹⁹

Não iremos adentrar nas especificidades das informações contidas na matéria jornalística do *Correio do Juazeiro* sobre quem eram os sujeitos e o que podemos retirar de mais conclusivo sobre as práticas religiosas negras praticadas entre a primeira e a segunda metade do século XX, ao sul do nosso estado. Deixaremos mais para frente essa empreitada, mas não poderíamos deixar passar despercebido que o termo macumba recebeu a mesma tratativa preconceituosa realizada pela professora da *Erê de Ewá*, onde o mal estaria agora representado pela feitiçaria e seus feiticeiros.

As experiências produziram respostas quanto ao racismo a que as crianças de terreiro são submetidas diariamente nas escolas e mostrou que os espaços das instituições de ensino devem e podem contribuir para desconstrução do racismo estrutural, principalmente nas fases iniciais do ensino, em que as crianças ainda não foram submetidas de uma forma mais intensa às construções racistas da sociedade em que vivem.

¹⁸ A autora justifica a utilização dos termos yorubás para as crianças com a seguinte explicação: “No intuito de resguardá-las, optamos por não utilizar seus nomes de registro e chamá-las aqui pelos nomes dos seus orixás de cabeças [...] Como temos duas crianças filhas do mesmo *orixá*, *Yemanjá*, utilizaremos as suas idades para diferenciá-las, então temos: *Erê de Oxossi*, *Erê de Xangô*, *Erê de Ewa*, *Erê de Yemanjá* (9 anos) e *Erê de Yemanjá* (12 anos)” (SOUSA, 2010, p. 52-53).

¹⁹ **Correio do Juazeiro**, Juazeiro do Norte, ano I, n. 9, 13 mar. 1949, p. 1.

O trabalho de Sousa (2010) envereda por um campo que deve ser mais estudado, como a própria autora conclui, pois é nas fases iniciais da infância que se forma uma estrutura, se não acabada, com um poder maior de sustentação às agruras impostas pelo racismo. Nesse sentido, a escola ainda não representa um lugar imune às formas estruturantes racistas e, sendo assim, Sousa (2010) aponta que a pesquisa traz elementos importantes que, identificados e mensurados, podem e devem servir no desenvolvimento de estratégias voltadas para a inclusão de todos que delas participam, sobretudo para os sujeitos que sofreram e sofrem das intolerâncias decorrentes do perverso processo de estratificação das pessoas por conta da cor da pele.

Mas falar de religiões de matrizes africanas no Ceará é sobretudo falar da sua maior festividade em espaço aberto da cidade, a Festa de Iemanjá, expressão máxima de uma tradição cearense de festas comemorativas dos povos de terreiro (as festas de Preto-Velho e de Caboclo são realizadas nos espaços internos religiosos). Celebrada no dia 15 de agosto, no mesmo dia da padroeira de Fortaleza, Nossa Senhora da Assunção, a festa atualmente é organizada pela União Espírita Cearense de Umbanda (UECUM)²⁰ e ocorre em duas localidades da cidade, a Praia de Iracema e a Praia do Futuro.

Para Ismael Pordeus (2011) e Leno Farias (2011), dois importantes membros e pesquisadores das religiosidades afrodescendentes cearenses, Mãe Júlia foi a responsável pelas articulações que deram início à festa.²¹ A própria Mãe Júlia traz para si esse protagonismo, conforme entrevista concedida ao professor Ismael Pordeus no ano de 1979:

Foi nesse tempo, depois que saiu o registro no Diário Oficial, parou a perseguição, não havia mais fantasma no jornal, aí pronto, eu não sosseguei mais. Fazia festa de São Jorge (Caboclos) e fazia a festa de Iemanjá. A Praia do Futuro não era a Praia do Futuro (no sentido de urbanizada) era toda esburacada. Eu cansei de ir com essas meninas me atolando naquele areal. Mas hoje a Praia do Futuro é outra, tanto que dizem que vão botar uma estátua muito grande de Iemanjá, no dia 15 de agosto. Eu já tenho aqui que não ia mais fazer esta festa, como eu faço todos os anos, de alugar ônibus, vai o pessoal dos centros, tudo isso, os filiados, vai tudo pra praia. Não vou mais por causa da anarquia e muitas pessoas que vão tomar banho e não respeita (JÚLIA apud PORDEUS JÚNIOR, 2011, p. 93).

A fala de Mãe Júlia reflete uma preocupação no entendimento de que a Festa de Iemanjá poderia perder o seu significado, por conta da “anarquia” de alguns participantes ou

²⁰ A União Espírita Cearense de Umbanda (UECUM) é uma organização sem fins lucrativos, de caráter civil, religioso e cultural, que zela pelos desejos das religiões de matrizes africanas cearenses. Tem por objetivo a afirmação da negritude cearense a partir da ancestralidade africana de seus representantes e membros.

²¹ Júlia Maria Condante, ou Mãe Júlia, como é mais conhecida, é uma mulher branca e portuguesa de nascimento. Estabeleceu o seu primeiro terreiro em Fortaleza no ano de 1948. Viajou para o Rio de Janeiro em 1952, onde é iniciada na Umbanda Carioca. Em 1953, Mãe Júlia funda a Federação Cearense de Umbanda.

mesmo de curiosos que acabavam se fazendo presentes na festividade. Essa observação de Mãe Júlia reflete bem o papel dos zeladores das afro-religiosidades brasileiras na manutenção dos espaços conquistados com muita resistência e negociações em uma sociedade de opressão constante dos poderes públicos. Mãe Júlia, assim como os demais líderes religiosos de terreiros, tinha experiência com a perseguição das forças policiais que sempre foi constante na história dos terreiros e que nunca deixou de existir. Leno Farias (2011, p. 28) descreve em seu trabalho que Mãe Júlia vivia “uma relação conturbada, uma perseguição acirrada” de Manuel Cordeiro Neto, Chefe de Polícia e Secretário de Segurança Pública do Ceará entre os anos de 1935-1941 e 1953-1954.

Outro destaque que merece atenção do papel de Mãe de Júlia é o fato de a celebração da Festa de Iemanjá ser em 15 de agosto, diferente de outros locais no Brasil onde a festa é comemorada no dia 2 de fevereiro. Mãe Júlia escolheu para homenagear Iemanjá a mesma data de celebração de Nossa Senhora da Assunção, padroeira de Fortaleza. Esse fato não é por acaso, como bem observa Leno Farias (2011), pois observa que “a afinidade da grande Mãe africana com a Mãe do divino cristão é conciliar as vitórias e o sobrepujo das religiões afro-brasileiras sobre o preconceito e o desdenho com que estas foram tratadas” (FARIAS, 2011, p. 30).

As lutas de Mãe Júlia, de todos os responsáveis pelos terreiros da cidade de Fortaleza e de seus praticantes e simpatizantes foram fatores determinantes para a indicação e o posterior registro da Festa de Iemanjá como Patrimônio Imaterial de Fortaleza, bem como a sua inscrição no Livro de Registro das Celebrações por meio do Decreto nº 14.262, de 30 de julho de 2018.

A Festa de Iemanjá é uma celebração de lutas, de vitória das práticas cotidianas dos povos cearenses de terreiro que em sua dimensão de rituais e festividades representam todo o seu poder cultural. Não temos conhecimento da estátua de Iemanjá que seria erguida, conforme a palavra de Mãe Júlia, na entrevista concedida ao professor Ismael Pordeus Júnior (2011), mas temos certeza de que sua representatividade está para além das formas físicas condicionantes de uma materialidade efêmera. A areia da praia e as águas do mar são suas moradas.

O papel das africanidades cearenses, dentre elas as que aqui discutimos, até agora, como as irmandades, as festas negras, os sons dos batuques e sambas, as religiões de matriz africana e suas celebrações ressignificadas no processo diaspórico, são importantes componentes da história dos negros e de seus descendentes. As novas pesquisas, reflexos das resistências de um povo que não se sujeitou ao silenciamento de sua história, produziram novas

possibilidades de leitura da sociedade cearense, de como ela se enxerga e de como ainda tem dificuldades de encarar a sua fragilidade branca²².

2.4 Candomblé e capoeira: relações de força e poder na formação social negro-brasileira

A cultura negra é possuidora de muitas formas de manifestação, mas sem dúvida um de seus elos mais significativos remete ao campo da religiosidade. É por meio do sagrado, daquilo que extrapola o cotidiano material, de seus aparatos simbólicos que as forças de existência e resistência encontraram apoio na luta contra a opressão de suas identidades impostas pelo sistema escravagista. Sendo assim, iniciaremos este subcapítulo com um breve estudo sobre o candomblé, prática religiosa afro-brasileira, com o objetivo de compreendermos os significados de sua construção como uma ressignificação das cosmogonias advindas da África na rota do Atlântico Negro²³ e de seu local de culto, o terreiro, como espaço simbólico de formação política, social e religiosa negro-brasileira, bem como as suas aproximações com a capoeira.

Religião afro-brasileira criada a partir da herança de tradições religiosas presentes no comércio de povos africanos sequestrados e traficados para o Brasil, o candomblé se organiza em torno do culto às divindades de origem africana (orixás, inquices ou voduns), mas também incorporou entidades do universo de outras práticas mítico-religiosas brasileiras, como o caboclo, e seu lugar litúrgico é representado pelo terreiro, ou roça, ou casa de asê. Para Muniz Sodré (1988), o terreiro corresponde ao território de acolhimento, de sociabilização dos grupos étnicos e culturais diversos, mas com finalidades em comum.

Segundo Nei Lopes (2011), o termo candomblé é genérico, designando os cultos aos orixás jeje-nagôs, e, de acordo com o pertencimento linguístico e geográfico de cada grupo majoritário, é diferenciado por nações. Cada nação possui rituais, canções e vestimentas próprias. Assim, a nação Angola compreende os pertencentes aos povos do grupo linguístico banto, Ketu consiste nos grupos da Nigéria e do Benin, de língua yorubá, e as demais nações

²² Utilizo fragilidade branca a partir do conceito descrito por Robin DiAngelo (2018), autora que apresenta que essa fragilidade “[...] é um estado em que até mesmo uma quantidade mínima de estresse racial se torna intolerável, desencadeando uma série de movimentos defensivos [...] como raiva, medo e culpa, e comportamentos como discussão, silêncio e abandono da situação criadora de estresse. Esses comportamentos, por sua vez, funcionam para restabelecer o equilíbrio racial branco” (DIANGELO, 2018, p. 35-36).

²³ A expressão Atlântico Negro está aqui representada na concepção do sociólogo Paul Gilroy quando se refere ao espaço produtor de experiências múltiplas, hibridez de identidades, formas de resistências resultantes do processo de interação de diferentes tradições na relação do tráfico de escravizados de África para as Américas em uma economia de larga escala estabelecidas no Oceano Atlântico entre o final do século XV e o término do XIX.

são Jeje, Efon e Ijexá. Assim, as divindades recebem um nome diferente de acordo com a nação a que pertencem: orixás para os Ketus, inquices para os Angolas e voduns para os Jejes.

A partir da década de 1930, os estudos sobre os temas relacionados à cultura afro-brasileira tomaram um impulso, ocasionado principalmente pelos Congressos Afro-Brasileiros, que ocorreram no Recife em 1934 e em Salvador em 1937, com o objetivo de pesquisar a influência da população negra na construção do Brasil, subsidiados por várias ciências das áreas humanas, como: Etnografia, Artes, História, Antropologia, dentre outras. Nesse contexto e fruto das pesquisas e de levantamentos que vinham sendo realizados por estudiosos, a produção acadêmica pós-congressos nos presenteou com importantes obras, como os livros *Religiões Negras: Notas de etnographia religiosa* (1936) e *Negros Bantus: Notas de etnografia religiosa* (1937) de Edison de Souza Carneiro (1912-1972).

Nessas obras, apoiado pelos estudos de Raimundo Nina Rodrigues (1862-1906), Manuel Raimundo Querino (1851-1923), Arthur Ramos de Araújo Pereira (1903-1949) e Renato Firmino Maia de Mendonça (1912-1990), mas sobretudo dando novo fôlego às análises desses autores, Carneiro (1936) aprofunda o conhecimento sobre as religiões africanas e suas ressignificações no Brasil a partir da imposição cultural de outras formas religiosas, como o catolicismo, pois, “se já no continente africano, as práticas religiosas dos negros não estavam a salvo do fenômeno da simbiose, como escapar à influência do catolicismo, religioso oficial da nova pátria [...]” (CARNEIRO, 1991, p. 32). Outro aspecto importante retratado pelo autor é seu estudo sobre o folclore,²⁴ sobre as tradições e manifestações populares do mundo negro, suas lendas, costumes, mitos, danças, repassadas por meio da tradição oral.

Dando continuidade aos seus estudos, Edison Carneiro produz em 1948 a obra *Candomblés da Bahia*, na qual aprofunda seus estudos sobre essa forma de culto e suas principais características em solo baiano. Podemos entender que essa obra sistematiza as abordagens das duas produções trabalhadas por Carneiro (1948) no campo religioso, sendo uma defesa decisiva do candomblé como a forma religiosa negra por excelência desenvolvida no Brasil. Um lugar onde “os deuses e os mortos se misturam com os vivos, ouvem as suas queixas, aconselham, concedem graças, resolvem as suas desavenças e dão remédios para as suas dores

²⁴ Seu primeiro uso é atribuído ao escritor e antiquário britânico Willian John Thoms (1803-1885), quando de uma carta sua endereçada e publicada com o pseudônimo de Ambrose Merton na revista londrina *Athenaeum*, em 22 de agosto de 1846. A palavra folclore, ou *folk-lore*, em seu original, acabou por designar o conjunto de práticas e saberes de um determinado povo. Inicialmente associado às camadas populares, em contrapartida a uma cultura dita erudita, os estudos sobre folclore no Brasil remontam às três últimas décadas do século XIX, relacionados à busca de uma nacionalidade brasileira. No século XIX, o termo folclore se populariza, mas é nessa esteira, a da generalização, que vai encontrar duras críticas por deixar de lado as especificidades, as quais de fato produzem o conhecimento, e pela falta do reconhecimento de um rigor científico em suas abordagens.

e consolo para os seus infortúnios” (CARNEIRO, 1978, p. 37). Estava assim traçado um espaço que abarcaria todas as necessidades de sobrevivência da população negra, local de energização, de pertencimento, que, além de refúgio para os espíritos, produziria toda uma articulação com o mundo dos vivos.

Os terreiros e seus praticantes desenvolveram estratégias de sobrevivência que negociam diretamente com a sociedade e as possibilidades de cada momento. Se antes a imagem do negro enquanto escravizado ou mesmo ex-escravizado compunha através dos cartões-postais já na segunda metade do século XIX o imaginário do exótico do Brasil, o mesmo não se pode dizer da retratação desse mesmo suporte, como observado na Figura 1.²⁵ Se por um lado o exótico ainda pode estar no centro da configuração da imagem, muito mais pela ação do imaginário fruto do processo de colonização dos subalternizados, por outro, a composição apresentada preenche o palco central com a força dos códigos de linguagem coletiva dos sujeitos enquanto protagonistas de suas representações.

Figura 1 – Cartão-postal representando um conjunto de “creoulas” candomblecistas em Salvador, Bahia



Fonte: Acervo Joel Alves Bezerra.

As religiões afro-brasileiras são o resultado de processos diaspóricos que, partindo das cosmogonias africanas, em menor ou maior medida, fundem-se com os elementos locais de sua manifestação. Dessa forma, outras práticas ligadas ao mundo espiritual surgiram,

²⁵ Apesar de o cartão-postal não possuir maiores informações de local e data da imagem retratada, trabalhamos com a hipótese de que esse registro possa ter sido produzido entre as décadas de 1940 e 1960.

apresentando semelhanças que nem sempre são perceptíveis aos olhares estranhos daqueles que não fazem parte de seus saberes e vivências. O caso mais conhecido é o da umbanda, muitas vezes confundida com o candomblé pelos sujeitos de fora do mundo social das religiões de matriz africana e que acabam por tomar como forma única elementos diversos das manifestações.

Renato José Pinto Ortiz (1947), sociólogo e antropólogo, deixa bem claro em sua obra de referência para os estudos afro-religiosos, *A Morte Branca do Feiticeiro Negro – Umbanda: Integração e uma religião numa sociedade de classes*, de 1978, as diferenças entre o candomblé e a umbanda. Para Ortiz (1978, p. 13):

[...] embora tenham raízes comuns, encontram-se hoje em oposição. Com efeito, pode-se opor Umbanda e candomblé como se fossem dois pólos: um representando o Brasil, o outro a África. A umbanda corresponde à integração das práticas afro-brasileiras na ‘moderna’ sociedade brasileira: o candomblé significaria justamente o contrário, isto é, a conservação da memória coletiva africana no solo brasileiro.

Complementando, Ortiz (1978) pontua que não existe na realidade uma “pureza africana” do candomblé, pois este também é um produto que decorre da “bricolage”, conceito desenvolvido pelo antropólogo francês Claude Lévi-Strauss (1908-2009) para descrever o surgimento de ações espontâneas, por meio da experiência pessoal, a partir de elementos preexistentes no campo do imaginário. Nesse sentido, as religiões afro-brasileiras encaixam-se perfeitamente na concepção da “bricolage” de Lévi-Strauss. Dessa forma, “[...] pode-se afirmar que para o candomblé a África continua sendo a fonte privilegiada do sagrado, o culto dos deuses negros se opondo a uma sociedade brasileira branca ou embranquecida” (ORTIZ, 1978, p. 14).

Nas últimas décadas, o candomblé foi tomado por uma visibilidade cada vez maior, apoiada pelos movimentos negros e pelas políticas afirmativas da era Lula-Dilma²⁶. Mas atualmente essas conquistas estão sofrendo um duro retrocesso, capitaneado dentro das próprias

²⁶ Período que compreende os oito anos do governo do Presidente Luiz Inácio Lula da Silva em seus dois mandatos, de janeiro de 2003 a dezembro de 2006 e de janeiro de 2007 a dezembro de 2010, e da Presidenta Dilma Vana Rousseff, de janeiro de 2011 até o seu afastamento em seu segundo mandato em 2016 pelo processo de *impeachment*. Vários foram os avanços na luta pela igualdade racial capitaneados na gestão de Lula e Dilma, dentre eles: a criação do Dia da Consciência Negra (20 de novembro), a inclusão dos estudos sobre a História da África e dos africanos e da História e Cultura Afro-Brasileira (Lei 10.639/2003), a sanção do Estatuto da Igualdade Racial (Lei 12.288, de 20 de julho de 2010), a criação da Secretaria de Políticas da Promoção da Igualdade Racial, a promulgação da Lei 12.711, em 20 de agosto de 2011, a chamada Lei de Cotas nas universidades, que estabelecia a negros, pardos, indígenas, pessoas com deficiência e alunos das escolas públicas acesso em proporção mínima garantida pelo Estado, e a criação da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB), com *campus* em Redenção/Acarape, no Ceará, e em São Francisco do Conde, na Bahia.

instituições do Governo Federal. Um triste exemplo são as declarações do atual presidente da Fundação Cultural, que desde que assumiu a pasta dessa importante instituição vem reiterando críticas ao movimento negro, chamando-o de “escória maldita” de “vagabundos”, e afirmando que “não vai ter nada para terreiro na Palmares enquanto eu estiver aqui dentro. Nada. Zero. Macumbeiro não vai ter nem um centavo” (ROSA; LINDNER, 2020).²⁷

A visibilidade dos terreiros, de suas práticas, da diversidade que eles apresentam, de suas cores, das suas identidades presentes em suas vestimentas, em seus penteados, colares e adornos acabaram por sofrer represálias cada vez maiores dos movimentos ultraconservadores de direita.

No Ceará, o candomblé somente é datado, e ainda de modo impreciso, a partir da década de 1970. O pesquisador e sacerdote (babalorixá) Cleudo Pinheiro de Andrade Júnior, Babá Olutoji Ti Osun, em seu artigo “Estratégias de preservação dos cultos afro-religiosos ou o negro cearense e o jeito camaleão de dizer sua fé” (2009), traz importantes reflexões sobre a visibilidade do candomblé cearense. Para Babá Cleudo:

As décadas de setenta e oitenta do século passado representam o reencontro do negro cearense com sua religiosidade [...] Agora a estratégia é a visibilidade social e cultural dos religiosos. Muito dos terecozeiros²⁸ que viraram umbandistas queriam agora ser candomblecistas, motivados por uma lógica de mercado religioso, que valorizava a visibilidade de artistas e intelectuais do candomblé, em detrimento das posturas morais do kardecismo. Compreenda-se que esta também é a época da descoberta da individualidade enquanto lema de alguns movimentos sociais, como o da emancipação sexual promovido pelos GLBTT (gays, lésbicas, bissexuais, travestis e transexuais) (ANDRADE JÚNIOR, 2009, p. 159-160).

Um aspecto importante levantado pelo folclorista baiano Waldeloir Rego (1930-2001) foi o das ligações entre o candomblé e a capoeira. Para o autor, essas duas africanidades coexistiam de maneira independente. Não necessariamente os praticantes do candomblé seriam capoeiras e vice-versa. É certo que formas distintas de resistência que possuem o mesmo alçoz, o sistema escravagista, acabam por ter interesses em comum.

Sem dúvida, o terreiro do candomblé era um ambiente propício para sociabilidades que transitavam entre os saberes internos, próprios das ritualísticas do culto e sua comunicação com o ambiente externo, representado pelo trânsito nos espaços das cidades e em suas

²⁷ Sobre esse assunto, ver matéria completa disponível em: <https://noticias.uol.com.br/ultimas-noticias/agencia-estado/2020/06/03/sergio-camargo-chama-movimento-negro-de-escoria-maldita.htm>. Acesso em: 9 out. 2020.

²⁸ Terecozeiros são os praticantes do terecô, que, segundo Nei Lopes (2011), no “Maranhão, especialmente na cidade de Codó e arredores” é uma “designação genérica dos cultos de origem africana [...] variante sincrética do tambor de mina, em que, além de voduns africanos, se cultuam entidades caboclas e ameríndias” (LOPES, 2011, p. 1.266).

instituições. O negro capoeira, sendo este liberto ou não, geralmente estava ligado aos ofícios de ganho, de grande mobilidade nos centros urbanos. Assim, o capoeira detinha redes de comunicabilidade que seriam bastante úteis aos terreiros, além da possibilidade de agirem na proteção dos terreiros em caso de batidas policiais.

A relação entre o candomblé e a capoeira é assim descrita na visão de Rego (1968):

Um outro aspecto importante e o que se refere à capoeira em si e suas ligações com o candomblé. De início, tenho a afirmar que entre a capoeira em si e o candomblé existe uma independência. O jôgo da capoeira para ser executado não depende em nada do candomblé, como ocorre com o folguedo carnavalesco chamado *Afoxé*, que para ir às ruas há uma série de implicações de ordem místico-litúrgicas. Apesar de nas cantigas de capoeira se falar em *mandinga*, *mandingueiro*, usar-se palavras e composições em línguas bunda e nagô e também a capoeira se iniciar com o que os capoeiristas chamam de *mandinga*, nada existe de religioso. O que existe vem por vias indiretas. É o capoeira que é *omorixá* (filho de santo), como e o caso do capoeira Arnol (Arnol Conceição) que e filho de santo do famoso *babalorixá* (pai de santo) de Cachoeira, conhecido por Enock (Enock Cardoso dos Santos) o qual fez Oxossi (Odé) em sua cabeça, dando o *orukó* (nome) de *Odé Ajayi koleji* (O caçador de Ajayi não pode acordar). Roseno (Manoel Roseno de Santana) ‘raspado e pintado de Omolu’ pela finada *iyalorixa* (mãe de santo) Cecília do Bunukô (Cecília Moreira de Brito); Caiçara (Antônio da Conceição Morais) ‘feito’ de Logun Edé por sua mãe de sangue, Adélia Maria da Conceição. Quando não e isso, é *oloyê* (dono de título honorífico) de uma casa de candomblé, é parente de mãe ou pai de santo, ou foi desde criança criado em ambiente de casa de candomblé (REGO, 1968, p. 38).

Candomblé e capoeira, africanidades brasileiras, caminharam sempre juntas, uma nutrindo-se da outra enquanto somatório de forças ancestrais. No mundo da modernidade tardia, como aponta Stuart Hall (1998), essas práticas caminham por vezes de forma separada, sendo uma opção individual de cada manifestação, em que podemos ter candomblecistas capoeiras ou não, como podemos ter capoeiras candomblecistas ou não. A que devemos estar atentos, enquanto praticantes da capoeira, área em que transito já há algum tempo, é reverenciar o seu local de pertencimento, de surgimento dentro do Movimento Negro,²⁹ enquanto luta ou jogo lúdico. Ser capoeira é sobretudo saber que ela tem uma mãe chamada África e um pai chamado Brasil.

Para a doutora em Antropologia e professora Nilma Lino Gomes (2017), o Movimento Negro tem papel fundamental na transposição dos saberes socialmente constituídos que visam positivar a afirmação de identidade e das expressões negras culturais. Nessa esteira de movimento educador, o candomblé e a capoeira surgem como resultado da “luta pela

²⁹ Entendemos Movimento Negro como um sujeito historicamente político originado da organização de movimentos sociais em defesa da população negra, afrodescendente, para a construção de uma sociedade mais justa e igualitária onde todos possam ter as mesmas condições de oportunidades.

emancipação social empreendida pelo negro enquanto sujeito. Esta tem no corpo negro o seu principal ícone político e identitário” (GOMES, 2017, p. 98).

Sendo assim, buscaremos tratar de maneira mais específica, no próximo capítulo, de uma outra africanidade que é um dos maiores símbolos de existência e resistência negra e afro-brasileira, sobretudo ligada ao ambiente escravo urbano, a capoeira. Partindo do nosso envolvimento com essa arte, buscaremos traçar algumas leituras que tentam abordar a sua gênese no cenário brasileiro, bem como trazer nossas pesquisas que apontam essa manifestação no cenário cearense desde o século XIX, até a década de 1980.

3 CAPOEIRA: JOGO DE AFRICANIDADES

Dando continuidade aos estudos das africanidades, voltaremos nosso olhar para a capoeira, uma das principais expressões da cultura popular afro-brasileira em todas as suas formas de manifestação (luta, jogo, dança, esporte e folclore), que foi reconhecida por meio de dois registros (o Ofício dos Mestres de Capoeira e a Roda de Capoeira) no ano de 2008 pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) como Patrimônio Cultural do Brasil de natureza Imaterial. No ano de 2014, a Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco) concedeu à Roda de Capoeira o título de Patrimônio da Humanidade. Esse reconhecimento por parte do poder público, embora tardio, representa os esforços das trajetórias de sujeitos que nos quatro cantos do país construíram, reconstruíram, reproduziram, adaptaram, resistiram e, principalmente, vivenciaram as adversidades impostas ao universo marginalizado da capoeira.

Os estudos sobre a capoeira serão divididos em dois blocos. Primeiramente, iremos nos concentrar nos aspectos históricos dessa prática no Brasil e nos debates sobre sua origem intercalados com os primeiros registros, em especial no Rio de Janeiro do século XIX, local referenciado pela historiografia da capoeira com o maior volume de documentação, além de seus desdobramentos no século XX, com a estruturação de escolas e o surgimento de estilos nas reconfigurações da contemporaneidade.

Finalizaremos o capítulo analisando indícios da presença da capoeira no Ceará do século XIX, apoiados por registros jornalísticos locais, assim como passagens literárias que apontam a necessidade de uma revisão na historiografia da capoeira cearense. Apresentaremos também algumas matérias da imprensa carioca do final do período monárquico nas quais aparecem capoeiras identificados como sendo oriundos do Ceará. Tal fato se torna relevante na medida em que esses estudos possam identificar o trânsito de sujeitos diversos na formação da capoeira a partir das sociabilidades entre os centros urbanos do Brasil provincial.

3.1 Panorama histórico da capoeira no Brasil

Por muitos períodos, iniciando-se desde a Colônia e passando pelo Império até chegar à República, a capoeira, luta de resistência, foi alvo dos braços fortes das instituições civis e militares que tentaram em vão destruí-la, quando não se utilizavam da sua abrangência para fins políticos e de manutenção dos regimes vigentes. Essa repressão e apropriação se fizeram notar em todos os lugares onde a capoeira é relatada (Rio de Janeiro, Salvador, Recife,

Belém, São Luís) e, possivelmente, em outros locais que ainda faltam ser analisados pelos pesquisadores desse tema.³⁰

De acordo com Salvio Fernandes de Melo (2011), a origem da capoeira é “[...] bastante controversa e movediça” (MELO, 2011, p. 22). Entretanto, apoiado nos trabalhos dos historiadores Carlos Eugênio Líbano Soares e Mathias R. Assunção, o autor pontua a origem da capoeira como sendo um movimento do início do século XIX, em meio à escravidão urbana negra, e localizado nos centros portuários do Brasil. De fato, a origem da capoeira foi e continua sendo um dos temas mais controversos.

Waldeloir Rego (1968), realizador de um dos mais importantes estudos sobre a capoeira que se tornou referência para os estudiosos e pesquisadores do tema, a partir da segunda metade do século XX, traz um levantamento bastante denso de como teria surgido essa africanidade a partir do levantamento do termo “capoeira”, ligando-o ao mundo escravista do negro no Brasil.

Edison Carneiro, apoiado em seus estudos sobre a vida dos negros na Bahia, informa-nos que “Dá-se o nome de capoeira a um jogo de destreza que tem as suas origens remotas em Angola” (CARNEIRO, 1971, p. 1). Luís da Câmara Cascudo (1898-1986), em seu livro intitulado *Folclore do Brasil – Pesquisas e Notas*, de 1967, também credita a Angola a origem da capoeira.

A manifestação e análise da capoeira como forma de luta corporal relacionada ao mundo escravo, e conseqüentemente marginal, é bastante abordada em primeiro plano pelos relatórios policiais do Império, e conseqüentemente suas repercussões foram noticiadas em jornais da época que circularam na cidade do Rio de Janeiro, local onde a presença dos capoeiras tornou-se um verdadeiro caso de polícia; um “flagelo” durante décadas.³¹ Tal visibilidade tornou-se tão marcante que chegou a ser tema de trabalho de pesquisadores estrangeiros, como Johann Moritz Rugendas (1802-1858) e Augustus Earle (1793-1838),³² que visitaram o Brasil no início do século XIX.

³⁰ Sobre resistências, ver Holloway (1997), capítulo: Maturidade, 1842-65 “Resistência organizada – a capoeira”, p. 206-211. Sobre as perseguições em Belém, ver Leal (2008). O autor descreve em sua obra um relato sobre a capoeira no Brasil no início do século XX, tendo como foco a região do Pará, onde a capoeira tem peculiaridades diferentes da região da Bahia e do Rio de Janeiro. Essa obra revela a participação da capoeiragem na implantação da República no Brasil e as campanhas repressivas à capoeira e à “vagabundagem” na cidade de Belém. Sobre a caça aos capoeiras em Recife, ver Beltrão (2007). Uma das melhores análises sobre a capoeira no Recife se encontra nesse livro.

³¹ Como exemplo de jornais que trouxeram matérias sobre a capoeira, podemos citar: *O Mosquito*, 26 ago. 1871; *o Diário do Rio de Janeiro*, 22 fev. 1872; e *o Jornal do Commercio*, 28 jan. 1878 (SOARES, 1994, p. 93).

³² Johann Moritz Rugendas foi um pintor alemão que retratou paisagens e costumes do Brasil Colônia quando aqui esteve em 1821. Sua obra, publicada no ano de 1835, em Paris, possui texto e registro iconográfico da capoeira.

No Rio de Janeiro, local importante na difusão da capoeira de luta, Carlos Eugênio³³ (1994) identificou esse processo de violenta repressão por parte dos poderes policiais, informando que em quase todo o século XIX, antes de ser entendida como uma expressividade cultural, a capoeira sofreu o “estigma do crime”, como “luta corporal” usada principalmente por escravizados, isoladamente ou em grupos, chamados *malta*.³⁴ A capoeira foi o alvo privilegiado da violência do Estado. Para Josivaldo Pires de Oliveira (2004), estudioso do universo negro na Bahia do século XIX, os capoeiras tinham uma posição de destaque nas relações entre os partidos políticos, nas principais capitais e cidades rurais, ou seja, o mesmo fenômeno ocorrido no Rio de Janeiro.

A presença de capoeiras, direta ou indiretamente, nos quadros do poder policial foi assunto constante na imprensa carioca do século XIX, como podemos notar no detalhe da Figura 2, publicada nas páginas da *Revista Illustrada*, representando o desembargador e chefe de polícia da Corte, Coelho Bastos, transvestido de capitão-do-mato, responsável por arregimentar “tipos de assassinos e ratoneiros” para compor os quadros da polícia, conforme detalhe abaixo:

Figura 2 – Detalhes da matéria “A nossa polícia”, na página 4 do periódico *Revista Illustrada*, Rio de Janeiro, ano 10, n. 422, 30 de novembro de 1885



Fonte: Acervo Joel Alves Bezerra.

Augustus Earle, pintor e desenhista inglês, esteve no Brasil em duas ocasiões: 1820 e 1823. Produziu uma aquarela como registro de capoeiras em luta.

³³ Ver Soares (1994). Carlos Eugênio Líbano Soares é autor das mais recentes obras de caráter histórico sobre a capoeira. Seus trabalhos sobre a capoeira no Rio de Janeiro antigo e contemporâneo constituem um marco para a historiografia do tema.

³⁴ Para Carlos Eugênio (1994), “A malta de capoeira é a unidade fundamental da atuação dos praticantes da capoeiragem. Formada por três, vinte e até mesmo cem indivíduos, a malta era a forma associativa de resistência mais comum entre escravos e homens livres pobres no Rio de Janeiro da segunda metade do século XX” (SOARES, 1994, p. 40).

Com a Proclamação da República, e como toda prática marginal que precisava ser controlada pelo poder disciplinador do Estado, a capoeira foi tipificada na condição de crime com a publicação do Código Penal de 11 de outubro de 1890. É durante esse período, o da República Velha, que a capoeira sofre a mais profunda perseguição de sua história, ao ponto de, em alguns lugares, como na cidade do Recife, praticamente ser suprimida do cotidiano das ruas por meio de sua proibição na forma da lei, conforme vemos em um trecho do Código Penal, Decreto-Lei nº 847, de 11 de outubro de 1890, citado por Barbieri (1993, p. 118):

Capítulo XIII: Dos Vadios e Capoeiras. Art. 402. Fazer nas ruas e praças públicas exercícios 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 ou algum mal. Pena: de prisão celular de dous [*sic*] meses a seis meses.

O historiador José Murilo de Carvalho (2008) abordou a presença de capoeiras como capangas em processos eleitorais quando analisou o desenvolvimento eleitoral brasileiro da República Velha (1889-1930). Apesar de nosso objeto ser anterior ao período abordado pelo historiador, a lógica da utilização de capangas nas eleições já era bem frequente. Para Carvalho (2008), cabia ao capanga eleitoral proteger os partidários e amedrontar os adversários, e “[...] no Rio de Janeiro, maior cidade do país, a ação dos capangas, frequentemente capoeiras, era comum” (CARVALHO, 2008, p. 34).

A aproximação entre a capoeira e os capangas de eleição pode também ser bem notada a partir da letra de uma modinha colecionada e apresentada em 1902 por Catulo da Paixão Cearense (1863-1946), intitulada “O Capanga Eleitoral”,³⁵ conforme o trecho abaixo:

Foram-se os tempos em que as honras tive
d’alto fidalgo, de marquez até !
Era meu sceptro meu cacete dextro,
meu throno, as caras onde eu punha o pé!

Quantas victorias não contei nos dias –
do meu reinado – que já lá se vão!
Cartas eu dava, bajulado eu era...
tinha excellencias n’uma eleição!

³⁵ No ano de 1905, a modinha “Capanga Eleitoral” foi gravada pelo cantor Barros, com selo da Odeon Record, registro nº 10495, para a Casa Edison, no Rio de Janeiro. Fundada pelo tcheco Fred Finger, a Casa Edison tornou-se a primeira empresa de gravações de disco no Brasil. Inicialmente Finger realizava suas gravações em cilindros de cera, mas a partir do ano de 1905 deu início à comercialização dos discos de gravação lateral (em apenas um dos lados), mais conhecidos como discos de cera de 78 rpm (rotações por minutos). Entre a gravação e a letra que consta do livro de 1902 temos somente uma pequena alteração, referente à sequência das estrofes. No disco, a 11ª estrofe da letra é deslocada para a antepenúltima.

Fugir fazia de meus pulos *cueras*
 dez mil *urbanos*... sempre fui de lei!
 Na cabeçada esbodeguei mil caras,
 n'uma rasteira muitos tombos dei!

Quando eu pulava, qual cabrito novo,
 gingando á frente de uma procissão,
 alas abria n'um volteio doido!...
 Rodopiava mais do que um pião.

N'um passe breve da navalha minha,
 pelo gostinho de estreal-a só,
 riscava um traço de união com sangue
 n'um gordo ventre, sem pezar nem dó!

Tive taes honras, que na própria igreja
 tirei sem magoas, muita vida ruim!
 A minha faca não fazia graça...
 Deos parecia recear de mim!

Não tinha pernas no sambar sestroso,
 quando a creoula aveludando o olhar,
 se desfolhava em contracções dengosas,
 e vinha o peito de paixão magoar!

Mas, ai d'aquelle que a tentar quisesse!
 N'um bello samba sempre fui tútú!
 Fazia o 'cujo' dár no chão dois beijos...
 sacava a 'bicha' sem mais nada... fú!!...

Mas se a creoulla desse corda ao cabra,
 Pagava caro por querer trahir!
 Pois o meu ferro sempre alerta e prompto,
 nunca fez graças p'ra ninguem sorrir!

Eu fui turuna e fui moleque 'cuera',
 'destabocado', mas aos meus leal
 No pé, no ferro e no cacete dextro...
 na capangagem nunca vi rival!

Meu nome légo ás tradições da pátria
 Alto poderes com a cabeça dei!...
 De muita 'bêsta' fiz um deputado...
 Da monarchia 'fui' segundo rei!

Deixo meu nome ás tradições da pátria!
 Eu fui 'nagôa' destemido... olé!
 A minha gente nem do rei temia
 quando eu nos rôlos espalhava o pé!

Hoje estou velho, esbandalhado e pobre,
 mas a 'faceira' trago sempre cá!
 Foram-se os tempos de prazer, de glorias...
 Mas muito sangue derramei eu já!

Arrebatou-me a majestade um dia
 um chefe ingrato – Sampaio Ferraz!
 Fui p'ra Fernando de Noronha logo...
 Que um raio o parta e que me deixe em paz! (CEARENSE, 1902, p. 144).

Em uma breve análise de discurso (ORLANDI, 2020), as passagens das citações que evidenciam o uso do cacete, dos chutes, dos pulos, da cabeçada, das rasteiras, dos rodopios, da navalha e da faca, elementos marcantes dos capoeiras, demonstram de que os capangas de eleições se valiam para arregimentar eleitores aos seus candidatos.³⁶ Além dos elementos citados, a modinha “O Capanga Eleitoral” traz outras referências importantes vinculadas à capoeira, como a citação a Sampaio Ferraz, João Batista de Sampaio Ferraz (1857-1920), bacharel em Direito por São Paulo, promotor público e um dos fundadores do jornal *O Correio do Povo*, do Rio de Janeiro. Sampaio Ferraz, ou o “Cavanhaque de Aço”, foi nomeado o primeiro chefe de Polícia do Rio de Janeiro, após a Proclamação da República, por Manuel Deodoro da Fonseca (1827-1892), em 15 de novembro de 1889.

Sampaio Ferraz recebeu carta branca das autoridades para erradicar a capoeira do Rio de Janeiro, ficando como local do desterro dos presos por capoeiragem a ilha de Fernando de Noronha, também citada na canção. A dura campanha promovida por Sampaio Ferraz produziu a primeira crise ministerial, quando foi preso o capoeira José Elycio dos Reis, mais conhecido por Juca Reis, jovem boêmio que constantemente encontrava-se envolto em desordens. Juca Reis era filho de João José dos Reis Júnior (1846-1922), 2º Conde de São Salvador de Matozinhos, proprietário do jornal *O Paiz* (O País), órgão este que foi importante apoiador das campanhas abolicionista e republicana.

Sampaio Ferraz, quando soube que Juca Reis tinha retornado de Portugal, em 08 de abril de 1890, mandou prendê-lo. O dono do jornal *O País*, sabendo da prisão de seu filho, intercedeu junto ao Ministro das Relações Exteriores, Quintino Antônio Ferreira de Sousa Bocaiúva (1836-1912). Não logrando êxito junto ao presidente Deodoro, Quintino Bocaiúva pediu demissão do cargo e Juca Reis acabou sendo enviado a bordo do vapor Arlindo para Fernando de Noronha, em 01 de maio, de onde após alguns meses foi deportado para a Europa. Desiludido com a prisão do filho, João José dos Reis Júnior vendeu o jornal e retornou para Portugal.

Essa atuação nos espaços públicos, os movimentos de agilidade e destreza, as armas, as correrias e as desordens eram elementos que caracterizavam a capoeira durante todo o decorrer do século XIX, mas a sociedade brasileira, a partir dos anos 1930, passou por mudanças profundas em todas as suas vertentes sociais, políticas e culturais, ou seja, em todas as áreas da atuação humana foi possível visualizar os processos dessas transformações que influenciaram o decorrer do século passado, chegando até os dias atuais.

³⁶ Será retomada a análise dos discursos à luz de Orlandi (2020) no próximo capítulo, no qual trataremos das apresentações da capoeira e do candomblé na cidade de Fortaleza, em 1955.

O cenário mundial anterior à década de 1930 foi um período bastante turbulento, tanto no plano econômico como pela influência da Primeira Grande Guerra e da revolução comunista na antiga Rússia. Esses fatos contribuíram para o surgimento, em nosso país, de movimentos que contestavam os rumos políticos vigentes: o integralismo, de Plínio Salgado (1895-1975),³⁷ a Aliança Nacional Libertadora, de Luís Carlos Prestes (1898-1990),³⁸ a Revolução Constitucionalista de 1932.³⁹

A República Velha tinha perdido o seu prestígio, e diante desse quadro novas lideranças emergem com perspectivas inovadoras de comportamento, influenciadas pelos ideais nacionalistas que imperavam na Europa. É dentro desse contexto que a cidade de Salvador, capital do estado da Bahia, vai manifestar de forma mais decisiva a aproximação com o poderio dominante e fazer com que as suas manifestações culturais se fortalecessem e só assim se fizessem mais presentes, a fim de firmar essa nova posição social, segundo nos relata Frederico José de Abreu:

Esse momento explica-se melhor se (re)visto no curso da história do negro baiano (e brasileiro) nos anos 30 – marca registrada de grandes transformações na História do Brasil. Nesses anos as instituições afro-brasileiras na Bahia estavam em processo de expansão e de reatualização das suas estratégias de resistência cultural, sob o comando de grandes personalidades negras como Mãe Aninha, Martiniano do Bonfim e o jovem Mestre Bimba, além de outros, que com coragem e sabedoria lutavam para a afirmação social da sua cultura e do seu povo. O povo negro (ABREU, 1999, p. 11).

Com o fim da Primeira República, o novo governo que se impôs por meio de um processo “revolucionário” de cunho militar dá início a uma série de estratégias que permitiram a afirmação e aceitação do novo sistema por parte da população mais pobre, subalternizada, através de uma série de decretos que permitiram um afrouxamento de antigas práticas tipificadas no velho Código Penal, dentre elas a capoeira e o candomblé.

Renato Neves Tonini, em seu livro *A arte perniciosa: a repressão penal aos capoeiras na República Velha*, de 2008, ao tratar da criminalização da capoeira, a partir da edição do Código de Penal de 1890, acaba por fazer citar o Decreto nº 24.351, expedido pelo

³⁷ O Integralismo no Brasil foi um movimento surgido na década de 1930, de cunho nacionalista autoritário, baseado na luta anticomunista e antiliberal, liderado por Plínio Salgado, escritor, jornalista e fundador da Ação Integralista Brasileira. Contou em suas fileiras com setores da classe média e intelectuais. Para Héliog Trindade (1979), “[...] o Integralismo foi, de fato, um movimento do gênero fascista”, conforme nos aponta Perosa Júnior (2011, p. 43).

³⁸ Movimento da esquerda brasileira que tinha por características a luta anti-imperialista, antifascista e anti-integralista. Foi liderado pelo militar e político brasileiro Luís Carlos Prestes.

³⁹ Liderado por militares de São Paulo, Mato Grosso do Sul e Rio Grande do Sul, no período de julho a outubro de 1932, a Revolução Constitucionalista foi um movimento armado que tinha por objetivo depor o Governo Provisório, de Getúlio Vargas.

Governo Provisório, que indultava determinados crimes, dentre eles um dos artigos referentes à capoeira, o de nº 402. Mas, antes mesmo de 1934, o Governo Provisório, logo no início de seu mandato, já tinha promulgado decretos que indultavam a capoeira, como o Decreto nº 19.445, de 1º de dezembro de 1930, e posteriormente o Decreto nº 21.946, de 12 de outubro de 1932.

Para Tonini (2008), neste caso específico, para o decreto que ele cita em seu livro, o Decreto nº 24.351, a ação de Getúlio Dornelles Vargas (1882-1954), líder do Governo Provisório, sinalizava que “a capoeiragem estava prestes a deixar de ser uma infração, já que o governante vinha demonstrando publicamente, algum apreço pela prática de capoeira” (TONINI, 2008, p. 90-91). De fato, as prisões pela prática da capoeiragem tinham diminuído substancialmente após o início do século XX, mas mesmo em desuso a capoeira ainda estava tipificada no Código de 1890 e, portanto, poderia sim ser utilizada de acordo com a necessidade imposta na ocasião, como a sua prática nas praças e ruas sem uma autorização prévia das instituições policiais locais.

Fazemos aqui uma observação com relação à participação da capoeira em eventos de caráter esportivo de combate, amplamente divulgados nos periódicos do Rio de Janeiro. Não é de se estranhar que, mesmo com a perseguição à capoeira, potencializada pela sua tipificação enquanto crime no Código de 1890, ocorressem lutas onde a capoeiragem estava presente e representada por seus praticantes. Há que se notar que o artigo 402 do Código Penal citado é explícito com relação aos locais onde essa prática deveria ser proibida, “nas ruas e praças públicas”. Os locais de combate onde a capoeira se fez presente enquanto luta de exibição ou mesmo de disputas marciais eram espaços fechados e com autorizações prévias do poder policial.

Quanto às demonstrações públicas que Tonini (2008) diz terem sido realizadas por Getúlio Vargas, em apoio a capoeira, realmente elas ocorreram, mas somente um pouco mais à frente, mais precisamente em 1953, quando Mestre Bimba e seus alunos participam de uma performance de capoeira no Palácio do Governo da Bahia e são apresentados ao presidente Getúlio Vargas, quando de sua visita à Bahia.

Quadro 1 – Distribuição dos Decretos editados pelo Governo Provisório (1930-1934) que indultaram artigos do Código Penal de 1890 referentes a capoeira e a práticas religiosas não católicas

Artigos	Decretos			Código Penal de 1890
	19.445, de 1º de dezembro de 1930	21.946, de 12 de outubro de 1932	24.351, de 6 de junho de 1934	
157	-	Indulto	Indulto	Praticar o espiritismo, a magia e seus sortilegios, usar de talismans e cartomancias para despertar sentimentos de ódio ou amor, inculcar cura de molestias curaveis ou incuraveis, enfim, para fascinar e subjugar a credulidade publica (<i>sic</i>).
158	-	Indulto	Indulto	Ministrar, ou simplesmente prescrever, como meio curativo para uso interno ou externo, e sob qualquer forma preparada, substancia de qualquer dos reinos da natureza, fazendo, ou exercendo assim, o officio do denominado curandeiro (<i>sic</i>).
402	Indulto	Indulto	Indulto	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 incutindo temor de algum mal (<i>sic</i>).

Fonte: Elaborado pelo autor.

Conforme o quadro acima, o indulto em favor da prática da capoeira foi direto, já que essa atividade estava tipificada no Código Penal de 1890, diferentemente das expressões religiosas de fora do universo católico, como as religiões afro-brasileiras e indígenas. No nosso entendimento, os artigos 157 e 158 do primeiro Código Penal da República serviram como aporte jurídico para as perseguições e o fechamento dos terreiros e de seus praticantes, que eram vistos como propagadores do dito “baixo espiritismo” e da prática do curandeirismo.

Esse caráter de repreensão para com a capoeira foi uma maneira, segundo Pires (2004, p. 20), “de estereotipar o que incomodava ao sistema como algo fora do mundo do trabalho”, bem diferente dos alunos da Capoeira Regional que deveriam ser trabalhadores ou estudantes, enquadrados no modelo de cidadão da chamada Era Vargas, período contínuo de governo compreendido entre os anos de 1930 e 1945, constituído pelos chamados regimes do Governo Provisório, Governo Constitucionalista e Estado Novo. Todos esses períodos tiveram como principal liderança política a figura de Getúlio Vargas.

Esse jogo dúbio, de afrouxamento e de controle das classes marginalizadas, fica bem aparente com a promulgação de dispositivos legais que indultavam determinados delitos constantes do Código Penal de 1890 já no início do Governo Provisório, como o caput do Decreto nº 19.445, de 1º de dezembro de 1930, em que o legislador diz:

Attendendo a que a vitória da Revolução deve ser assinalada por um acto de clemência a favor dos que incidiram em penalidades correspondendo a delictos praticados, muitas vezes, principalmente pela falta de um regime de prevenção que a situação política deposta não soube estabelecer; bem assim a delitos que a Polícia do Governo decaído direta ou indiretamente pela sua desorganização e prepotência provocava [*sic*] (BRASIL, 1930, p. 1).

A tentativa de aproximação do Governo Provisório, por meio da promulgação dos decretos, com as camadas populares é bastante notória. No caput do Decreto nº 19.445, de 1º de dezembro de 1930, o legislador faz referências diretas ao antigo regime, a chamada República Velha, taxando-o de desorganizado e prepotente e acusando-o de não possuir um regime de prevenção social que fosse capaz de inibir a ocorrência dos delitos que estavam sendo indultados.

Outra singularidade que verificamos é a alteração efetuada do termo “todos criminosos”, quando se referindo a quais indivíduos estavam dirigidos os indultos, no caso do primeiro decreto (19.445/30), para o termo “certos delinquentes primários” para os demais (decretos 21.946/32 e 24.351/34). Apesar de as palavras crime e delito serem sinônimas na área jurídica, a alteração produz ao leitor leigo dos assuntos jurídicos um certo abrandamento com aqueles que cometeram essas infrações. O legislador também apontava que nem todos estariam sujeitos ao benefício do indulto, somente certas pessoas, de acordo com os critérios que estavam expostos na lei. O que temos de perceber é que o indulto a qualquer momento poderia ser revogado, retirado do ordenamento jurídico, perdendo assim sua validade. Essa ação dependia exclusivamente do Chefe de Governo.

Diferentemente do que se convencionou falar no meio da capoeira e mesmo em trabalhos acadêmicos, que comentam a promulgação por Getúlio Vargas de uma lei que tirou a capoeira da marginalidade, os fatos que se apresentam são outros. Por uma questão de ética, não iremos citar os trabalhos que citam erroneamente leis que teriam abolido a capoeira do Código Penal de 1890. Verificamos que algumas dessas leis eram instrumentos jurídicos municipais e que não poderiam se sobrepor ao ordenamento jurídico federal. Mesmo os alvarás que permitiram a prática da capoeira em espaços fechados poderiam ser contestados caso fossem apresentados para a deliberação de algum magistrado.

O fato é que o desuso da lei e o incremento de torneios de lutas no início do século XX, bem como um movimento angariado pela imprensa carioca e com a participação de militares na tentativa de elevar a capoeira ao patamar de esporte nacional, acabaram por contribuir com a permanência da capoeira, agora com um viés outro, diferente daquele ligado ao mundo da marginalidade entendida pelos poderes públicos. Utilizamos o termo “contribuir” porque a capoeira contestadora dos ditames políticos e sociais nunca deixou de existir, em menor ou maior grau.

Os artigos e as posteriores leis que tipificaram a capoeira enquanto crime continuaram valendo até sua retirada do códex jurídico, o que somente ocorreu em 1º de janeiro de 1942, data em que entrou em vigor o Decreto-Lei nº 2.848, de 7 de dezembro de 1940, que instituiu o novo Código Penal, e o Decreto-Lei nº 3.688, de 3 de outubro de 1941, que trata da Lei das Contravenções Penais.

Se, por um lado, a nova dinâmica social de aproximação com as classes populares foi uma estratégia de sustentabilidade dos novos governos, por outro, o braço forte da normatização jurídica se fazia presente sempre que a estrutura constituída estivesse ameaçada por esses agentes sociais, afinal o progresso somente se torna possível através da ordem e, principalmente, da obediência exercida pelos cidadãos.

Após o golpe de 1930, movimento de cunho político-militar liderado por Getúlio Vargas, a Bahia recebe de forma imposta uma nova liderança, que vai se fazer presente durante todo o cenário político baiano nas décadas seguintes. Chegou à cidade de Salvador, mais precisamente em 1931, Juracy Montenegro Magalhães (1905-2001), um jovem tenente de 26 anos nascido em Fortaleza, Ceará, e que fora empossado por Vargas como interventor federal no estado da Bahia. Foi através da corrente política liderada por Juracy Magalhães que o movimento de 1930 se concretizou na Bahia, inaugurando aquilo que Patrícia Carvalho (2005) chamou de Juracisismo.⁴⁰

Nesse mesmo período, a Salvador chegam jovens cearenses, entre os quais Daltro Holanda (1916-1998), Francisco Deusemar Lins Cavalcante (1918-2000), Francisco Saraiva Xavier (1911-1978), José Galba de Araújo (1917-1985), José Napoleão de Araújo (1910-2002), José Sisnando Lima (1914-1984) e Ruy de Gouveia Soares Pereira (1916-1992), em busca de cursar a Faculdade de Medicina da Bahia, faculdade de referência regional para aqueles que pretendiam ingressar nas áreas da saúde e onde estudavam os filhos da elite do Nordeste do Brasil. Entre esses jovens ressalta-se a figura de José Sisnando Lima, que, vindo do Crato,

⁴⁰ Patrícia Carvalho analisou, em sua dissertação de Mestrado, o papel político-administrativo exercido na Bahia pelo Interventor Juracy Magalhães na Era Vargas e seus reflexos na sociedade baiana.

procurou em 1932 a capoeira na pessoa do Mestre Bimba, Manoel do Reis Machado, e junto com este e com outros estudantes cearenses, formulam uma nova maneira de pensar e agir no seio capoeirístico.

Um outro fato relevante entre os indultos listado no Quadro 1 e, particularmente entre o candomblé e a capoeira, durante a década de 1930 na Bahia e suas relações com o poder local vigente, pode ser encontrado na seguinte descrição de Muniz Sodré (2002):

Pois bem, Bimba era ogã-alabê (ogã encarregado do atabaque) em candomblé-de-caboclo. É bastante possível, aliás, que o fato de pertencer a esse universo lhe tenha facilitado a primeira exibição de capoeira nun palácio de governo, em 1937. É que as sabe das ligações entre o então interventor Juraci Magalhães e o Bate-Folha, candomblé da linha congo, zelador de caboclos, liderado pelo famoso babalorixá Bernardino. Conta-se mesmo que Juraci seria ogã do Bate-Folha (SODRÉ, 2002, p. 93).

Durante toda a década de 1930 é que a Luta Regional Baiana de Mestre Bimba se forma e toma corpo.⁴¹ Esse período foi palco de várias demonstrações em público, que possuíam em grande parte o intuito de demonstrar a eficiência de seu método. Sua nova forma de apresentar a capoeira veio a ter muitos adeptos, mas foi alvo de críticas pelos demais capoeiristas contemporâneos seus, intelectuais ligados ao folclore da Bahia, que viram na capoeira de Bimba um embranquecimento da cultura africana em terras brasileiras, entre eles Edison Carneiro e Jorge Amado (1912-2001). Desse conflito de ideias, eis que surge no ano de 1941 o Centro de Ensino da Capoeira Angola (CECA), outra forma de capoeira, tendo na pessoa de Mestre Pastinha o seu referencial maior. Estes, que se intitulavam Angoleiros, ressaltavam a existência de uma Capoeira Mãe intimamente ligada às tradições africanas, diferenciando-se da de Bimba. É a partir dessa ruptura institucionalizada que iremos presenciar as duas formas modernas da capoeira praticadas atualmente: a Regional de Bimba e a Angola de Pastinha e seus seguidores.

3.2 A capoeira no Ceará e os capoeiras cearenses do século XIX: trânsito (inter)provincial de norte a sul e de leste a oeste

A historiografia cearense da capoeira ainda é envolta em muitas lacunas. Os poucos trabalhos em forma de monografias, dissertações e teses não contemplaram a possibilidade da existência da capoeira no Ceará no século XIX, período tido como um dos mais efervescentes

⁴¹ O nome de Luta Regional Baiana foi uma estratégia utilizada por Bimba e por seus alunos para escapar da tipificação de crime, imposta à capoeira, pelo Código Penal de 1890.

e relacionado à consolidação do termo capoeira ligado à prática de luta enquanto jogo de resistência ao sistema escravista. Na verdade, as produções acadêmicas locais, quando abordam a origem da nossa capoeira, acabam reproduzindo a versão consagrada na oralidade dos velhos mestres cearenses de capoeira de que essa gênese tem início com os trabalhos desenvolvidos pelo Mestre Zé Renato, José Renato Vasconcelos de Carvalho (1951-2021), na década de 1970.⁴² Quando muito, algumas das produções acabam por tecer pequenos comentários sobre a participação de cearenses na criação da Luta Regional Baiana de Mestre Bimba, na Salvador da década de 1930, mas desvinculando o ensinamento dos saberes da Regional no Ceará após o retorno desses acadêmicos a sua terra natal.

No intuito de contribuir com o preenchimento de parte desse grande mosaico que é a capoeira cearense, iremos apresentar e analisar documentos que trazem a reflexão de que o Ceará do século XIX também presenciou o fenômeno dos capoeiras envoltos em movimentos de resistência e de articulações com os poderes locais.

Nesse intento, recorreremos aos registros nos periódicos cearenses oitocentistas que apresentam navalhas, cacetes e cabeçadas por entre as ruas de nossa capital e de outras vilas interioranas, demonstrando que essa africanidade necessita de estudos mais aprofundados no âmbito local, já que em pesquisas por nós efetuadas acabamos por perceber, mesmo que de forma diminuta, a presença da capoeira no Ceará do século XIX.

Iremos nos valer do estudo da capoeira, pedagoga e pesquisadora Mônica Beltrão (2020), que, complementando suas pesquisas sobre a capoeira no Recife antigo, amplia seu olhar para as fronteiras entre Pernambuco, Ceará e Alagoas. Para a autora, o Ceará não passou incólume ao fenômeno da capoeira, pois:

Trazendo o Ceará às linhas, percebemos o quanto de cenário aguerrido esta terra traz, assim como tantos outros locais. Desta forma, [...], há um Ceará de lutas e manifestações enaltecidas com a capoeiragem e que incide sobre as perspectivas das razões pelas quais determinadas atitudes e alguns cenários tornaram-se mecanismos de difíceis controles e alvo da regulação social (BELTRÃO, 2020, p. 24).

A invisibilidade de uma capoeira anterior ao século XX no Ceará nos parece estar diretamente relacionada ao discurso do projeto colonizador defendido pelo Instituto do Ceará e por seus intelectuais. Assim, a defesa da pequena presença da população negra sustentaria a impossibilidade de uma estratégia tão marcante de resistência como a capoeira. Essa sustentação de silenciamento e negação pode ser bem percebida a partir de uma matéria

⁴² No próximo capítulo iremos abordar mais especificamente a participação de Mestre Zé Renato no ressurgimento e desenvolvimento da capoeira cearense na década de 1970.

vinculada em 18 de julho de 1887, na edição nº 13 do periódico *A Quinzena*⁴³ de autoria de Paulino Nogueira Borges da Fonseca (1842-1908) com o título “Capoeira”.⁴⁴

Figura 3 – Sumário do jornal *A Quinzena*, Fortaleza, Anno I, nº 13, 18 de julho de 1887

SUMMARIO	
Expediente;	
A alma reduzida a um problema de mathematica—R. FARIAS BRITO;	
Capoeira.—PAULINO NOGUEIRA.	
O vestido azul—ANTONIO SALLES;	
Historia natural—RODOLPHO THEOPHILO;	
Amor de bardo—J. GALENO;	
Curiosa fundação de Caldas—J. J. G. DIAS SOBREIRA.	
Annuncios.	

Fonte: Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional.

Os ensaios de Paulino Nogueira foram frequente nas páginas do *A Quinzena* e versavam sobre o levantamento histórico e etimológico de termos da cultura popular, do Ceará e do Nordeste. Alguns de seus ensaios foram passíveis de questionamento por parte de intelectuais contemporâneos seus e que também publicavam no *A Quinzena*. O que é certo é que nem sempre os argumentos e conclusões que Paulino Nogueira defendia em seus textos correspondiam a uma unanimidade, nem mesmo no jornal literário de que era sócio, como bem observou Gabriela Ramos Souza (2017):

Nas áreas afins, Guilherme Studart publicou *A Jangada*, em resposta a Paulino Nogueira, e *A papisa Joana ou uma legenda parasita*, sobre os avanços nas pesquisas do campo da história. Capistrano de Abreu também publicou texto em resposta à pesquisa de Nogueira, com ensaio também intitulado *Origem da palavra Ceará* (SOUZA, 2017, p. 69, grifo do autor).

Com relação ao ensaio sobre o termo capoeira, Paulino Nogueira traz um extenso levantamento que ocupa quatro colunas do periódico, o que corresponde a uma página e mais um terço de outra. Em análise de seu discurso, partindo daquilo que ele chama de “um curioso exemplo de confusões etymologicas”, o autor percorre as várias significações que o termo capoeira incorporou durante o século XIX: de mato ralo, destinado a roça, ao de “jogo atlético

⁴³ Jornal de periodicidade quinzenal que circulou na capital cearense no período de 15 de janeiro de 1887 a 10 de junho de 1888. Tinha como gerente Manuel de Oliveira Paiva (1861-1892) e como redatores José de Barcelos (1843-1919), José Olímpio da Rocha (1866-1913), João Lopes Ferreira Filho (1854-1928), Antônio Martins (1852-1895) e Abel Garcia (1864-1907). Voltado para divulgação de atividades literárias dos sócios do Clube Literário de Fortaleza, que defendia o ideal moderno de progresso por meio da construção de uma nação brasileira e de uma civilização cearense. Em seus quadros, colaboraram os principais intelectuais cearenses da época, como Raimundo de Farias Brito (1862-1917), Guilherme Chambly Studart, Barão de Studart (1856-1938), Rodolfo Marcos Teófilo (1853-1932), Papi Júnior (1854-1934), João Capistrano Honório de Abreu (1853-1927), Paulino Nogueira Borges da Fonseca (1842-1908), dentre outros.

⁴⁴ Paulino Nogueira, descendente da poderosa família Borges da Fonseca de Russas, foi bacharel pela Faculdade de Direito de Recife, professor e político, exercendo os cargos de deputado e vice-presidente do Ceará (1878) e secretário de governo da Bahia. Tornou-se funcionário público como desembargador do Tribunal do Estado do Ceará. Além de sócio do Clube Literário de Fortaleza, foi um dos fundadores do Instituto do Ceará, em 1887.

e terrível” (NOGUEIRA, 1887, p. 100). Nossa estranheza com o ensaio publicado por Paulino Nogueira não se deve a sua explanação das diversas faces do termo capoeira, mas à conclusão a que chega o autor, como podemos ver abaixo:

Felizmente, ou não, uma cousa posso asseverar com muita ou toda segurança é que na nossa Fortaleza e em toda a Província do Ceará só há *capoeira* com a significação que também lhe dá Moraes no seu *Diccionario*: - ladrão de galinhas. Aqueles demonios só vivem e medram, desgraçadamente, na Côrte e um pouco no Recife [*sic*] (NOGUEIRA, 1887, p. 100, grifo do autor).

Essa afirmativa de Paulino Nogueira torna-se emblemática na medida em que o autor encontra uma certa necessidade de negar a presença da capoeira enquanto luta de resistência no Ceará. Diferentemente do que afirmava Paulino Nogueira, os capoeiras, ou melhor, os capoeiros,⁴⁵ outra denominação utilizada para identificar os praticantes da luta afro-brasileira que tanto fez rebuliço no Rio de Janeiro antigo, cá estavam emaranhados no campo dos poderes políticos locais cearenses, como podemos observar na matéria redigida pelo delegado de polícia da Vila da Imperatriz (atual cidade de Itapipoca, fundada em 1915) Gustavo Gurgulino de Sousa, endereçada ao redator do jornal *Pedro II*⁴⁶ e publicada na edição nº 1289, de 29 de outubro de 1853.

Gurgulino escreve seu texto defendendo-se de “calúnias” publicadas nos jornais *O Cearense* e *O Juiz do Povo*, onde, entre outras coisas, era acusado de proteger criminosos ou de proteger amigos seus que assim o faziam em Imperatriz.⁴⁷ Eis que Gurgulino, esquivando-se das acusações nomeadas nos periódicos, faz o seguinte comentário:

Isto de proteção a criminosos por mim, ou por algum amigo meu, repugna com a perseguição legal, que lhe temos feito, e prisões de temos effectuado. Então quando *os Capoeiros*, e outros não erão protegidos das autoridades moravão na villa, e hoje tem essa proteção ou estão na cadeia ou foragidos, e acossados nesses remontados de serra?!! [*sic*] (SOUSA, 1853, p. 3, grifo nosso).

⁴⁵ Carlos Eugênio Líbano Soares apresenta que o termo “capoeiros” corresponderia, conforme os trabalhos do estudioso argentino Adolfo Morales de Los Rios Filho, aos escravizados que se utilizavam do cesto conhecido por “capu” para o desembarque e carregamento de mercadorias desde o Período Colonial. Para Morales, “a capoeira como luta teria nascido nas disputas das estivas, nas horas de lazer, nos ‘simulacros de combate’ entre companheiros de trabalho [...] Dessas disputas de ‘perna’ teria nascido o ‘jogo da capoeira’ ou dança do escravo carregador do capu” (SOARES, 1994, p. 21).

⁴⁶ Jornal político-partidário de caráter conservador que circulou em Fortaleza entre os anos de 1840 e 1889. Rivalizava com o seu contemporâneo, *O Cearense*, de tendência liberal, nos discursos sobre as disputas políticas nas províncias do Ceará.

⁴⁷ *O Cearense* foi um jornal político-partidário que representava os ideais liberais. Circulou em Fortaleza no período de 1846 a 1891. Teve como seus fundadores e primeiros redatores Frederico Augusto Pamplona (1814-1865), Tristão de Alencar Araripe (1821-1908) e Thomaz Pompeu de Sousa Brasil (1818-1877). Já *O Juiz do Povo* era um jornal de críticas fortes do Padre Alexandre Francisco Cerbelon Verdeixa (1803?-1872) que funcionou no período de 1850 a 1853.

Mas Gurgulino não para por aí. Na tentativa de elucidar um processo em que teria feito vista grossa, por entender que era um processo “clandestino”, acaba apontando o nome do “criminoso de morte Manoel de Sousa Menezes (um dos capoeiros)” no embrolho jurídico. Gurgulino defende-se com a lógica de que não era o delegado de polícia na altura da efetivação do dito processo.

Não sabemos ao certo qual o crime de morte a que respondia o dito Manoel de Sousa Menezes e se este seria africano ou afrodescendente, mas o fato de ter sido caracterizado como “capoeiro” acabou por ser lembrado nas páginas novamente do *Pedro II*, em matéria datada de 06 de fevereiro de 1856, dessa vez com críticas ao subdelegado da Vila da Imperatriz, Manoel de Mello Monte Negro, em que este estaria levando um tal de Manoel Capoeiro para Pedras de Fogo, província de Pernambuco, para lá ir morar com o seu irmão, também criminoso.⁴⁸

Somando-se à matéria de 06 de fevereiro, em 06 de dezembro do mesmo ano novamente é lembrado o comportamento do subdelegado Manoel de Mello “ocultador dos Capoeiros”, com um fato novo e importante, o de “provocador de violências e sangue derramado no dia 2”, fazendo referência ao dia 02 de novembro de 1856, data das eleições municipais. Somado a uma outra matéria do *Pedro II*, de 12 de janeiro de 1859, acaba por confirmar a participação do subdelegado Manoel de Mello Monte Negro na condução do capoeiro Manoel de Sousa Menezes para a cidade de Pedras de Fogo, após as desordens na eleição de novembro de 1856.

O que deixa transparecer para a nossa análise é a possibilidade de Manoel de Sousa Menezes, o Manoel Capoeiro, não ser somente um ladrão de galinhas, como poderíamos concluir com o discurso proposto por Paulino Nogueira no artigo escrito no *A Quinzena*, mas de sua participação estar diretamente relacionada a atividades do interesse de correntes políticas, inclusive daquelas vinculadas às autoridades policiais, como as do subdelegado Monte Negro, especialmente nas disputas eleitorais.

Mas a presença do termo capoeiros ou capoeiras não se restringe somente aos eventos da Vila da Imperatriz, que, como informado, atualmente é denominada Itapipoca, que significa pedra lascada em tupi-guarani. Em 17 de dezembro de 1852, a edição de nº 588 do jornal *O Cearense* traz matéria repudiando a participação do alferes João Domingo Torres em

⁴⁸ Pedras de Fogo atualmente localiza-se no estado da Paraíba. Entendemos que, possivelmente, na época da veiculação da matéria, essa vila, hoje cidade, estaria sob a administração de Pernambuco, já que sua localização fica em um dos marcos limítrofes entre os estados da Paraíba e Pernambuco.

prisões efetuadas no distrito de Santa Anna no dia das eleições, em 07 de novembro de 1852.⁴⁹ O autor da matéria, que não conseguimos identificar, compara João Torres a um “general de eleição”, indicando assim o seu comportamento tendencioso no processo eleitoral transcorrido em Santa Anna, e, continuando suas argumentações, lança mão de novos adjetivos ao alferes João Torres, conforme descrevemos abaixo:

É na presença de provocações de *vis capangas*, como as desse miserável comandante do destacamento de Sobral, que é preciso toda prudência, para que um homem, que se presa, que sabe o que deve á si, a sociedade e á imprensa, não resvale da altura em que se acha, e desça apanhar uma luva atirada na lama por *um capoeira* (CEARENSE, 1852, p. 1, grifos nossos).

Os destaques, em itálico, mostram que os acontecimentos da Vila da Imperatriz, como aqueles do distrito de Santa Anna, trazem o termo capoeiro ligado diretamente a capangas que conduziam os processos eleitorais ao seu bel-prazer, ou melhor, a favor de poderes políticos com os quais se identificavam.

De fato, não podemos afirmar que Manuel Capoeiro e o alferes João Torres seriam na verdade capoeiras, no sentido dos jogadores de pernadas, navalhistas e caceteiros presentes nos grandes centros urbanos oitocentistas, mas a presença e a prática de determinados atos cometidos por esses indivíduos, os dois “capoeiros” nas disputas eleitorais dos dois povoados, foram sim associadas diretamente ao universo da capoeiragem.

Mas tanto a Vila Imperatriz quanto o distrito de Santa Anna tinham algo em comum: ambas estavam próximas a Sobral, cidade localizada na região norte do estado do Ceará e importante centro político e econômico.

E é de Sobral que temos o primeiro registro em livro falando sobre a presença da capoeira no Ceará no século XIX, na obra do sobralense Ernesto Saboya de Figueirêdo (1917-2007), *De Sobral a Tuiuti*, publicada em 1984 e que trata da memória de combatentes cearenses na Guerra do Paraguai.⁵⁰

⁴⁹ O distrito de Santa Anna corresponde à atual cidade de Santana do Acaraú, nome recebido em 04 de dezembro de 1933. Cidade distante de Sobral aproximadamente 35 quilômetros, nasceu no entorno da construção da Capela de Sant’Ana no povoado de Curral Velho.

⁵⁰ A Guerra do Paraguai, ou Guerra da Tríplice Aliança, foi um conflito armado internacional de longa duração e o maior da América Latina, ocorrido no período de 1864 a 1870 entre a Tríplice Aliança, composta por Brasil, Argentina e Uruguai, contra as forças paraguaias do então presidente Francisco Solano Lopez. Essa disputa estava relacionada a interesses políticos e econômicos entre essas nações. Todas as províncias brasileiras disponibilizaram combatentes para o campo de batalha paraguaia, que foram atraídos pelas vantagens do Decreto Imperial nº 3.371, de 7 de janeiro de 1865. Esse decreto tinha por objetivo criar “corpos para serviços de guerra em circunstâncias extraordinárias, com a denominação de Voluntários da Pátria” estabelecendo condições de vantagens, tais como: soldo dos guardas nacionais acrescido de trezentos réis diários, trezentos mil réis quando da baixa e o direito de um prazo de terras de 22.500 braças quadradas nas colônias militares ou agrícolas, direito a empregos públicos.

O livro de Figueirêdo (1984) tem como principal fonte documental as memórias narradas por Romaco Pereira Homem⁵¹ (?-1936), desde sua saída de Sobral, sua trajetória percorrendo outras províncias até sua chegada às terras paraguaias e seus cinco anos nos campos de batalha. É dessa trajetória de Romaco que surgem falas sobre a presença da capoeira em Sobral quando dias antes de sua chegada ao porto da Corte, em 18 de maio de 1865, perambulando por Salvador devido à demora da saída da embarcação, faz a seguinte observação:

Bem, voltemos à Salvador. Depois de deixarmos a Igreja do Senhor do Bonfim, resolvemos espiar os ‘capoeiras’, folguedo já desaparecido de Sobral, em face da perseguição da polícia que fazia constantes sortidas nos terreiros e triste do negro que fosse preado. Davam-lhe uma terrível tunda de facão ‘rabo de galo’ que ficava como lembrança por toda a vida. Dizem que o Coronel Joaquim Ribeiro era um grande inimigo dos ‘capoeiras’ ou de qualquer folguedo de negro (FIGUEIRÊDO, 1984, p. 39).

A informação sobre a capoeira vista em Salvador por Romaco no ano de 1865 pode trazer consigo questionamentos quanto ao fato de essa prática na capital baiana na data citada não ter essa visibilidade na forma descrita por Romaco: de “folguedo”, ou seja, do aspecto lúdico ao ponto de tão facilmente ser observada, espiada nas palavras do narrador.

Antônio Liberac Cardoso Simões Pires (2004), em seu estudo sobre a capoeira e a cultura das classes trabalhadoras na Bahia do final do século XIX e início do XX, aponta que a capoeira baiana “ocupou um certo papel cultural na sociedade soteropolitana do século XIX” (PIRES, 2004, p. 158), apesar de não apresentar a mesma visibilidade da capoeira carioca. A possibilidade de Romaco ter visto a capoeira como movimento lúdico, de folguedo, fora do ambiente dos conflitos dos grupos existentes em Salvador é remota, no mínimo pouco provável, já que a presença dos capoeiras em momentos festivos remontam a práticas do início do século XX em Salvador.

Entendemos a fala de Romaco como uma aproximação de suas experiências em Sobral e possivelmente de uma ressignificação de suas lembranças com o conhecimento de fatos mais contemporâneos próximos da data de sua morte no ano de 1936, época em que a capoeira baiana já possuía o *status* de se fazer presente em momentos festivos e lúdicos em

⁵¹ Poucas são as informações sobre Romaco Pereira Homem. Conforme o relatado por Figueirêdo e referenciado em nota que cita matéria de Eudes Carneiro no jornal sobralense *A Ordem*, de 15 de maio de 1930 (verificamos que a matéria saiu no exemplar de nº 810, em 14 de maio), Romaco teria “se alistado voluntariamente com quinze anos incompletos, logo no começo de 1865” (FIGUEIRÊDO, 1984, p. 17), entretanto essa informação não consta na matéria citada. Após consultas realizadas na Hemeroteca da Biblioteca Nacional, vimos que no periódico sobralense *O Jornal*, de 9 de abril de 1933, Romaco, em uma entrevista, informa ao repórter que tinha 24 anos quando se alistou, e que nasceu “na era de 1837”.

Salvador. Recorreremos ao que nos diz Alessandro Portelli (1996), historiador vinculado à corrente da história oral, quando nos traz a reflexão sobre o uso das fontes orais resultado das memórias de entrevistados:

O principal paradoxo da história oral e das memórias é, de fato, que as fontes são pessoas, não documentos, e que nenhuma pessoa, quer decida escrever sua própria autobiografia [...], que concorde em responder a uma entrevista, aceita reduzir sua própria vida a um conjunto de fatos que possam estar à disposição da filosofia de outros (nem seria capaz de fazê-lo, mesmo que o quisesse). Pois, não só a filosofia vai implícita nos fatos, mas a motivação para narrar consiste precisamente em expressar o significado da experiência através dos fatos: recordar e contar já é interpretar. A subjetividade, o trabalho através do qual as pessoas constroem e atribuem o significado à própria experiência e à própria identidade, constitui por si mesmo o argumento, o fim mesmo do discurso. Excluir ou exorcizar a subjetividade como se fosse somente uma fastidiosa interferência na objetividade factual do testemunho quer dizer, em última instância, torcer o significado próprio dos fatos narrados (PORTELLI, 1996, p. 60).

A narrativa de Romaco é por nós entendida no sentido apresentado por Alessandro Portelli (1996), em que o narrador apresenta suas experiências a partir de constantes ressignificações. A própria história da capoeira é resultado do imaginário sobretudo dos povos subalternizados que com ela experienciaram as possibilidades de fuga, tanto no plano físico como no plano de uma realidade fora do domínio imposto pelos poderes dominantes. Nem sempre o imaginário é real, como na hipótese, pouco provável, de Romaco ter visto a capoeira na forma de folgado, o que não impossibilita a sua existência em Sobral, e da perseguição realizada como informado. O real está na mente de quem cria a sua própria história.

A narrativa de Romaco traz consigo novas possibilidades de nos aprofundarmos cada vez mais em pesquisas sobre os ditos “terreiros” nos quais o Coronel Joaquim Ribeiro teria feito as tais “sortidades”. O que temos certeza é que toda e qualquer prática cultural e social da população negra no Ceará foi alvo da observação constante e da repressão por parte das autoridades locais, o que não impossibilitou a luta pela liberdade da população negra escravizada por meio de fugas ou mesmo por estratégias de negociação, como nos aponta a edição nº 1139 do jornal *O Cearense*, de 9 de julho de 1858, que fala sobre os “8 negros fugidos aquilombados” no distrito de Marrecas, nos Inhamuns.

Posteriormente, em 20 de julho do mesmo ano, nova matéria sai no *O Cearense* falando da preocupação em Marrecas com a presença de aquilombados, como transcrevemos abaixo:

Em Marrecas anda um quilombo de negros, que está tomando muito corpo, que a não ser logo perseguido, em breve se tornará fatal. Seis negros fugidos andão agora em

Marrecas, sem que tenham soffrido até agora o maior o menor incommodo. [...] A tempos que Marrecas é refugio dos negros alheios, que alli vão occutarem se sob a proteção de alguém, porem agora o excandalo subio de ponto, os negros vivem praticamente n'aquella povoação, trabalhando para os que a elles prestão protecção, e insultando a aqueles que se revoltão com semelhante procedimento [*sic*] (CEARENSE, 1858, p. 2).

A matéria de Marrecas do dia 20 de julho de 1865 traz consigo o indício de uma certa proteção para com os escravizados fugitivos. Tal proteção revela uma rede de sociabilidades entre escravizados e escravizadores, relações essas fora da lei e presentes nas cidades mais interioranas, onde o poder policial era escasso ou mesmo inexistente, a cargo dos poderosos locais.

Mas a própria capital também registrou o poder da rebeldia dos escravizados em uma outra perspectiva, ou seja, dentro de uma rede própria do ambiente urbano com o fluxo de escravizados por entre as ruas e os espaços sociais da província durante o dia e, sobretudo, na calada da noite, como registrado no *Pedro II*, em 1º de outubro de 1860, quando o secretário de polícia do Ceará, Manoel de Souza Garcia, publicou edital falando da proibição do fluxo dos escravizados em Fortaleza devido às “desordens” praticadas nas noites da Fortaleza provinciana:

[...] fica prohibido, depois do toque do recolher, 9 horas da noite, que estejam escravos nas ruas sem ordem escripta de seus senhores, sob pena de serem os encontrados, recolhidos logo e castigados no quartel do corpo de polícia; e isto em consequencia de continuadas desordens praticadas por escravos, furtos, e repetidas queixas e reclamações de muitos senhores. Secretaria de polícia do Ceará, 29 de setembro de 1860 [*sic*] (PEDRO II, 1860, p. 4).

Sobre as “desordens” praticadas pelos escravizados não temos maiores detalhes, mas pela repetição do edital no jornal *Pedro II*⁵² percebemos que movimentos alheios à ordem pública cometidos pela população negra estavam incomodando as autoridades de Fortaleza. De fato, as formas de controle dos escravizados se fizeram presentes em todos os espaços das províncias, sejam eles rurais ou urbanos, por meio de legislações imperiais ou mesmo em aparatos jurídicos locais, como no caso das “Instruções provisórias para os inspectores de quarteirão do termo da cidade da Fortaleza”, editadas pelo então delegado de polícia, Tristão de Alencar Araripe (1821-1908),⁵³ em 08 de março de 1848.

⁵² Verificamos que o edital foi republicado nas edições nº 2.106 e 2.107, dos dias 02 e 03 de outubro de 1860, respectivamente.

⁵³ Apesar de não constar em biografias consultadas de Tristão de Alencar Araripe, conforme nossas pesquisas nos periódicos cearenses da Biblioteca Nacional, verificamos que o então Juiz de Direito ocupou o cargo de chefe de polícia da província de Fortaleza, conforme consta em matéria vinculada no jornal *O Cearense*, Fortaleza, segunda-feira, 16 de agosto de 1847, nº 76, p. 4.

Os crimes contra a ordem pública, como os apresentados no edital publicado pelo secretário de polícia do Ceará, Manoel de Souza Garcia, em 1860, acabam por demonstrar uma certa insurgência da população escravizada durante as escapulidas noturnas ou mesmo no período do retorno de escravizados que possivelmente trabalhavam no sistema de ganho, na capital cearense. Para essa população que tinha um certo trânsito dentro dos espaços urbanos as leis eram rígidas e as punições estendiam-se além simplesmente da prisão, mas sobretudo aos castigos corporais, como os açoites.

Constam dessas instruções artigos direcionados exclusivamente à população escravizada local, como o ajuntamento de indivíduos e o uso de instrumentos que possam causar ferimentos, conforme o disposto nos artigos que transcrevemos abaixo:

Art. 8. Deverão proibir ajuntamento de escravos nas ruas ou estradas, não consentindo que usem pãos, ou qualquer instrumento com que possam fazer mal, nem que andem com voserias, palavras, e acções deshonestas.

Art. 15. Deverão, quando lhes for apresentado algum escravo fugido apreendido por qualquer pessoa, remettelo ao subdelegado para lhe dar o devido destino [*sic*] (CEARENSE, 1848, p. 2).

Voltando para Romaco, temos mais uma referência da presença da capoeira na Sobral oitocentista, quando, ao tratar da falta de medicamentos da “Botica Militar” durante a guerra, acabaram por recorrer às ervas e garrafadas da “gitana” Maria Del Pilar, companheira do sargento Sebastião Mina, do 26^o Batalhão de Voluntários da Pátria:

O Senhor Sargento Sebastião Mina Figueira de Melo, como assim exigia ser tratado, sua única vaidade, era irmão de leite do nosso Comandante, pois ambos nasceram em Sobral, quase na mesma data. Sua mãe era liberta, Josefa Mina, africana pura. A vida deles sempre correu paralela. Na meninice fazendo diabruras. *Lutavam capoeira* na areia do rio perto da Igreja da Sé, quando ele se encontrava seco ou atravessando durante as cheias quando havia inverno. Muitas vezes, altas horas da noite libertavam os escravos que estavam no ‘tronco’, danação que uma vez foi descoberta e os jovens tiveram como castigo serem deportados para Olinda, na Província de Pernambuco onde continuaram seus estudos (FIGUEIRÊDO, 1984, p. 43, grifo nosso).

O sargento Sebastião Mina Figueira de Melo (1821-1866), como explicado por Romaco, era um dos inúmeros afrodescendentes que foram incorporados ao exército para lutar na Guerra do Paraguai. Sua condição de liberto e o fato de sua mãe ter sido ama de leite de um dos importantes militares de Sobral, o Coronel Francisco Frederico Figueira de Melo, e, mais ainda, de ter sido “deportado” junto com o seu “irmão” para Pernambuco parecem indicar aproximações bem peculiares entre a casa grande e a senzala, já que era bastante comum a prática de estupro pelos donos de fazenda de suas escravizadas. Não temos como confirmar se

de fato o sargento e o coronel, além de irmãos de leite, seriam irmãos de sangue, mas a fala de Romaco transita pela perspicácia da cultura popular que por meio enviesado informa muito mais do que o pronunciado. Afinal, é de se estranhar o fato, se verdadeiro for, do filho de uma liberta ter efetuado seus estudos em um estado vizinho, pagos pelo pai do coronel Francisco Frederico Figueira de Melo, o também coronel Vicente de Castro e Silva (c. 1786-1822).

Talvez a presença da capoeira em Sobral, mesmo que de uma forma não tão bem documentada, tenha influenciado outros indivíduos a ponto de ganharem a fama de serem chamados de “capoeira”, como citado no livro do genealogista sobralense Francisco de Assis Vasconcelos de Arruda (1948), *Genealogia Sobralense Vol. V: Os Linhares, Tomo II* (2010), no qual, ao falar da genealogia dos Linhares, cita a figura de “Antônio Firmo Ferreira Gomes, conhecido pela alcunha de ‘Capoeira’” (ARRUDA, 2010, p. 466).

Alguns indícios da passagem da capoeira no Ceará também podem ser observados nos anúncios de escravizados foragidos das cidades cearenses e que foram bastante frequentes entre as décadas de 1860 e 1870. Para alguns desses anúncios, não temos a citação direta da palavra capoeira, mas enxergamos elementos que indicam aproximações com o universo marginalizado dessa prática, como no caso dos escravizados de nome Venceslão,⁵⁴ que é “disfarçado, traiçoeiro e metido a valentão”, de Luiz,⁵⁵ fugido de Mecejana, que é sambista e cantador de pé de viola, de Lourenço,⁵⁶ também de Mecejana e que dentre outras coisas é sambista e gosta de beber, ou do escravizado Félix,⁵⁷ que “gosta muito de sambas, e de cantar, e costuma embriagar-se”.

Entretanto, no rol dos anúncios de fuga de escravizados, alguns possuem relações mais diretas com a capoeira, como no caso de Raymundo,⁵⁸ de 21 anos, natural do lugar Bandeira e que fugiu em fevereiro de 1871 do Ceará para Pernambuco. Conforme o anúncio, Raymundo sabia ler, escrever “mesmo que sofrível”, “canta e toca violão, [...] tem maneiras afeminadas, conta muitas façanhas suas praticadas no Recife” [...] e “entende de gymnastica e escamotagem”. Apesar de Raymundo ter fugido em fevereiro de 1871, o anúncio encontra-se publicado em 28 de agosto de 1872. Ou seja, Raymundo já se encontrava foragido há um bom tempo. Pelo descrito sobre Raymundo, entende-se que ele morou em Recife, um dos polos consagrados da capoeira e já bastante documentado, como pelo médico, escritor, teatrólogo, ator e compositor Valdemar de Oliveira (1900-1977) em seu célebre livro *Frevo, Capoeira e*

⁵⁴ **O Cearense**, Fortaleza, Anno XXV, n. 100, 30 ago. 1871, p. 4.

⁵⁵ **O Cearense**, Fortaleza, Anno XXVIII, n. 8, 25 jan. 1874, p. 6.

⁵⁶ Idem.

⁵⁷ **O Cearense**, Fortaleza, Anno XXX, n. 109, 29 out. 1876, p. 4.

⁵⁸ **O Cearense**, Fortaleza, Anno XXV, n. 74, 28 ago. 1872, p. 4.

Passo, de 1971, no qual afirma que “no Recife, a capoeira era um braço de valentia, porque, além de tudo, a fama vigorava, dos ‘leões do norte’, vinda dos Guararapes e retemperada em 1817, em 1824, em 1848, no Paraguai” (OLIVEIRA, 1971, p. 82). Valdemar de Oliveira (1971), em seu estudo, traz referências antigas da presença dos capoeiras no Recife e de como o passo, a dança do frevo, é um descendente direto da ginga dos capoeiras.

Outra característica emblemática do escravizado Raymundo é o seu entendimento de “gymnastica”. Não sabemos ao certo o que o responsável pelo anúncio da fuga de Raymundo, o anunciante Francisco Alves Relampo (1872), quis dizer com essa característica. Talvez os exercícios ou movimentações corporais de Raymundo remetam a sua passagem pelo Recife e sua experiência com a capoeira. Outra hipótese é que as movimentações dos passos da capoeira tenham tido esse entendimento por Relampo (1872), por desconhecimento da prática da capoeira, ou mesmo que o termo capoeira tenha sido alterado pelo termo “gymnastica” a fim de não causar apreensão na imprensa local e afugentar possíveis caçadores de escravizados fugitivos.

Quanto às maneiras afeminadas de Raymundo, isso não seria empecilho para a prática da capoeira. Um dos mais conhecidos capoeiras do século XX, João Francisco dos Santos, ou Madame Satã,⁵⁹ era transformista e homossexual assumido. Natural do Pernambuco, Madame Satã foi uma personagem marcante da boemia carioca. Malandro temido e conhecedor do uso da navalha, não levava desaforo para casa. A popularidade de Madame Satã lhe rendeu livros, matérias de jornais, música, filme, documentário, mas sobretudo páginas e mais páginas nos registros policiais do Rio de Janeiro.

Se os relatos dos anúncios de fuga de escravizados anteriores nos deixam dúvidas quanto à presença ou não da capoeira, o mesmo não pode ser dito de outros dois registros que iremos apresentar. O primeiro deles, que consta da edição nº 79 do *O Cearense*, de 27 de setembro de 1874, página 6, traz matéria referente ao “preto fulo” Victalino, natural de Correntes, da província de Pernambuco. Consta que Victalino foi preso no Crato e, após o seu pedido para ingressar na polícia, assentou praça com o nome de José ou Antônio. O que nos chama a atenção são algumas características de Victalino apontadas no anúncio, de ter “fumaças de valentão” e de possuir “andar de capoeira”. Ser valente sempre foi uma das principais características dos capoeiras, pois, ao contestar a ordem pública e utilizar-se de rasteiras,

⁵⁹ O nome Madame Satã nasceu quando preso por vadiagem e, negando-se a dar o seu nome ao delegado, foi reconhecido como o vencedor do concurso de fantasias do bloco Caçadores de Veados, ocorrido no Teatro da República. Satã tinha participado com uma fantasia de morcego, o que fez a autoridade associá-lo à personagem de Cecil B. DeMille, que aparece no filme *Madame Satan* vestida de diaba, em um baile de máscaras.

cabeçadas, do cacete e da navalha, os capoeiras estavam sujeitos à força implacável da polícia, que via nos capoeiras um mal a ser extirpado.

De certo, o andar de capoeira de Victalino impunha respeito, pois é nesse andar descompassado, produto de um corpo que ginga, que negaceia, que saíam os golpes terríveis dos capoeiras que tanto causaram temor no grandes centros urbanos brasileiros do final do século XIX. Assim como Raymundo, o escravizado que entendia de “gymnastica”, Victalino também conhecia a cidade de Recife, mas, enquanto Raymundo teria fugido do Ceará para Pernambuco, Victalino fez o sentido inverso, de Pernambuco para o Ceará. O que podemos perceber é a possibilidade da existência de um determinado fluxo de escravizados foragidos entre as cidades cearenses que faziam divisão com Pernambuco.

É desse fluxo entre Ceará e Pernambuco que temos, até o presente momento, o único registro, publicado na edição nº 300 do jornal *O Araripe*, de 20 de fevereiro de 1864, página 4, que abertamente informa da presença de um capoeira pernambucano pelas praças do Ceará, o do escravizado Luis, que em 23 de fevereiro 1852, estando na Villa de Flores ao fugir de sua condição de submissão, estaria pelas “bandas do Icó”. Dentre as muitas características disponibilizadas no anúncio da fuga de Luis estavam “[...] marcas de rêlho nas costas e nodos de grilhões nas pernas, muito regista, [...]”, mas três características nos chamam a atenção: “sabe ler e escrever”, “põe chapéu á banda” (*sic*) e “joga capoeira”.

De fato, o anúncio demonstrava que Luis não era um escravizado qualquer. Tinha características que poderiam ser bastante problemáticas para os poderes da segurança pública local. Além de jogar capoeira, a sua condição de ler e escrever poderia lhe proporcionar mais recursos para a sua fuga, ou mesmo a condição de negociar seus serviços como capanga para algum casa que pudesse acomodá-lo em suas fileiras.

Figura 4 – Jornal *O Araripe*, Crato, Anno VII, nº 300, 20 de fevereiro de 1864, página 4

ANNUNCIO.

200\$000 DE GRATIFICAÇÃO'.

ESCRAVO FUGIDO.



Na noite de 23 de Fevereiro de 1852, fugio da Villa de Pajeú de Flores o escravo Luis, negro, de 42 annos de idade, alto, um pouco cheio do corpo, olhos regulares, dentes alvos, tem muitas marcas de rêsno nas costas e nodoas de grilhões nas pernas, muito regrista, sabe ler, escrever e contar, com officio de sapateiro, em que trabalhou no Seminario d' Olinda, passando-se depois para S. José de Mipibú; e consta ultimamente estar para bandas do Icó, onde se envolve em negocios de justiça: anda sempre calçado de botim de lustro, põe chapéo á banda, joga capoeira, e não tira um cigarro da bocca: costuma as vezes diser que é filho de um Major de G. N., e outras vezes que é sobrinho do finado Vigario Leal, conhecido por PERIQUITO, e assigna-se Luis de Medeiros, sobrenome dos Srs. moços. Quem o pegar, leve-o no Ouricury ao Vigario Francisco Pedro, ou no Rio de Janeiro ao Conselheiro Aleucar, para entregal-o ao Sr. Dr. Bernardo Duarte Brandão, com quem se acha contractada sua venda desde Janeiro do anno passado.

Fonte: Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional.

O certo é que os capoeiras transitaram pelo Ceará e, no caso de Luis, o capoeira letrado, essa aparição remonta praticamente ao início da segunda metade do século XIX. Vale lembrar que o anúncio saiu no periódico cearense *O Araripe*, no ano de 1864, mas que Luis teria fugido em 23 de fevereiro de 1852; por sinal, apenas um ano e alguns meses antes de o delegado Gustavo Gurgulino de Sousa ter sido acusado de proteção aos capoeiros na Villa da Imperatriz, como no caso de Manoel de Sousa Menezes, o Manoel capoeiro.

A capital da província cearense também foi palco dos exercícios da capoeira. No mês de abril de 1881, duas matérias são veiculadas no jornal *Gazeta do Norte*,⁶⁰ uma no dia 02 de abril, em que “um morador” pedia providências para o presidente da província sobre os distúrbios causados na rua do Senador Pompeu por uma “malta de turbulentos”, onde “no meio de um quadrado formado pelos urbanos o Sr. Mané de Soiza⁶¹ fasia exercícios de capoeira” (*sic*). Ressalta o morador: “para esses contínuos distúrbios da província, confiada, em hora aziaga, a um mentecapto”.

⁶⁰ Criado em junho de 1880, a *Gazeta do Norte* nasce da desavença entre as facções liberais dos Pompeu e dos Paula, após a morte do Senador Pompeu, Tomás Pompeu de Sousa Brasil (1818-1877). Importante político cearense, Senador Pompeu conciliava ao seu redor os diversos interesses das famílias ligadas ao Partido Liberal.

⁶¹ A residência do então chefe de polícia interino Manoel de Sousa Garcia localizava-se na rua Senador Pompeu.

No dia 28 de abril, nova matéria, agora assinada pelos “Os presos pobres”, que indo à cadeia presenciou “o Sr. Dr. Chefe tomado de uma paixão frenética, titubiando as palavras de ira contra os presos, dirigindo-lhes palavras desagradáveis, e ao mesmo tempo desafiando-os para jogar capoeira”⁶².

As narrativas das duas postagens, na *Gazeta do Norte*, fazem críticas ao então chefe de polícia Manoel de Souza Garcia, tratado como Mané de Soiza. Infelizmente temos poucas informações sobre Manoel de Souza Garcia, apenas algumas, como sua nomeação a secretário de polícia pelo Decreto de 12 de março de 1857 e posterior ascensão ao cargo de chefia. Nesse período, a *Gazeta do Norte* era um jornal que rivalizava politicamente com *O Cearense*, jornal que publicava regularmente os editais expedidos pela chefatura de polícia de Fortaleza.

Entretanto, mesmo as rugas políticas que poderiam existir entre o chefe de polícia e os editores da *Gazeta do Norte* não se sustentariam com a informação da prática da capoeira se o chefe de polícia dela não fizesse uso. Nas consultas aos periódicos cearenses, o termo capoeira também era utilizado para trazer a algum desafeto um adjetivo por demais agressivo, o que não implicava necessariamente que o acusado de fato soubesse o jogo da capoeira, mas que a este igualava o seu caráter: traiçoeiro, mentiroso, gatuno, covarde, navalhista e outros defeitos atribuídos aos capoeiras.

A citação direta de que o chefe de polícia de Fortaleza fazia exercícios, que jogava capoeira, não pode ser menosprezada. Talvez uma pista lançada na matéria de 02 de fevereiro seja o de atribuir a Manoel Garcia, não sabemos se por piada, o título de “heroe do Aquidabam”, o que revelaria a passagem do delegado interino pela Guerra do Paraguai e a possibilidade do seu convívio com capoeiras, já que “Aquidabam” refere-se ao rio Aquidabán, curso de água que corta o Paraguai de leste a oeste, tendo como afluente o Aquidabán-nigüín. Nesse local ocorreu a Batalha de Cerro Corá ou Aquidabanigui, última batalha da Guerra do Paraguai e onde Francisco Solano López viria a falecer em 1º de março de 1870.

Em *A Bahia de Outr’ora: vultos e factos populares* (1916), Manuel Querino comenta sobre o envio de capoeiras para lutar na Guerra do Paraguai. O autor, que também serviu nesse conflito como escriba, traz o relato de como os capoeiras foram arregimentados, bem como a biografia de três deles. Sobre a entrada dos capoeiras na guerra nos diz Querino:

Por ocasião da guerra com o Paraguay, o governo da então Provincia fez seguir bom numero de capoeiras; muitos por livre e espontanea vontade, e muitissimos voluntariamente constringidos. E não foram improficuos os esforços desses defensores da Patria, no theatro da lucta, principalmente nos assaltos á baioneta. E a

⁶² *Gazeta do Norte*, Fortaleza, Anno 1, n. 90, 28 abr. 1881, p. 3.

prova desse aproveitamento está no brilhante feito d'armas praticado pelas companhias de Zuavos Bahianos, no assalto ao forte de Curuzú, debandando os paraguayos, onde galhardamente fincaram o pavilhão nacional [*sic*] (QUIRINO, 1965, p. 65).

O imaginário da presença dos capoeiras na Guerra do Paraguai produziu músicas consagradas nas rodas de capoeira, como o trecho da ladainha gravada por Mestre Traíra, José Ramos do Nascimento, para a Editora Xauã, apresentado abaixo:

Iê tava in casa, ô meu bem
 Sem pensa sem imaginá
 Quando bateram na porta, ô meu bem
 Salamão mandou chamar
 Para ajudar a vencer, ô meu bem
 A guerra com Paraguá
 Entre Rio de Janeiro, ô meu bem
 Pernambuco e Ceará (TRAÍRA, 1961, faixa 1).

Há de se notar que essa ladainha, cantada por um baiano, faz referência aos outros dois locais conhecidos de forte presença da capoeira no século XIX: Rio de Janeiro e Pernambuco. Entretanto, não podemos deixar de notar que o Ceará encontra espaço nas linhas melódicas dessa cantiga que retrata a memória das ações dos capoeiras na Guerra do Paraguai.

3.3 Capoeiras cearenses em movimento: entre sociabilidades, detenções e condenações

Mesmo após a tipificação da capoeira como crime no Código Penal de 1890, os capoeiras apresentaram armas em cidade próxima à capital cearense. Em 27 de agosto de 1897, o jornal *A República*, na página 4 da edição nº 193, publica matéria do então escrivão de polícia José Afro Campos, que se defende da morte de um preso na delegacia de Maranguape.

Afro Campos narra os acontecimentos que levaram à morte de Francisco José de Sousa, mais conhecido por Paraense, ou Francisco Paraense, retornando do Norte, devido às “divergências reiteradas que ali tivera com seus colegas de compra de gado” (REPÚBLICA, 1897, p. 4). Apesar da alcunha de Paraense, Francisco José de Sousa, nos autos do processo a que foi submetido, diz-se natural do Ceará.

Estabelecendo-se em Maranguape, Francisco de Sousa envolve-se em negócios com Augusto Tavares, que segundo consta na matéria era parente de Afro Campos. Após a sociedade registrar prejuízos, Francisco Sousa acaba por se desentender com Augusto Tavares, começa a difamá-lo publicamente e recusa-se a pagar o imposto das bancas do mercado das quais Augusto Tavares era arrematante, responsável pelo recolhimento.

Se não bastasse o problema com Augusto Tavares, Francisco de Sousa, que era, nas palavras de Afro Campos, “dotado de um temperamento ardentíssimo, muito destemido e affeito ás lutas phisicas de qualquer espécie”⁶³, acaba se envolvendo na defesa de José Bernardo da Cunha, vulgo Curinga, que estava hospedado em sua casa. Curinga acabou sendo procurado pela polícia por ter assaltado a bolsa do João Quinderé, que andava “a esmolar para o azeite da lâmpada do S.S. Sacramento”⁶⁴. Após pedir uma esmola a Curinga, este solicitou que Quinderé trocasse uma nota de mil reis; ao fazê-lo, algumas notas caíram no chão e foram recolhidas por Curinga, que as embolsou. Sentindo-se prejudicado, Quinderé recorre ao delegado de polícia de Maranguape.

Após apurar os fatos, o delegado de polícia solicita que Curinga compareça à delegacia e, ao passar em frente à casa de Afro Campos, sai em sua defesa Francisco de Sousa que, aos gritos, responde: “– O homem não vai preso! Em tal não consinto! O homem não fez nada!”. Munido de “cacête e de faca em punho”, Francisco de Sousa ainda ameaça a Afro Campos: “– Senhor Afro, o senhor hoje há de me conhecer como um homem!”⁶⁵. Francisco de Sousa entrega o cacete de que estava munido a Curinga, que, desvencilhando-se da força policial, acaba por derrubar e ferir o subdelegado Manoel do Rosário de Oliveira e o soldado Francisco Esperança.

Afro Campos saca sua arma e efetua a prisão de Curinga, lavrando o auto em sua casa após a chegada do delegado de polícia. Francisco de Sousa resistiu à prisão e recolheu-se. No dia seguinte, conhecedor dos fatos ocorridos, o promotor em exercício expede a prisão preventiva de Francisco de Sousa, que somente foi possível “depois de muita resistência”⁶⁶. De posse do acusado foi encontrada uma “faca punhal de doze polegadas de comprimento”. Os demais fatos narrados por Afro Campos sobre o processo de Francisco de Sousa demonstram que, mesmo preso, o réu tinha um comportamento agressivo com as autoridades. Apesar das revistas diárias na cela de Francisco Sousa, sua morte se deu após o recebimento de uma navalha que estava escondida dentro de pão. Afro Campos assim nos traz o seu relato sobre as causas da morte de Francisco Sousa:

Na tarde do dia dezesseis, projectada para evasão, divisou um dos guardas que Sousa se achava armado e levou esse facto ao commandante, que procurou, por todos os meios brandos e suasórios desarmal-o. Elle, porem, negando a prncipio que tivesse armado, declarou por fim que tinha mas que não a entregaria, tentando logo sahir da prisão; os guardas oppuzeram-se-lhe e então travou-se uma lucta entre este, em

⁶³ **A República**, Fortaleza, Anno VII, n. 193, 27 ago. 1897, p. 4.

⁶⁴ *Idem*.

⁶⁵ *Idem*.

⁶⁶ **A República**, Fortaleza, Anno VII, n. 193, 27 ago. 1897, p. 4.

numero de três, e Francisco de Sousa, o qual como destro capoeira que era, golpeava a torto e a direito os soldados com quem luctava. Estes na defensiva e usando das armas que tinham – espingardas e sabre – conseguiram por fim a lucta que terminou pela morte do infeliz Francisco José de Sousa, e por sahirem feridos os três soldados [*sic*] (CAMPOS, 1897, p. 4).

A matéria encerra-se com a defesa de Campos, atribuindo a morte de Francisco José de Sousa a este ser “vítima de sua própria insensatez, aventurando-se temerariamente a execução de um plano, de que só podia esperar funestas consequencias”⁶⁷.

Não sabemos se Francisco José de Sousa aprendeu a capoeira e o uso de seus artifícios, o cacete, a faca punhal e a navalha, no Ceará. A sua passagem pela província do Grão-Pará pode ter lhe rendido maior contato com a capoeira.

Para Luiz Augusto Pinheiro Leal (1971), em seu livro lançado em 2008 *A política da capoeiragem: a história da capoeira e do boi-bumbá no Pará republicano (1888-1906)*, a capoeira no Pará tem seus primeiros registros ainda na primeira metade do século XIX, mas “é a partir da segunda metade do século XIX que a capoeira se tornaria uma preocupação crescente para a classe dominante local” (LEAL, 2008, p. 204). O extenso estudo de Leal (2008) corrobora ainda mais subsídios para perceber o trânsito da capoeira entre as províncias brasileiras e as aproximações entre a prática da capoeira e outras *performances* culturais de cada local, como o boi-bumbá. Francisco José de Sousa possuía todos os elementos que o caracterizavam como capoeira e, como tal, morreu com sua navalha em mãos, tripudiando e lutando em favor de sua liberdade.

Se a presença dos capoeiras no Ceará não se proliferou na imprensa oitocentista cearense, o mesmo não pode ser dito dos capoeiras cearenses que percorreram as antigas ruas da cidade do Rio de Janeiro e as páginas de seus periódicos. No dia 23 de março de 1886, o periódico carioca *Gazeta da Tarde*, na página inicial da sua edição de nº 82, traz uma extensa matéria intitulada “Criminoso Precoce”, que trata da longa lista criminal do pardo José Francisco das Chagas, de 20 anos e conhecido como Cearense, por ser “filho do Ceará”.

A matéria da *Gazeta da Tarde* percorre as prisões de José Francisco de 18 de março de 1882 a 16 de dezembro de 1885. Dono de um “currículo” invejável no submundo do crime, José Francisco possuía passagem pela polícia pelos seguintes delitos: por ser ratoneiro, vagabundo, por furto, embriaguez, desordem, por ser gatuno, por quebra de termo de bem viver, por cometer ferimentos a terceiros e pela prática da capoeiragem. A longa matéria sobre os feitos de José Francisco se deu por conta de sua condenação no dia anterior, 22 de março de

⁶⁷ Idem.

1885, pelo artigo 257 do Código Criminal do Império, que versa sobre o crime de furto: “Tirar a coisa alheia contra a vontade de seu dono, para si, ou para outro” (GAZETA DA TARDE, 1885, p. 1). José Francisco recebeu a pena de dois anos e um mês de reclusão mais o pagamento de multa de 12,5% do valor do furto que teria cometido no dia 15 de dezembro de 1885, ao subtrair um par de calças da loja de um alfaiate da rua da Araguayana, nº 20.

Como quase toda regra tem exceção, a matéria da *Gazeta da Tarde* sobre o Criminoso Precoce foi reproduzida na terceira página do periódico cearense *O Libertador*, de 12 de abril de 1886. Era a imprensa local do Ceará reproduzindo os crimes de José Francisco das Chagas, dentre esses crimes o da prática da capoeiragem.

Tabela 1 – Distribuição dos crimes praticados por José Francisco das Chagas, vulgo Cearense

Delito	Nº de Registros	%
Vagabundo	11	26
Furto	7	17
Desordem	6	14
Ratoneiro	5	12
Embriaguez	4	10
Gatuno	3	7
Capoeiragem	2	5
Quebra de termo circunstancial	1	2
Sem motivo	1	2
Agressão	1	2
Ferimentos em terceiros	1	2
Total	42	

Fonte: Gazeta de Notícias, Rio de Janeiro, Anno XII, n. 82, 23 mar. 1886, p. 1.

Apesar dos inúmeros delitos apresentados na tabela acima, os crimes de José Francisco das Chagas excedem aqueles que constam do “Criminoso Precoce”. Conforme nossas pesquisas na seção dos periódicos da Biblioteca Nacional, encontramos um registro de furto anterior à data de 18 de março de 1882, alguns outros intercalados aos apresentados na matéria e mais alguns que indicam que, após o período de estadia na Casa de Detenção do Rio de

Janeiro, José Francisco voltou a cometer crimes, agora mais ligados à prática de agressões físicas e com instrumentos cortantes e perfurantes, como a navalha e tesoura.

O que podemos deduzir da história de José Francisco é que sua entrada na via criminosa se deu cedo, possivelmente entre os 15 e 16 anos. A sua condição de pardo, analfabeto e sem profissão definida⁶⁸ não era uma das melhores cartas de apresentação. Não sabemos em que condições se deu sua chegada no Rio de Janeiro, se como liberto ou na condição de escravizado, no processo de tráfico interprovincial, já que não estaria dentro das condições impostas pela Lei do Ventre Livre.⁶⁹

Durante a segunda metade do século XIX, o Ceará foi um dos principais fornecedores da mão de obra escravizada que chegava à Região Sudeste. José Hilário Ferreira Sobrinho analisa, em sua dissertação intitulada “*Catarina minha nega, Teu sinhô ta te querendo vende, Pero Rio de Janeiro, Peru nunca mais ti vê, Amaru Mambirá*”: *O Ceará no tráfico interprovincial – 1850-1881* (2005), as articulações que propiciaram a continuidade por mais algum tempo do sistema escravista, que estava ameaçado devido ao fim do tráfico atlântico, a partir da promulgação da Lei nº 581, de 4 de setembro de 1850, ou Lei Eusébio de Queiroz, que proibiu a entrada de escravizados no Brasil. O estudo de José Hilário nos remete sobretudo ao papel de resistência dos escravizados contra o tráfico interprovincial e à possibilidade sempre presente da perda do vínculo familiar e, conseqüentemente, de seus laços afetivos.

José Francisco das Chagas poderia estar entre os vários escravizados que não tiveram a sorte de escapar da sanha dos negociantes do tráfico interprovincial. Para José Hilário (2005), “A maioria dos cativos saídos pelos portos do Ceará, [...] tinha, como destino certo, as lavouras de cana e de café, no Rio de Janeiro, e a zona de expansão da cafeicultura em terras paulistas” (FERREIRA SOBRINHO, 2005, p. 57).

O destino de José Francisco não foram as lavouras do Rio ou de São Paulo, mas as ruas e a cumplicidade dos marginalizados em uma rede de solidariedade com suas leis próprias e que confrontavam a ordem pública da Corte. Por diversas vezes, a prisão de José Francisco se deu junto à de outros sujeitos que o acompanhavam na articulação dos furtos, como no caso em que fora preso junto com outro menor, Joaquim Rodrigues da Silva, “por terem furtado um

⁶⁸ Em todas as matérias a que tivemos acesso inexistiu citação que identifique alguma profissão de José Francisco das Chagas, exceto a matéria do Criminoso Precoce, que o identifica como cigareiro. Em todas as demais matérias não existe citação sobre uma possível profissão de José Francisco.

⁶⁹ Pela Lei do Ventre Livre, Lei nº 2.040, de 28 de setembro de 1871, seriam considerados livres todos os filhos dos escravizados nascidos a partir de então. De fato, as crianças continuavam dentro do sistema escravista devido à condição de seus pais, escravizados. No caso de José Francisco das Chagas, devido à data provável de seu nascimento (1866 ou 1867), ele não faria jus a esse “falso” direito.

guarda-chuva da loja nº 48 da rua do Ourives”⁷⁰, ou na companhia de Manuel Messias Pereira por “estarem a provocar” os transeuntes que passavam na praça de D. Pedro II.⁷¹

Entretanto, vez por outra os laços de solidariedade eram rompidos. Para Leila Mezan Algranti (1988), o cotidiano dos subalternizados na sociedade carioca, presos a uma sociedade competitiva e sem a possibilidade de ascensão social, reproduzia uma sociedade de desequilibrados. Esse fato pode bem ser observado quando, no dia 30 de novembro de 1883, a *Gazeta da Notícias* do Rio de Janeiro informa a prisão de José Coelho da Silva e de José Francisco das Chagas “por tentarem furtar umas amostras da porta da loja da rua Uruguayana nº 82” (GAZETA DE NOTÍCIAS, 1883, p. 2). Após serem recolhidos, os dois ratoneiros “brigaram e travaram lucta corporal” (GAZETA DE NOTÍCIAS, 1883, p. 2). Estando em uma cela separada de seu parceiro, José Francisco tenta evadir-se abrindo um buraco na parede da cela. Sua tentativa de fuga foi descoberta.

Outra questão importante é sobre a prática da capoeira por José Francisco das Chagas. O primeiro registro da sua participação enquanto capoeira se dá bem depois das várias entradas nos distritos policiais como vagabundo, desordeiro e por furtos, dos quais era exímio praticante. Estamos propícios a pensar que a sua condição de capoeira tenha se construído dentro das trocas sociais do universo marginalizado no Rio de Janeiro, e não somente de uma condição sua trazida do Ceará.

A saga de José Francisco das Chagas é somente uma dentre as várias passagens dos capoeiras cearenses que percorreram as ruas do Rio de Janeiro provincial. Nos periódicos cariocas do século XIX, principalmente a partir da sua segunda metade, a capoeira sempre se fez presente nas páginas destinadas aos fatos delituosos que assolavam a capital do Império e, posteriormente, da República. Os capoeiras geralmente se reuniam em torno das maltas, grupos de indivíduos ligados por certo grau de identidade cultural própria “construída com base em códigos africanos de identidade tribal combinados com rivalidades locais produzidas pela experiência da escravidão urbana” (SOARES, 1994, p. 27). Nesse contexto das maltas é que grande parte dos capoeiras fazia das suas, abrindo barrigas ao clarão do dia ou desafiando as instituições policiais a todo momento. Por vezes, os capoeiras transitavam sozinhos e cometiam as suas façanhas. Em grupos ou individualmente, inúmeros são os registros na imprensa carioca das ações dos capoeiras no cotidiano turbulento do Rio de Janeiro.

Carlos Eugênio Líbano Soares, em artigo publicado na *Revista Afro-Ásia* no ano de 1998, ao abordar a presença dos capoeiras baianos na Corte, presenteia-nos com uma

⁷⁰ *Jornal do Comércio*, Rio de Janeiro, Anno 61, n. 75, 16 mar. 1882, p. 1.

⁷¹ *Gazeta de Notícias*, Rio de Janeiro, Anno IX, n. 233, 21 ago. 1883, p. 1.

importante tabela que distribui por origem os presos por capoeira na Casa de Detenção do Rio de Janeiro. O levantamento de Carlos Eugênio teve como fonte os Livros de Matrícula da Casa de Detenção do Rio de Janeiro.

Abaixo apresentamos a tabela desenvolvida e publicada por Carlos Eugênio Líbano Soares:

Figura 5 – Tabela que consta do artigo “A Capoeiragem baiana na Corte Imperial (1863-1890)”

Tabela 1
Distribuição segundo a origem dos capoeiras detidos na Casa de Detenção do Rio de Janeiro. 1881-1890

Origem	Número	%
Bahia	112	5,6
Minas Gerais	39	1,9
Pernambuco	70	3,5
Piauí	14	0,7
Santa Catarina	16	0,8
Rio Grande do Norte	9	0,4
Rio Grande do Sul	38	1,9
São Paulo	63	3,1
Maranhão	35	1,7
Ceará	37	1,8
Pará	10	0,5
Alagoas	11	0,5
Sergipe	9	0,4
Paraíba	13	0,6
Paraná	5	0,2
Mato Grosso	2	0,1
Amazonas	2	0,1
Espírito Santo	9	0,4
Província do Rio	338	17,0
Corte	1146	57,9

Fonte: Soares (1998, p. 149).

De acordo com Carlos Eugênio Soares (1998), o Ceará ocupa o 7^o lugar na distribuição de capoeiras que deram entrada na Casa de Detenção, se levarmos em conta os totais por província. Mesmo com um número inexpressivo com relação ao Rio de Janeiro, ressalta-se que o número de capoeiras que se diziam oriundos do Ceará supera alguns locais onde a presença da capoeira no século XIX encontra-se apoiada por forte documentação, como no caso do Maranhão e do Pará.

Tencionamos a possibilidade de que os escravizados que chegaram ao Rio de Janeiro vindos do Ceará, provavelmente em decorrência do tráfico interprovincial, em sua

maioria, e de outras províncias tenham aprendido a capoeira nas sociabilidades urbanas da cidade do Rio de Janeiro, mas que também tenham trazido elementos dos seus locais de origem, por vezes disfarçados em manifestações que não chamavam a atenção das autoridades locais de onde partiram. As memórias ancestrais de lutas, de danças, de *performances* corporais distintas não somente do embate marcial, mas na perspectiva de jogos atléticos, de lazer (lúdicos) e, sobretudo, de relações sociais, podem e devem ter contribuído na materialização da forma de ser do capoeira. O Rio de Janeiro oitocentista configura-se como um dos úteros que germinaram as sementes das diversas práticas culturais afro-diaspóricas. O que não podemos deixar de perceber é que mesmo os filhos nascidos de um mesmo útero nascem diferentes, se não na forma pelo menos no modo de ser no mundo. A capoeira não seria diferente.

Impossibilitados de termos acesso aos Livros de Matrícula da Casa de Detenção do Rio de Janeiro, recorremos às informações sobre os capoeiras contidas nos periódicos cariocas que conseguimos relacionar com o Ceará. Apesar de não termos a fonte primária, os Livros de Matrícula da Casa de Detenção, tivemos a oportunidade de receber das mãos de Frederico José de Abreu (1946-2013)⁷² 64 cópias das fichas produzidas pelo pesquisador Carlos Eugênio Líbano Soares para a confecção do artigo de 1998.⁷³

De posse dessas fichas, localizamos o registro de 14 capoeiras originários do Ceará. Dos 14 capoeiras cearenses, somente de 4 encontramos referências nos periódicos cariocas do período (Francisco Firmo, Francisco José de Almeida, João José de Santhiago e Vicente Gomes de Mello).

⁷² Frederico José de Abreu, ou, como era mais conhecido, Frede Abreu, foi e ainda é uma das principais referências quando o assunto remete às pesquisas sobre a capoeira da Bahia. Dotado de um olhar diferenciado, Frede era daquelas poucas pessoas que sabiam observar e absorver os saberes dos capoeiras baianos em toda a sua diversidade. Possuidor de um dos maiores, se não o maior, acervo de capoeira de que temos conhecimento, Frede chegou a produzir obras literárias de extrema importância para a historiografia da capoeira, tais como: *Bimba é bamba: a capoeira no ringue* (1999), *O barracão do mestre Waldemar* (2003), *Capoeiras – Bahia, séc. XIX: imaginário e documentação*, vol. 1 (2005) e *Macaco beleza e o Massacre do Tabuão* (2011) da série (Capoeiras – Bahia, século XIX; v. 2), dentre outras produções em que atuou como organizador, consultor. Após o seu falecimento, sua filha Elza Montal de Abreu, Elzinha Abreu, chegou a produzir alguns livros que são frutos da pesquisa de seu pai e que foram interrompidas por conta de seu falecimento, entre os quais os manuscritos de Mestre Pastinha: *Como eu penso / Despeitados e o Improviso de Pastinha*, volumes 1 e 2 da Série Manuscritos, respectivamente, e publicados no ano de 2013; *Batuque: A luta braba* (2014); *Nagê: o homem que lutou capoeira até morrer* (2017). Um dos maiores prazeres que tive na capoeira foi ter compartilhado um pouco da convivência com Frede Abreu e aprender durante horas, em nossos papoeiras, sobre as singularidades da capoeira e de seus praticantes. Frede Abreu é daquelas pessoas que nunca morrem, se encantam.

⁷³ Durante viagem de trabalho nos encontramos em Salvador com Frede Abreu, e o professor Carlos Eugênio Líbano Soares. Recebemos de Carlos Eugênio a informação de que as fichas por ele produzidas dos capoeiras que deram entrada na Casa de Detenção do Rio de Janeiro tinham sido incorporadas ao acervo de Frede Abreu. Solicitando ajuda quanto às fichas dos cearenses, Carlos Eugênio disse que as fichas eram da comunidade da capoeira, no que prontamente Frede se disponibilizou a copiar o material. Em decorrência do avançado problema de saúde de Frede, as cópias não foram totalmente xerocadas.

Quadro 2 – Relação de 14 capoeiras cearenses detidos na Casa de Detenção do Rio de Janeiro, conforme fichas produzidas pelo pesquisador Carlos Eugênio Líbano Soares e de acordo com os Livros de Matrícula da Casa de Detenção do Rio de Janeiro (1881 a 1890)

Nome	Causa	Profissão
Domingo Ferreira Lima	Capoeira e gatuno	Trabalhador
Felippe José Rodrigues	Capoeira	Marítimo
Francisco Cavalcante de Albuquerque	Capoeira e desordeiro	Prestidigitador
Francisco da Silva	Vadio e capoeira	Marítimo
Francisco Firmo	Capoeira e desordeiro	Typographo
Francisco José de Almeida	Capoeira	Sem profissão
Francklim da Cunha	Capoeira	Carregador
João José Santhiago	Capoeira	Ferreiro
José Joaquim de Santana	vagabundo e capoeira	Catraieiro
Pedro Tristão Gonçalves Vianna	Capoeira	Sem profissão
Pedro, crioulo de Francisco Correa	Capoeira	Ajudante de cozinha
Pompeu José de Sant Anna	Capoeira	Sem profissão
Raimundo Nonato da Silva	Capoeira	Trabalhador
Vicente Gomes de Mello	Capoeira	Trabalhador

Fonte: Acervo Frede Abreu.

Apesar do número restrito das fichas dos cearenses presos por capoeira na Casa de Detenção em nosso poder, achamos por bem apresentar o Quadro 2 no intuito de evidenciar alguns nomes de capoeiras cearenses no Rio de Janeiro. Não iremos fazer mais observações em decorrência de não possuímos todas as 37 fichas, o que tornaria quaisquer análises comparativas eivadas de restrições, mas para alguns deles, que além da presença nas fichas deram vistas nos periódicos cariocas, Francisco Firmo, Francisco José de Almeida e João José (de) Santhiago, iremos apresentar algumas considerações.

O primeiro de nossa lista será o capoeira mais conhecido pela alcunha de Braço de Ouro, Francisco Firmo, que, segundo consta da *Gazeta de Notícias* de 29 de abril de 1888, agrediu com uma cacetada um dono de um belchior, o nosso *brechó* dos dias atuais. Reverenciado como um conhecido desordeiro, Francisco Firmo quis comprar uma navalha ou faca, mas o proprietário do estabelecimento, suspeitando de Firmo, não quis efetuar a venda. De acordo a ficha produzida pelo pesquisador Carlos Eugênio (1998), a entrada de Firmo na Casa de Detenção foi em 28 de abril de 1888 e, pela aproximação das datas da ficha e da matéria

na *Gazeta da Tarde*, acreditamos que foi essa agressão que levou Francisco Firmo a adentrar as grades da Detenção. Pelo que consta da ficha, o Braço de Ouro talvez por isso tenha sido reconhecido pelo negociante do brechó.

O capoeira Francisco José de Almeida, o Maxambomba, já tinha cometido suas façanhas antes mesmo de ingressar na Detenção em 21 de março de 1890. No periódico *Cidade do Rio* de 4 de janeiro de 1889, o mesmo conhecido capoeira fora preso por estar em exercício de capoeiragem na praça do General Osório. Os tais exercícios de capoeiragem nem sempre se referiam ao ataque formal contra algum desafeto. Por vezes, a exibição, e aqui no caso em uma praça, era a forma de os capoeiras imprimirem terror à sociedade. O palco do capoeira é a rua, e a sua assistência são os transeuntes.

O passado de João José (de) Santhiago oscilava entre o mundo da gatunagem e vadiagem. Esse capoeira que deu entrada na Detenção em 1º de janeiro de 1890 tinha uma peculiaridade: possuía experiência em arrombar estabelecimentos, decerto por conta de ser ferreiro, como registrado em sua ficha de nº 3405. Em setembro de 1883, arrombou um quarto, apoderando-se de diversos objetos e estando de posse de um revólver carregado e de uma faca. Em janeiro de 1889, foi pego forçando a porta principal de uma casa no distrito de Sant'Anna.

Identificamos muitos capoeiras com a alcunha de Cearense. Acreditamos que alguns destes correspondam aos capoeiras presentes nas demais 23 fichas dos detidos na Detenção a que não tivemos acesso.

A presença de cearenses presos pela prática da capoeiragem no Rio de Janeiro nos indica que, ao forjarem laços de sociabilidades com as culturas locais, os afrodescendentes cearenses foram incorporando as formas de sobreviver em uma grande metrópole. Não podemos afirmar até que ponto ou quais foram as contribuições que esses cearenses tiveram na construção da capoeira, mas podemos afirmar que os cearenses estiveram presentes na capoeira. O fascínio da capoeira percorreu todos os cantos do Brasil oitocentista, seja por abrir caminhos e possibilidade para uma substancial parte da massa escravizada, seja por exercer o fetiche da valentia e da submissão de um ser sobre outro, tanto como forma de defesa quanto de ataque. Ela, a capoeira, é cultura multidimensional, torna-se local como se antes ali fosse o seu lugar de partida. Essa força ancestral, em muitos casos, só necessita de um agente condutor.

4 DISCURSOS E REPRESENTAÇÕES DA CAPOEIRA E DO CANDOMBLÉ NA IMPRENSA FORTALEZENSE EM 1955

Apesar de nossos estudos contrariarem o discurso de Paulino Nogueira,⁷⁴ que em 1887 fez um verdadeiro tratado sobre o termo capoeira e, ao finalizá-lo, concluiu sobre a inexistência da presença da capoeira no Ceará no século XIX, enquanto prática performática de corpo e de contestação ao sistema escravista ou associado aos serviços de capangagem de políticos e lideranças locais, poucos são os indícios da capoeira no Ceará na primeira metade do século XX, o que não significa que essa africanidade não se fizesse presente, mesmo que pontualmente, no território cearense. Acreditamos que novas pesquisas sejam necessárias para esse fim. Entretanto, a partir da década de 1950, esse cenário de visibilidade muda bastante, tendo em vista as *performances* em fevereiro de 1955 da capoeira e do candomblé vindos de Salvador, como teremos a oportunidade de discutir.

Sobre as *performances* em Fortaleza no ano de 1955 da capoeira e do candomblé, para nós, foram eventos bastante emblemáticos, desde quando delas tivemos conhecimento. No início de nossa chegada ao mundo da prática da capoeira, não tínhamos a real percepção sobre as manifestações das populações afrodescendentes cearenses, das africanidades locais, muito menos do Brasil, como um todo. Nesse sentido, o fato de um Mestre de capoeira ter estado em Fortaleza em uma década distante daquela em que demos início à nossa jornada na capoeira já seria um fato singular, pois não tínhamos nada na literatura local ou mesmo nacional, pelo menos de nosso conhecimento, que tratasse desse evento.⁷⁵

Até o início da década de 1990, no Ceará, o histórico da capoeira local restringia-se à memória produzida por cada grupo.⁷⁶ Quando muito, recebíamos pouquíssimas

⁷⁴ Como evidenciado no capítulo anterior na página 66.

⁷⁵ Posteriormente verificamos que no livro *Bimba, Perfil do Mestre* (1982), de Raimundo César Alves de Almeida (Mestre Itapoan), existe a informação sobre a passagem de Mestre Bimba em Fortaleza em uma *performance* no dia 7 de fevereiro de 1955, no Teatro José de Alencar. Mestre Itapoan, que iniciou sua prática com Mestre Bimba no dia 22 de setembro de 1964, é o principal biógrafo. No ano de 1994, em *A Saga do Mestre Bimba*, Mestre Itapoan, já de posse de maiores informações, atualiza a passagem do Mestre por Fortaleza e inclui a “[...] apresentação no clube Náutico Atlético Cearense” (ALMEIDA, 1994, p. 45), além de citar a matéria da revista *O Cruzeiro* de 14 de maio de 1955 que registrou a *performance* dos capoeiras e das candomblecistas no Náutico Atlético Cearense. Outra informação importante de ser ressaltada é sobre o trabalho da capoeira e professora Sammia Castro Silva, intitulado *Protagonistas no ensino da capoeira no Ceará: relações entre lazer, aprendizagem e formação profissional*, de 2013 e posteriormente transformado em livro no ano de 2014, em que a autora faz referências sobre a passagem de Mestre Bimba por Fortaleza no ano de 1955, além de outras importantes contribuições à memória da historiografia cearense da capoeira.

⁷⁶ Da década de 1970 até a primeira metade da década de 1980, os grupos de capoeira de Fortaleza restringiam-se basicamente a três instituições: Grupo Zumbi de Capoeira, Associação Terreiro de Capoeira e Grupo Senzala. Desses grupos surgiram ramificações em filiais ou mesmo novos grupos. Ressalte-se que outros movimentos de capoeira existiram concomitantemente aos três grupos citados, como a roda de capoeira do Sr. Luciano

informações sobre sujeitos que foram importantes no desenvolvimento da capoeira, como Mestre Bimba e Mestre Pastinha. Mesmo assim, as informações eram esparsas e possuíam um caráter de verdade suprema da qual não poderíamos nos desviar quando sobre elas trazíamos algum questionamento.⁷⁷ Não encontrando o estímulo desejado para desenvolver essa parte do jogo da capoeira, fomos buscar na literatura tudo que poderia trazer alguma luz sobre o que era essa arte que tanto nos fascinava e ainda fascina.

O passar dos anos e o convívio com a comunidade capoeirística foi despertando em nós novas percepções e caminhos a trilhar dentro da capoeira. Começamos a ter alguns vislumbres dos racismos impostos aos sujeitos que compartilhavam da nossa trajetória na capoeira, e com o tempo pudemos perceber como também éramos reprodutores e colaboradores dessa estrutura que faziam os sujeitos serem diferenciados de acordo com a cor de sua pele.

Questões outras foram se abrindo quando olhávamos para as apresentações da capoeira e do candomblé em 1955. Se por um lado percebíamos a importância de essas africanidades estarem sendo apresentadas em espaços físicos de difícil acesso, no caso do clube Náutico Atlético Cearense e do Theatro José de Alencar, para a população afrodescendente, e por servirem, também, como forma de sustentabilidade desses sujeitos, por outro as matérias traziam em seus discursos algo de novo, como se as manifestações das populações negras fossem algo distante da sociedade cearense. Talvez fossem, mas não por serem elementos inexistentes ou totalmente estranhos à nossa cultura, e sim por estarem jogados à margem de uma história que tinha e ainda tem dificuldades de se reconhecer enquanto produto de várias forças motrizes, como as culturas negras e indígenas, e não somente aquelas vindas do continente europeu.

Partindo de pesquisas realizadas em grande parte dos periódicos cearenses que cobriram as ditas apresentações de capoeira e do candomblé entre a segunda quinzena de janeiro e a primeira quinzena de fevereiro de 1955, adotaremos duas abordagens metodológicas para subsidiar nossas apreciações sobre a visibilidade e os sentidos dessas apresentações, assim

Negrão, na casa do governador Virgílio de Moraes Fernandes Távora (1919-1988), as rodas de capoeira comandadas pelo Sr. Alfredo Montenegro, Alfredinho, e outros movimentos da orla urbana.

⁷⁷ No universo da capoeira, a transmissão tanto da prática como dos demais conhecimentos e saberes sempre foi tratada como sendo por meio da transmissão oral, em que o mais velho seria o possuidor e guardião dessa força ancestral. Nosso questionamento não passa por essa questão, já que esse princípio é um dos elementos que fizeram com que a capoeira resistisse às tentativas de extingui-la. Entretanto, esse recurso de ensino em que somente com o tempo o aluno estaria preparado para receber os “segredos” da capoeira foi uma arma de dominação e também uma tentativa de encobrir toda uma falta de recursos que mestres e professores não estavam preparados para assumir. Não estavam preparados porque em grande parte não possuíam. Não cabe aqui a generalização dessa questão, mas a nossa experiência fincada no convívio de 27 anos nessa arte nos mostrou que poucas lideranças da capoeira cearense estavam abertas para um aprendizado mais abrangente na década de 1990.

como as invisibilidades possíveis de serem apontadas nos discursos e nas imagens presentes nos periódicos cearenses (jornais) e nacional (revista) que cobriram esses eventos à época.⁷⁸ Nesse sentido, utilizaremos a metodologia da análise de discurso francesa presente em Eni Orlandi (2020) e a teoria da análise das *performances* culturais de Milton Singer (1959), apresentadas pelo professor Robson Corrêa de Camargo (2013). Esta pesquisa tentará compreender como se deram essas questões.

4.1 A interdisciplinaridade da Análise do Discurso e das *Performances* Culturais

As pesquisas sobre o discurso, um dos campos dos estudos linguísticos, *a priori* podem ser atribuídas aos formalistas e posteriormente aos estruturalistas russos. Nessas escolas de crítica literária, buscavam-se modelos explicativos dos diversos gêneros da literatura, e nessa trajetória o discurso apresentou-se além de seus aspectos filológicos, ou seja, do estudo tendo por base as relações da linguagem em textos escritos. Buscou-se uma análise a partir do próprio objeto de estudo, procurando se afastar de aspectos que não fossem focados nele mesmo, o texto.

Apesar de estarem preocupados com a lógica dos encadeamentos daquilo que está no texto, a exclusão de aspectos exteriores a esse texto acabou por limitar as possibilidades de se fazer uma, de fato, análise do discurso. Somente a partir do trabalho do linguista americano Z. S. Harris, em 1952, com o seu *Discourse Analysis: A Sample Text*, é que a análise do discurso passou a ser estudada enquanto disciplina.

Para nosso estudo, com base em Orlandi (2020), iremos nos valer da perspectiva da análise do discurso elaborada pelo filósofo francês Michel Pêcheux (1938-1983), na qual o foco se volta para além do dizer, mas por meio deste o significa nas “condições de produção desse dizer”, segundo Helena Hathsue Nagamine Brandão (2012, p. 15). Na exterioridade do texto é que se encontra o instrumental necessário para dar sentido à análise do discurso, que se articula por meio de três regiões teóricas: a linguística, o materialismo histórico e a teoria do discurso.

Mas o que seria esse termo chamado discurso? Para Orlandi (2020, p. 13), “O discurso é assim palavra em movimento, prática de linguagem: com o estudo do discurso objetiva-se o homem falando”. Na busca desse “homem falando” o discurso funciona por meio

⁷⁸ Infelizmente não conseguimos ter acesso a todos os periódicos cearenses que possuíam exemplares entre os meses de janeiro e fevereiro de 1955, como no caso dos jornais *O Democrata*, jornal fundado em 5 de agosto de 1945 e “que mais tarde se tornaria porta-voz dos comunistas cearenses” (NOBRE, 2006, p. 149), e *O Nordeste*, jornal fundado no dia 29 de junho de 1922 e que representava a voz da Igreja Católica no Ceará.

da ideologia, um conjunto de crenças e de ideias compartilhadas por um grupo social, que se materializa na linguagem por meio da prática discursiva, da forma de agir no mundo de um determinado grupo de sujeitos. Nesse sentido, para o processo interpretativo, a ideologia presente no discurso é capaz de apontar muito mais elementos de análises para a interpretação do texto do que o enunciado, propriamente dito.

Para a análise do discurso, o sentido é construído contextualmente, e ele é visto como um efeito de sentido. Esse efeito de sentido diz respeito não só ao entendimento do que é dito, mas também à presença de uma posição ideológica, posição de classe, de uma determinada forma de ver o tema, que não é uma forma neutra. Uma série de inferências possíveis de estabelecer daquilo que é dito.

A linguagem na análise do discurso é o seu material de trabalho, e, partindo da tradição marxista por meio do método do materialismo histórico e dialético,⁷⁹ linguistas vinculadas a essa corrente buscaram refletir a materialidade da língua, já que esta tende a modificar as relações materiais. Assim como no processo de produção industrial se faz necessária a presença dos meios de produção, para a realização do sentido necessitamos de condicionantes que produzam o processo interpretativo. Nesse contexto, a análise do discurso busca criar hipóteses de verdades, e não a verdade pura e simplesmente única, definitiva, já que sua natureza é interpretativa e de caráter especulativo. O analista na análise do discurso não é imparcial, portanto, envereda pelo campo da subjetividade, mesmo que para isso tenha que objetivar seus argumentos por meio também da produção textual; um novo discurso.

Para a realização da análise do discurso, alguns conceitos constitutivos da linguagem necessitam ser abordados, como o dos esquecimentos, relacionados à polissemia e à paráfrase, o interdiscurso e o de sujeito. Cada um desses conceitos assume grande importância para a realização da produção do analista que se predispõe a seguir pelo caminho da análise do discurso.

O esquecimento ligado ao aspecto polissêmico da linguagem é o chamado esquecimento ideológico, que, para Orlandi (2020):

[...] é da instância do inconsciente e resulta do modo pela qual somos afetados pela ideologia. Por esse esquecimento temos a ilusão de ser a origem do que dizemos quando, na realidade, retomamos sentidos preexistentes. Esse esquecimento reflete o sonho adâmico: o de estar na inicial absoluta da linguagem, ser o primeiro homem,

⁷⁹ Teoria desenvolvida por Karl Heinrich Marx (1818-1883) e por Friedrich Engels (1820-1895), filósofos e pensadores alemães que por meio dos aspectos políticos, sociológicos e econômicos desencadeados pela Revolução Industrial, movimento iniciado na Inglaterra na segunda metade do século XVIII com o surgimento da indústria, estudam a relação das mudanças sociais a partir das condições materiais dos indivíduos em seus contextos históricos.

dizendo as primeiras palavras que significariam apenas e exatamente o que queremos. Na realidade, embora se realizem em nós os sentidos apenas se representam como originando-se em nós: eles são determinados pela maneira como nos inscrevemos na língua e na história e é por isso que significam e não pela nossa vontade (ORLANDI, 2020, p. 33).

O outro esquecimento é o chamado da ordem da enunciação, “onde ao falarmos, o fazemos de uma maneira e não de outra, e, ao longo de nosso dizer, formam-se famílias parafrásticas que indicam que o dizer sempre podia ser outro” (ORLANDI, 2020, p. 33). Os processos parafrásticos e polissêmicos desempenham um tensionamento da linguagem, entre o retorno do mesmo, caracterizado pelo aspecto estabilizador da paráfrase e da possibilidade do diferente, através da ruptura, do deslocamento, do campo polissêmico.

Ao interdiscurso relacionamos a interconexão entre diferentes formações discursivas, de um saber, as relações entre os saberes, do linguístico com outro saber, por exemplo: com a história, a psicanálise, a sociologia. Para Helena Brandão (2012):

[...] o interdiscurso passa a ser o espaço de regularidade pertinente, do qual os diversos discursos não seriam senão componentes. Esses discursos teriam a sua identidade estruturada a partir da relação interdiscursiva e não independentemente uns dos outros para depois serem colocadas em relação (BRANDÃO, 2012, p. 89).

O interdiscurso está presente nas interseções das várias formas discursivas em movimento, em que as palavras e os sentidos são ativados através da memória.

Já o sujeito na análise do discurso refere-se àquele que é o responsável pela enunciação, diferente do sujeito de pesquisa, que pode ser o interlocutor, o entrevistado ou aquele a quem o discurso é dirigido. Orlandi (2020) relaciona a concepção do sujeito em análise do discurso diretamente vinculado com a ideologia, e por meio desta é interpelado pelo lugar social que se encontra na hora da produção de seu texto. Nesse sentido, o sujeito é constituído por vozes sociais que o atravessam, que o constituem externamente: o sujeito do trabalho, o de pai de família, aquele dos momentos lúdicos, o do regime político, que vão se somando à medida que esse sujeito vai sendo fabricado externamente pelas práticas sociais discursivas. Assim nos aponta Pêcheux sobre esse assunto:

[...] retomando os termos que introduzimos acima e aplicando-os ao ponto específico da materialidade do discurso e do sentido, diremos que os indivíduos são ‘interpelados’ em sujeitos-falantes (em sujeitos de *seu* discurso) pelas formações discursivas que representam ‘na linguagem’ as formações ideológicas que lhes são correspondentes (PÉCHEUX, 1995, p. 161).

Apesar de serem também um produto fabricado por meio dos sujeitos discursivos, as fontes imagéticas jornalísticas, tais como as fotografias e desenhos, sobretudo as fotografias, possuem a capacidade peculiar de, mesmo direcionadas pelo agente discursivo, possuírem uma autonomia em que o aparato ideológico do enunciador não consiga preenchê-las por completo.

É sobre essa incompletude nem sempre observada pelo enunciador ou pelo receptor que podemos encontrar elementos de resistência social imperceptíveis produzidos pelos agentes culturais na perspectiva das *Performances* Culturais elaborada por Milton Singer e apresentada para nós por Robson Corrêa de Camargo:

As performances culturais são formas simbólicas e concretas que perpassam distintas manifestações revelando aquilo não evidenciado pelos números, mas atingidos plenamente pela experiência, pela vivência, pela relação humana. O reconhecimento desta atividade dinâmica e polissêmica como um outro marco de análise e conhecimento determina assim um diferente ponto de exame para a interpretação e observação e apresenta novos paradigmas na construção do discurso constitutivo destes atos e de seus agentes (CAMARGO, 2013, p. 3).

A *performance* cultural se manifesta na materialidade das formas físicas do agente cultural: seu corpo, sua indumentária, sua dinâmica de movimentos, suas expressões faciais podem trazer possibilidades analíticas que devem ser compreendidas em suas diversidades e individualmente, a partir do objeto por nós direcionado a análise, como nos diz Robson Corrêa de Camargo:

Assim pelos meios se estabelece a forma como os elementos de determinada ação social ritual ou artística se estruturam, se constroem e se realizam para determinada plateia (papeis sociais, treinamento, iniciação, organização interna, mitos e lendas). Estes se tornam fundamentais ao abrir outra forma de entendimento de uma determinada cultura. Assim, Redfield propõe que se entenda um determinado ato cultural ou 'performance' (rito, festa etc.), ao se perceber como este se organiza e se estabelece como uma forma encapsulada de toda uma cultura (ex: o samba como a forma da cultura brasileira), mas também nas diversidades de suas diferentes manifestações locais, entre performances, performances culturais, sempre no plural (CAMARGO, 2013, p. 6).

Nosso estudo utilizar-se-á da interdisciplinaridade metodológica da análise do discurso dos processos discursivos presentes nos textos dos jornais e da revista, em seus sentidos, e da metodologia das *performances* culturais, a fim de fazer contraponto, a partir das falas presentes nas imagens dos agentes culturais em meio às suas atividades registradas pelas lentes fotográficas nos periódicos.

4.2 Análise das sequências discursivas das *performances* de capoeira e do candomblé na Fortaleza de 1955

Inicialmente definimos como nosso acervo de textos de pesquisa para fins do emprego da metodologia da análise do discurso um total de 27 (vinte e sete) edições jornalísticas, distribuídas em 39 (trinta e nove) páginas, e o exemplar da revista *O Cruzeiro* de 14 de maio de 1955. Acervo este que discursava sobre a vinda e as participações de candomblecistas e capoeiras que estiveram em Fortaleza entre os dias 3 e 8 de fevereiro de 1955 para se apresentarem, *a priori*, no clube Náutico Atlético Cearense, no dia 5 de fevereiro.

Entretanto, os capoeiras e as candomblecistas acabaram por marcar presença em outros espaços sociais e particulares, como no dia 4 de fevereiro na Sociedade Cearense de Tiro, Caça e Pesca,⁸⁰ sediada na casa do então presidente dessa entidade, o médico cearense José Galba de Araújo, antigo discípulo de Mestre Bimba, com quem aprendeu a arte da capoeira entre os anos de 1935 e 1941, ano de conclusão do seu curso na Faculdade de Medicina da Bahia. Outro local que também contou com a participação das candomblecistas foi a sede do jornal *Gazeta de Notícias*, possivelmente no dia 4, e o Mercado Central, no dia 5. Por fim, as apresentações encerraram-se no dia 7 de fevereiro, com o espetáculo dos baianos no Theatro José de Alencar.

Para realizarmos nossas análises, delimitamos 10 (dez) sequências discursivas de referência, sendo 9 (nove) de periódicos da imprensa cearense, contendo 11 páginas, e 1 (uma) da imprensa nacional, de 2 (duas) páginas, a partir de duas formações discursivas, uma conservadora e outra progressista, na totalidade dos conteúdos analisados acerca das apresentações das práticas culturais afro-brasileiras representadas pela capoeira e pelo candomblé. Iremos nos valer da invisibilidade de palavras-chave para confrontar e ratificar as ideologias por trás dos discursos presentes nas formações discursivas selecionadas. Verificamos uma repetição das sequências discursivas, as quais sempre se apresentavam com destaque nas páginas dos periódicos, em seus títulos, subtítulos, com a utilização de tamanho de tipos diferenciados e em negrito, com a finalidade de atrair para o leitor o discurso.

Nossa análise inicia-se com a primeira sequência discursiva, que também corresponde à primeira matéria que localizamos nos periódicos cearenses sobre as apresentações da capoeira e do candomblé. Em Fortaleza, na manhã de quinta-feira do dia 19

⁸⁰ Conforme informação publicada na 5ª página do jornal *Unitário* de 6 de janeiro de 1955, a “futura sede” da SCTCP ainda estava em fase de construção na barra do Rio Cocó.

de janeiro de 1955, eis que surge uma matéria singular na capa do periódico *Correio do Ceará*,⁸¹ edição nº 13.350. A matéria tem uma representativa chamada vinculada ao mundo do folclore com as seguintes letras: “Você já foi a Bahia? Não? - Então vá ao Náutico no dia 05 de fevereiro”, e tinha como assunto a seguinte sequência discursiva:

As damas rotarias promovem nova festa de caridade. [...] Será mesmo no dia 5 de fevereiro próximo a grande festa ‘Noite na Bahia’,⁸² promovida por iniciativa das Damas Rotarias (esposas dos sócios do Rotary Club de Fortaleza) em benefício de várias instituições de beneficência de nossa capital. Como já tivemos oportunidade de informar, a festa terá lugar no Náutico cuja luxuosa sede da Praia de Meireles apresentará magnífica decoração que já está sendo executada pelo pintor Floriano Teixeira. [...] Caindo o dia da festa em pleno período carnavalesco e por ser a motivação da mesma voltada para os aspectos regionais da Bahia, pretendem as promotoras do notável acontecimento realizar inclusive um *Concursos de Fantasias de Baianas, tendo como concorrentes numerosas senhoras e senhorinhas da alta sociedade de Fortaleza*. Um júri integrado por autoridades e pessoas de destaque presentes à festa deverá apontar os trajes mais ricos e mais originais, sendo suas possuidoras premiadas com ricos presentes que a direção da festa oferecerá. [...] Encontra-se presentemente em Salvador um enviado especial das Damas Rotarias de Fortaleza, o qual procura contratar um candomblé e uma capoeira para exibi-los na ‘Noite da Bahia’. Outras surpresas estão sendo programadas para os shows da festa, devendo o Náutico viver horas de autêntico esplendor, reunindo *em ambiente tipicamente baiano* a elite social de nossa terra. *Não faltarão comidas regionais da Bahia*, especialmente preparadas para o louvável empreendimento destinado a angariar fundos para os doentes pobres. Algumas senhoras e senhoritas que disputarão os prêmios: Senhora José Tomé de Saboia e Silva, Senhora Luciano Gentil, Senhora Edgar Sá, Senhora Valder Sá, Senhora João Cavalcante, Senhorita Sônia Papi Brasil, Senhora Carlos Saboia, Senhorita Maria Luiza Saboia, Senhorita Ana Maria Sá, Senhorita Edite Sá, Senhorita Eliane Gentil, Senhora Flávio Marcilio, Senhora Walter Cabral, Senhora, Osvaldo Soares, Senhorita Clélia O’Grady, Senhorita Fernanda Quinderé, Senhorita Germana Quinderé, Senhora Wilson Silva, Senhora Romeu Aldigueri, Senhorita Maria Elena Coelho, Senhora Aurélio Mota, Senhora Heitor Gentil, Senhora Armando Gentil, Senhora Pedro Borges, Senhora Osiris Pontes e muitas cujos nomes serão oportunamente divulgados (CEARÁ, 1955, p. 1,6, grifo nosso).

Diante da informação do *Correio do Ceará*, percebe-se de pronto que esta não era a primeira chamada sobre a festa “Noite na Bahia” no periódico, deixando claro que a matéria já tinha sido veiculada com data anterior ao dia 19 de janeiro de 1955, ou seja, mais de duas semanas antes da realização do empreendimento, o que demonstra a necessidade de dirimir ao público informações imprecisas sobre o evento. Outros dois fatores importantes de serem ressaltados são o vínculo das *performances* a uma “festa de caridade” promovida pelas damas rotarias e o local das *performances*, o clube Náutico Atlético Cearense.

⁸¹ Jornal fundado em 2 de março de 1915 a partir de cuja publicação, segundo Geraldo da Silva Nobre, “[...] tornou-se possível, enfim, a existência, no Ceará do verdadeiro jornalismo, de cunho informativo” (NOBRE, 2006, p. 132). Foi incorporado em 13 de maio de 1937 pelo consórcio jornalístico dos Diários Associados.

⁸² Apesar de essa matéria trazer como título das *performances* “Noite na Bahia”, a partir do dia 21 de janeiro as demais matérias jornalísticas, em sua totalidade, referem-se à *performance* no clube Náutico Atlético Cearense como “Uma Noite na Bahia”.

Realizada pelas damas rotarias, a festa, então denominada “Uma Noite na Bahia”, encontra como justificativa, conforme sequência discursiva do jornal *Unitário*⁸³ de 21 de janeiro de 1955, edição nº 11.953, o “[...] benefício de três instituições de caridade: Casa de Cegos,⁸⁴ Maternidade dr. João Moreira⁸⁵ e Cancerosos da Santa Casa de Misericórdia⁸⁶” (UNITÁRIO, 1955, p. 8). O caráter beneficente de certo modo faria com que as *performances* de elementos da cultura afro-brasileira, no caso do candomblé, ligados diretamente a sua religiosidade, pudesse ter uma aceitação maior por parte da população, assim como diminuir possíveis críticas que pudessem ocorrer da Arquidiocese de Fortaleza, que possuía, além dos meios comunicativos tradicionais com a população, como missas, novenas e procissões, as páginas de seu periódico *O Nordeste*, instrumento regulador das condutas do bem viver da sociedade cearense.

A prática da caridade exposta pela ação promovida pelas damas rotarias acaba por trazer reflexões quanto à falta de políticas públicas na cidade de Fortaleza para o enfrentamento das desigualdades sociais. Não direcionamos aqui nossa crítica aos institutos privados que acabavam por suplementar ações ou mesmo ser as únicas formas de inclusão de parte da população necessitada de Fortaleza, mas esses instrumentos acabavam, de certo modo, propiciando uma troca de moeda para incursões políticas de sujeitos da elite fortalezense, o que se tornava um círculo vicioso entre uma elite econômica e os poderes políticos locais. Podemos bem notar essas aproximações através dos nomes que compunham o quadro das damas rotarias, promotoras da festa, bem como daquelas que iriam participar do concurso de fantasias baianas, “numerosas senhoras e senhorinhas da alta sociedade de Fortaleza” (CORREIO DO CEARÁ, 1955, p. 6). Afinal, a caridade deveria ser realizada por almas “dignas” de sua ação.

Na sequência discursiva de referência, edição nº 8221 do jornal *O Estado*,⁸⁷ página 2, de 4 de fevereiro de 1955, a importância dada às responsáveis pela promoção do evento encontra na senhora Nadir Papi Saboia o seu maior expoente, como podemos verificar a seguir:

⁸³ Jornal fundado pelo jornalista João Brígido dos Santos (1829-1921), em 1903, que passou por diversas fases e dificuldades, até ser incorporado pelos Diários Associados, em 9 de janeiro de 1938.

⁸⁴ O Instituto de Cegos do Ceará é um órgão pioneiro cearense fundado em 1943 que tinha por objetivo o desenvolvimento profissional de pessoas com deficiência visual.

⁸⁵ A Maternidade Dr. João Moreira foi fundada em março de 1915, tendo sido o primeiro hospital dedicado às mulheres, objetivando diminuir os “[...] índices de mortalidade durante o parto e inserir o corpo feminino como objeto da prática médica em Fortaleza” (MEDEIROS, 2013, p. 963). O Dr. Galba Araújo foi seu diretor no período de 1945 a 1965, fato que pode ter contribuído para a contratação de Mestre Bimba e dos demais integrantes do candomblé.

⁸⁶ Local destinado ao tratamento de cancerosos da Santa Casa da Misericórdia de Fortaleza, hospital pioneiro de Fortaleza, inaugurado no ano de 1861, decorrente da calamidade de febre amarela que vinha assolando Fortaleza.

⁸⁷ Jornal partidário fundado em 24 de setembro de 1936 por um grupo de políticos do Partido Social Democrata (PSD).

Queremos, nesta oportunidade, ressaltar o trabalho de uma fina dama de nossa elite social que não mediu esforços para que ‘Uma noite na Bahia’ alcançasse o mais completo êxito como está a aparecer que ocorrerá. Chama-se da. *Nadir Papi Saboia*, aliás, já conhecida pelo seu gesto artístico e pelo *seu espírito filantrópico*, pois em quase todos os movimentos de arte e de caridade da. Nadir está sempre à frente dando o máximo de seu trabalho. Nossas homenagens extensivas aos seu filho Emmanuel que de modo direto contribui para *trazer dos ‘dançarinos’ da Bahia à festa de amanhã*, no Náutico (O ESTADO, 1955, p. 2, grifo nosso).

O local da realização de “Uma Noite da Bahia” também reflete a posição de destaque da festa promovida. Ocupando um lugar de visibilidade na sociedade cearense da segunda metade do século XX, o clube Náutico Atlético Cearense tem como data de fundação o mês de julho de 1929, entretanto, a pedra fundamental da construção de sua sede própria somente se deu no dia 5 de dezembro de 1948, e sua inauguração estende-se para o ano de 1952, causando, segundo Mirtes Freitas Pontes (2005, p. 201), “um grande impacto no panorama urbano fortalezense”, por conta de sua estrutura arrojada e moderna para os padrões cearenses do período. É nesse espaço, lugar de poucos, que a apresentação de indivíduos ligados ao mundo afro-baiano nos chama a atenção, devido ao fato de que práticas do mundo negro local cearense, ao serem noticiadas nos jornais, eram de pouca visibilidade e, quando muito, ligadas ao universo marginal da população pobre.

A mudança na perspectiva de apresentações da cultura afro-brasileira em Fortaleza passa, em nosso ponto de vista, primeiro por questões ligadas às novas formas do entendimento da noção de cultura, problema posto que tenderia a ser respondido pela elite intelectual brasileira, segundo nos aponta Carlos Guilherme Mota:

[...] a noção de Cultura Brasileira surge como uma fabricação histórica dos ideólogos que, sobretudo à época do Estado Novo, forjaram um conceito-chave suficientemente amplo, plástico e sofisticado para denominar o todo sociocultural e incluir o Brasil no concerto da sociedade dos Estados-Nação, conferindo-lhe identidade geopolítica. Não por acaso nesse momento o Estado assumiu a definição do ‘patrimônio histórico, artístico e cultural’ do país (com Rodrigo de Mello Franco, Mário de Andrade, Buarque de Holanda, José Honório Rodrigues, Freyre); da compendiação da Cultura Brasileira (F. Azevedo) por meio do IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística); da comunicação social (‘A voz do Brasil’), musical inclusive (H. Villalobos) e da definição geopolítica (MOTA, 1990, p. 37).

Essa forma de pensar a cultura advinda do Estado Novo acabou por propiciar uma espetacularização das culturas populares, vinculada diretamente ao mundo do trabalho e de suas hierarquias. A busca por um conceito de cultura que absorvesse as diferenças sociais, econômicas e dos agentes formadores nacionais acabou por produzir a chamada cultura de

massas,⁸⁸ amparada por uma indústria cultural que deveria ser absorvida independentemente das particularidades regionais de cada agente federado.

A promoção das culturas como particularidades regionais de cada ente federado de forma homogênea, acabada, deu a ideia de uma cultura única, imutável e que poderia ser acessada como algo brasileiro, com suas particularidades, mas como elementos constitutivos de uma nação.

O suicídio de Vargas no ano de 1954, a chegada ao poder de Juscelino Kubitschek de Oliveira (1902-1976) e a chamada política dos “cinquenta anos em cinco”, representada por uma maior abertura da economia brasileira, trazem alterações que Antônio Luigi Negro e Fernando Teixeira da Silva (2007) apontam como um período de tolerância e de relativa paz social dos meios políticos e econômicos. Para as camadas populares e suas culturas, o jogo das cadeiras do Poder Executivo, quase sempre, não propiciou avanços significativos quanto à inclusão social de seus sujeitos no mundo do trabalho e nos espaços das elites dominantes.

Os reflexos do processo escravista foram sendo perpetuados no Brasil para além do Império. Segundo Denize Ferreira (2011), a dinâmica dos novos modos de produção com o surgimento da sociedade capitalista e a chegada da Revolução Industrial ocasionaram a divisão entre o capital e o trabalho. A máquina era a fonte produtiva, e essa lógica trouxe ao mundo moderno novas modificações no cenário produtivo.

A qualificação específica foi reduzida com a simplificação dos ofícios, pois as máquinas suprimiram as atividades humanas manuais, e, sem a necessidade da força física, mulheres e crianças foram incorporadas ao processo produtivo. Seguindo a lógica do mercado, a educação é destinada de maneira formal para a classe trabalhadora, mas não como forma de ascensão social, e sim para o correto uso dos equipamentos.

Ao longo dos vários períodos da humanidade, a história nos apresenta elementos para percebermos que os modos de produção influenciam e são influenciados pela educação. Desse modo, as interferências entre as categorias trabalho e educação repercutem diretamente nas alterações da sociedade, e somente pela análise do processo histórico subsidiada por instrumentos metodológicos de várias disciplinas do saber humano é que podem ser observadas e reconhecidas.

⁸⁸ O termo cultura de massas foi primeiramente cunhado pelos filósofos e sociólogos alemães Theodor Ludwig Wiesengrund-Adorno (1903-1969) e Max Horkheimer (1895-1973), da chamada Escola de Frankfurt, no livro *Dialética do esclarecimento* (1947). Nesse livro, os autores identificaram a existência de um fenômeno do século XX no qual os meios de comunicação possibilitaram o surgimento de uma forma de arte vinculada diretamente ao entretenimento, como um instrumento de movimentação do sistema capitalista.

No cenário brasileiro, esse mundo do trabalho é exaltado fortemente pelas políticas públicas desde o Governo Provisório, que tentou trazer para si o apoio das classes menos favorecidas, e estas foram oportunizando novas possibilidades de inserção da população negra, a partir da representatividade de suas culturas. A ideologia política do trabalhismo é fundamental nesse processo.

No ano de 1945, Getúlio Vargas participa da criação de dois partidos políticos, um que reunia a classe política e econômica, composta por ruralistas, industriais e banqueiros, o Partido Social Democrático (PSD), fundado em julho de 1945, e outro destinado ao operariado e que contava com a participação de representantes da burguesia, o Partido Trabalhista Brasileiro (PTB), que iniciou suas atividades em 15 de maio de 1945. Para Arilson dos Santos Gomes (2012), “o PTB contemplava as questões raciais em suas diretrizes, enquanto o PSD, mais conservador, mantinha-se neutro quanto a esse assunto” (GOMES, 2012, p. 190), com base no estudo de Ivair Augusto Alves dos Santos, *O movimento negro e o Estado: O caso do Conselho de Participação e Desenvolvimento da Comunidade Negra no Governo de São Paulo*, de 2002, no qual esse autor identificou, nos programas partidários de algumas legendas, dentre elas a do PTB, “referências sobre a questão racial” (SANTOS 2002 *apud* GOMES, 2012, p. 190).

Outro reflexo desse processo de uma ideologia política do trabalhismo foi a criação da Comissão Nacional do Folclore (CNF), órgão paraestatal, no ano de 1947, pelo musicólogo Renato Almeida (1885-1981). Essa entidade, de caráter intervencionista do Estado, dedicada ao estudo e propagação de costumes, lendas e manifestações artísticas preservadas por um grupo populacional inaugura um mercado de trabalho que expande os limites de cada prática para além das fronteiras de sua circunscrição. Anos mais tarde, em 1958, Juscelino Kubitschek, então presidente do Brasil, promove a criação da Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro (CDFB), atual Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular (CNFCP), consolidando a década de 1950 como o apogeu do folclore “expressa, sob o ponto de vista de iniciativas e realizações” (CAVALCANTI; VILHENA, 1990, p. 75).

Na sequência discursiva presente na segunda página do jornal *O Povo*⁸⁹ de 02 de fevereiro de 1955, edição nº 8.330, podemos perceber o caráter folclórico das apresentações e da espetacularização das manifestações da capoeira e do candomblé em Fortaleza:

⁸⁹ O jornal *O Povo* é hoje o mais antigo periódico cearense em atividade. Fundado em 7 de janeiro de 1928 pelo jornalista Demócrito Rocha, inicialmente apoiou o movimento encabeçado por Getúlio Vargas, na década de 1930, mas posteriormente mostrou-se contrário ao golpe posto em prática por Getúlio em 1937. De todos os jornais utilizados para nossas análises, *O Povo* mostrou em suas articulações com as *performances* dos capoeiras e das candomblecistas uma atitude um pouco mais dinâmica, em relação à forte presença desses sujeitos nos

Exibição do candomblé nas ruas de Fortaleza. Grande expectativa em torno de ‘Uma Noite na Bahia’. Esperada amanhã a comitiva da Boa Terra [...]. Chegará amanhã, a esta capital o avião o Loide Aéreo que conduz o conjunto de candomblé e capoeira, que vem participar da monumental festa ‘Uma noite na Bahia’, promovida pelas damas rotárias de Fortaleza, em benefício de três instituições assistenciais de Fortaleza. Virão oito figurantes (cinco dançarinos e três tocadores), os quais exibirão números de danças folclóricas da Bahia.

Baianas autênticas (*de balangandãs, braceletes, terço de seda, bata rendada, pano da costa*) estarão entre nós, transportando a graça e o mistério da Bahia. – Tem mais: quitutes, vatapás, acarajé, efô, caruru, abará e outros pratos típicos da Boa Terra. [...] *A comissão promotora da ‘Noite na Bahia’ está estudando as possibilidades de apresentar em praça pública os representantes do candomblé, capoeira e o grupo de baianas, logo no dia imediato à sua chegada. Os embaixadores da graça e das tradições da velha Bahia desfilarão pelo centro urbano, numa hora de maior movimentação nas ruas* (O POVO, 1955, p. 2, grifo nosso).

As apresentações “folclóricas” foram tratadas como mais um produto a ser disponibilizado para o entretenimento de uma pequena parcela da população fortalezense, e a sua espetacularização aumentaria tanto o prestígio de suas promotoras quanto o desejo de consumo por parte da sociedade de Fortaleza. Não é de se estranhar que essas manifestações tenham sido tratadas como elementos, em grande medida, dissociados da ideia de bens culturais, já que em toda a documentação a que tivemos acesso das apresentações o termo “cultura” não se faz presente.⁹⁰ As apresentações são tratadas como elementos típicos e tradicionais do regionalismo baiano, e seus sujeitos são tipificados enquanto “figurantes”. A inexistência da palavra cultura, ao nosso ver, é bastante representativa de como os regionalismos, no nosso caso o baiano, eram encarados como algo à parte de um processo cultural.

Quanto à apresentação em praça pública, somente encontramos uma referência discursiva em que os figurantes do candomblé percorreram o espaço público do Mercado Central, quando realizavam compras do nosso artesanato, conforme a figura seguinte:

registros fotográficos, assim como no teor das matérias, que, mesmo não se distanciando do caráter tradicional dos demais periódicos analisados, trouxe maiores contribuições de ordem informativa sobre essas práticas.

⁹⁰ Os bens culturais são manifestações da natureza humana possuidoras de significado cultural para um indivíduo ou para um coletivo. Podem ser de caráter material, em forma de elementos concretos, tangíveis, como objetos artísticos, monumentos, documentos etc., ou de natureza imaterial, relacionados aos saberes, crenças, práticas, habilidades, ao modo de ser das pessoas. O Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) é o órgão responsável, no Brasil, pela preservação dos bens culturais.

Figura 6 – Jornal *Gazeta de Notícias*⁹¹, Fortaleza, ano XXVIII, n. 8720, 5 fev. 1955, p. 8



Fonte: Hemeroteca da Biblioteca Estadual do Ceará (BECE).

A matéria traz consigo a exotividade das quatro baianas com seus “balangandãs e braceletes [...] visíveis, além das batas rendadas”. Essa descrição contida no *Gazeta de Notícias* traz consigo elementos que demonstram como as manifestações afro-brasileiras eram encaradas pela imprensa cearense como algo estranho às nossas manifestações. Esse estranhamento seria aceitável se aqui em Fortaleza a presença de religiões de matriz africana, como discutido no primeiro capítulo desta dissertação, fossem algo inexistente, fato este que não é o caso. Enquanto verificamos a invisibilidade das práticas afro-religiosas cearenses, quando muito apenas visibilizadas por vezes nas páginas policiais e vinculadas ao mundo do charlatanismo, às baianas do candomblé foram dirigidos os termos de “exuberantes e simpáticas”.

Entre a primeira matéria da festa “Uma Noite na Bahia” e as apresentações no clube Náutico Atlético Cearense, novas publicações vão circulando na imprensa fortalezense. À medida que iam saindo as matérias, determinadas informações traziam elementos para justificar a vinda dos artistas baianos, por exemplo, o convívio de médicos cearenses com o responsável pela apresentação da capoeira, Mestre Bimba. O relato apontava um vínculo, mesmo que antigo, entre Mestre Bimba e uma parcela de um dos importantes segmentos sociais da cidade, os médicos cearenses, como podemos observar na sequência discursiva do jornal *Correio do Ceará*, edição nº 13.364, página 8, publicada em 4 de fevereiro de 1955:

⁹¹ Periódico cearense fundado no ano de 1927 e que se identificava como “O Matutino Independente do Ceará”.

Mestre ‘Bimba’. O chefe dos capoeiristas. Mestre ‘Bimba’, nasceu, batizou-se e foi criado na freguesia de Brotas, Salvador. luta ‘capoeira’ desde 21 anos. ensina desde os 31, *teve 86 alunos cearenses, médicos em sua maioria. entre eles: Saraiva Xavier, Galba Araújo, Napoleão Araújo, Deusemar Cavalcante e José Sisnando de Lima.* É a primeira vez que mestre ‘Bimba’ vem ao Ceará, mas já fez demonstrações no Rio, São Paulo Pernambuco. [...] Mestre ‘Bimba’ na casa do dr. Galba. O dr. Galba Araújo, presidente da Sociedade Cearense de Tiro, Caça e Pesca, promoverá hoje, às 17 horas, em sua residência, uma reunião especialmente dedicada aos sócios dessa entidade, durante a qual eles terão oportunidade de conhecer as habilidades de Mestre ‘Bimba’ na luta de capoeira (CEARÁ, 1955, p. 8, grifo nosso).

Não sabemos ao certo se Mestre Bimba possuiu um número tão grande de alunos cearenses, desde a chegada de José Sisnando Lima, considerado o primeiro aluno branco de Mestre Bimba por Angelo Augusto Decanio Filho, Mestre Decanio, um dos principais biógrafos do mestre, mas que a figura de José Sisnando Lima foi singular para o desenvolvimento e aceitação da capoeira de Mestre Bimba, conforme nos aponta Decanio Filho:

Cisnando Lima, apaixonado pelas artes marciais, veio para Salvador a fim de estudar medicina, trazendo o desejo de aprender capoeira, cantada em verso e prosa nas lendas em sua terra natal. Aqui chegando permaneceu na vizinhança do Interventor Ten. Juracy Montenegro Magalhães, a quem devemos a grande revolução social que reconheceu a cultura africana como legítima em todas as suas manifestações, especialmente a capoeira e candomblé. Cisnando que privava da intimidade do Interventor Juracy, de cuja guarda pessoal tomava parte, propiciou uma demonstração privada de capoeira de Bimba e seus alunos (‘brancos, os acadêmicos e do ‘mato’) que provocou a admiração, o respeito e a consideração da autoridade máxima do nosso estado pelo nosso Mestre e pela Capoeira, abrindo o caminho para a demonstração posterior para o Pres. Getúlio Vargas, a qual iniciou a fase final da integração da cultura africana em nosso país (DECANIO FILHO, [199-], p. 7).

Outra singular sequência discursiva de referência é a da matéria intitulada “Exibição de Capoeirismo, hoje, no José de Alencar”, publicada na página 8 do primeiro caderno do jornal *O Povo*, edição nº 8.335, de 7 de fevereiro de 1955. Dois dias após a noite de sucesso no Náutico, os capoeiras e as baianas alargaram sua estadia em Fortaleza, sendo patrocinados pela Associação dos Cronistas Sociais e Carnavalescos do Ceará (ACSCC).⁹² Pretendendo “proporcionar ao público um dos divertimentos mais interessantes e atraentes da atualidade”, apresentaram-se em outro importante local da sociedade cearense, neste caso o Theatro José de Alencar, espaço ocupado pelas classes médias e altas de Fortaleza.

A divulgação da presença das candomblecistas e dos capoeiristas na imprensa foi papel determinante para novas oportunidades de apresentações que se abriram aos capoeiras e

⁹² A Associação dos Cronistas Sociais e Carnavalescos do Ceará foi fundada no dia 1^a de janeiro de 1948 por jornalistas responsáveis pela cobertura dos eventos carnavalescos nos jornais cearenses.

às candomblecistas de Salvador. Além das matérias jornalísticas, a ida ao Mercado Central e a visita à redação do jornal *Gazeta de Notícias* propiciaram o deslocamento desses indivíduos pelos espaços urbanos de Fortaleza, o que fazia com que eles entrassem em contato com os populares.

Na edição nº 8.333 do jornal *O Povo*, de 4 de fevereiro de 1955, essa visibilidade é bastante notória, visto que na oitava página dessa edição boa parte dos espaços foi ocupada por chamadas sobre o evento, como esta por nós transcrita: “Baianas, capoeiristas, dançarinos e tocadores tomam conta da capital” (O POVO, 1955, p. 8). Evidencia-se também fotos contendo as sete baianas, tendo no centro Mãe Raimunda, a mãe de santo responsável pelo candomblé, e uma outra foto com o trio de tocadores com os seus respectivos atabaques: Rum, Rumpi e Lê, todos pintados com a frase “Salve Ceará”. Essas imagens serão analisadas mais à frente sob a ótica da metodologia das *performances* culturais.

Além dos periódicos locais, cabe destacar que, três meses após a primeira apresentação dos capoeiras e do candomblé em 5 de fevereiro de 1955 no Náutico Atlético Cearense, a revista *O Cruzeiro* de 14 de maio de 1955 trazia em sua capa e nas páginas centrais uma reportagem sobre o evento com várias fotos, tanto dos associados do clube como dos participantes das apresentações. A reportagem teve notoriedade a partir da capa da revista com o seguinte título: “Candomblé da Bahia no Terreiro de Iracema”.

Portanto, as apresentações receberam destaque na imprensa local e nacional a partir da revista *O Cruzeiro*, a mais importante revista semanal ilustrada do período. Tanto *O Cruzeiro* quanto os jornais cearenses *Correio do Ceará* e o *Unitário* eram parte dos “Diários Associados”, órgão comandado pelo jornalista Francisco de Assis Chateaubriand Bandeira de Mello (1892-1968), que, ao longo de sua trajetória empresarial, fora adquirindo jornais em vários estados brasileiros, como: Ceará, Distrito Federal, Goiás, Maranhão, Minas Gerais, Pernambuco, Piauí, Rio Grande do Norte e Rio de Janeiro.

É possível visualizar a seguir a capa da revista *O Cruzeiro* com destaque em amarelo da citação ao candomblé com o dizer: Candomblé da Bahia no terreiro de Iracema.

Figura 7 – Capa da revista *O Cruzeiro*, Rio de Janeiro, 14 de maio de 1955



Fonte: Acervo pessoal de Joel Alves Bezerra.

As diferentes matérias publicadas entre os dias 19 de janeiro e 8 de fevereiro de 1955 possuíam algo em comum, evidenciando indiretamente que as práticas da capoeira e do candomblé não faziam parte da cultura cearense. A busca pelas tais apresentações baianas e os discursos produzidos demonstraram que, na capital cearense da década de 1950, as africanidades cearenses simplesmente não eram tema de pauta dos jornais locais, principalmente quando o assunto estava relacionado ao mundo do trabalho por meio da articulação de apresentações culturais de afrodescendentes.

Nesse sentido, a análise dos discursos produzidos nos periódicos cearenses e na revista *O Cruzeiro* se faz relevante, a partir do estudo dos resultados e de suas utilizações como ferramentas de poder e dominação pelos agentes formadores, produtores e disseminadores dos discursos.

A perspectiva analítica utiliza-se do capital simbólico presente nas formas da narrativa e em todos os seus aspectos de manifestações: textos, imagens, veículos, refletem a formação dos objetos e a utilização destes que tendenciosamente levam ao receptor a aceitação da mensagem enviada. Nesse sentido, transmitir algo é também deixar de falar algo, pois memória e esquecimento caminham juntos, sempre um encobrindo o outro, em uma eterna luta de sentidos, porém, segundo Orlandi (2020, p. 60), “não há discurso fechado em si mesmo, mas um processo discursivo do qual se pode recortar e analisar estados diferentes”.

4.3 Análise dos registros imagéticos das *performances* de capoeira e do candomblé na Fortaleza de 1955

Tomando como instrumento de análise a metodologia das *performances* culturais, iremos nos valer dos registros fotográficos produzidos pelos sujeitos discursivos no acervo documental das apresentações de capoeira e do candomblé na cidade de Fortaleza, em 1955, amparados por essa metodologia que confronta as totalidades de determinada prática cultural (Grande Tradição) com as evidências apresentadas em um determinado fato concreto (Pequena Tradição) manifestado por suas características formais e em um palco cultural específico.

Apesar de serem produzidos pelos sujeitos discursivos e, portanto, impregnados das ideologias que estes lhes imprimem, os registros fotográficos podem apresentar, para um olhar mais familiarizado com as *performances* culturais analisadas, as falas explícitas de seus “atuantes (*performers*)” e em seus “dois modos de análise, como *dramatis personae* na performance e como ‘real’ na organização social” (SINGER, 1959, p. xiii *apud* CAMARGO, 2013, p. 19).

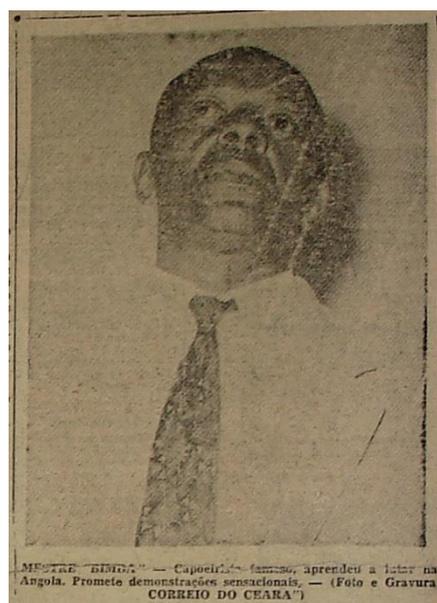
Figura 8 – Mãe Raimunda, jornal *Correio do Ceará*, Fortaleza, n. 13.364, 4 fev. 1955, p. 8



MAE RAIMUNDA — 95 quilos dentro do “candomblé”. Gestou da primeira viagem de avião — (Foto e Gravura CORREIO)

Fonte: Hemeroteca da Biblioteca Estadual do Ceará (BECE).

Figura 9 – Mestre Bimba, jornal *Correio do Ceará*, Fortaleza, n. 13.364, 4 fev. 1955, p. 8



MESTRE BIMBA — Capoeirista famoso, aprendeu a lutar na Angola. Promete demonstrações sensacionais. — (Foto e Gravura CORREIO DO CEARÁ)

Fonte: Hemeroteca da Biblioteca Estadual do Ceará (BECE).

Iniciaremos nossa análise a partir das duas primeiras imagens de que temos conhecimento, conforme figuras 8 e 9, veiculadas no jornal *Correio do Ceará*, em 4 de fevereiro de 1955, na página 8, dos sujeitos representativos das duas manifestações contratadas para as

apresentações no Náutico Atlético Cearense: Mãe Raimunda Chagas, representante do candomblé, e Manoel dos Reis Machado, Mestre Bimba, representante da capoeira. Nesse intento, buscaremos o diálogo constante entre o dito e o não dito, entre o visível e o invisível das formas discursivas das imagens produzidas, não na certeza de elucidarmos a complexidade desses veículos. Seria por demais ingênuo, leviano e, por que não dizer, “colonizador” aprender todas as falas presentes de sujeitos que trazem em si o vasto campo cultural das manifestações afro-brasileiras. Pautar-nos-emos na observação realizada por Luís Vitor Castro Júnior (2018) quando discorre sobre as “metáforas da vida” presentes nos registros fotográficos:

As imagens virtuais, mais especificamente as fotografias, podem ser compreendidas como metáforas da vida que contêm potências enunciativas entre passado e presente, bem como as infindáveis formas de representação da realidade, pois elas são elementos constitutivo da cultura e tê-las como ‘fonte’ de investigação é imprescindível para se entender a complexidade histórica e cultural dos acontecimentos com seus fluxos e sentidos. O desafio de estudar essas imagens fotográficas coloca, no imperativo, o olhar para o passado que se renova a cada momento e sentir que não se pode esclarecer todas as impressões encontradas, visto que seria uma tarefa interminável (CASTRO JÚNIOR, 2018, p. 29).

As imagens de Mãe Raimunda e de Mestre Bimba foram acompanhadas de pequenos textos informativos sobre os nossos *performers*, que contribuem para a relação a ser feita entre o desejo contido pelo sujeito discursivo, suas ideologias, e a possibilidade de resposta efetuada pelos *performers* culturais. Na primeira imagem, encontramos a estampa de Mãe Raimunda, em seus trajes de culto e com a seguinte descrição: “Mãe Raimunda, 95 quilos dentro do ‘candomblé’. Gostou da primeira viagem de avião - Foto e Gravura CORREIO” (CEARÁ, 1955, p. 8).

Caso a imagem de Mãe Raimunda não possuísse nenhum texto acompanhando seu registro fotográfico, qualquer leitor que passasse seus olhos por sobre essa foto estaria propenso a ter inúmeras possibilidades de interpretação, mas quis o sujeito discursivo, que não temos como saber se é o mesmo responsável pelo registro, salientar característica peculiar ao corpo de Mãe Raimunda. O que de imediato chamou a sua percepção foi o peso elevado de nossa atuante, Mãe Raimunda, com seus “95 quilos”, expondo ao grande público essa sua observação. Decerto, mesmo para os padrões sociais à época, dirigir-se à figura de uma mulher ressaltando a peculiaridade de seu peso como algo fora dos padrões não seria uma forma das mais educadas.

No ano de 2017 forma semelhante, ou mesmo bem mais perversa, de desclassificar os corpos negros foi utilizada pelo então à época deputado federal e atual presidente da República do Brasil, para atacar ofensivamente quilombolas e negros, quando, em uma palestra para a comunidade judaica no Clube Hebraica do Rio de Janeiro, dirigiu as seguintes palavras

de ódio: “Eu fui em um quilombo em Eldorado Paulista. Olha, o afrodescendente mais leve lá pesava sete arrobas.⁹³ Não fazem nada! Eu acho que nem para procriador ele serve mais” (AFRODESCENDENTES, 2017). Posteriormente, lideranças das comunidades quilombolas de Eldorado Paulista disseram desconhecer a tal visita realizada pelo candidato.

Condenado em primeira instância a pagar a comunidades quilombolas e à população negra o valor de R\$ 50 mil, o atual presidente foi inocentado pelos desembargadores federais do Tribunal Regional Federal da 2ª Região (TRF-2), sob a alegação de imunidade parlamentar, ou seja, o crime de racismo ainda continua sendo de difícil aplicabilidade quando cometido por servidores públicos.

Para Silvio Luiz de Almeida (2019), teórico do conceito de Racismo Estrutural e estudioso das questões raciais, o racismo estrutural não se configura como uma anomalia, ao contrário, ele, assim como o neoliberalismo, é uma forma de racionalidade, de normalização das relações conscientes e inconscientes. A normalização do racismo se estrutura em três dimensões que implicam diretamente a sociedade (a econômica, a política, e a subjetividade). As normas estabelecidas implicam que o racismo acaba por trazer uma percepção de “normalidade”, e isso dificulta as reações contrárias na tentativa de extirpar esse mal.

O corpo negro historicamente sempre foi alvo da desumanização, associado a características depreciativas no intuito de identificá-lo. Exemplos clássicos e estruturantes são os dos anúncios de venda e compra de escravizados, em que as características físicas e comportamentais desses sujeitos estavam diretamente vinculadas à objetificação dos corpos. Vejamos o caso do seguinte anúncio: “compra-se uma escrava de 10 a 15 annos sendo sadia, e de boa presença, preferindo-se mulata. Quem tiver para vender dirija-se a esta typographia, que ahi se dirá quem compra, e paga bem” (*sic*)⁹⁴. Outro exemplo são os anúncios de escravizados foragidos, que refletem as características depreciativas, como podemos bem notar aquelas atribuídas ao escravizado Luiz, “baixo, grosso, côr cabra, cabellos carrapichos, olhos regular, não tem barba, falta-lhe um dente da frente, tem um dedo em uma das mãos que pouco abre, um dos joelhos enchados, a fala alguma cousa perra e metido a prosista” (*sic*)⁹⁵, como se esses defeitos fossem naturais desses indivíduos, como se fossem inerentes à sua condição de escravizado, e não produto da escravidão.

A figura imponente de Mãe Raimunda, com seu traje ritualístico e suas contas de orixás, apresenta-se com a serenidade daqueles que compreendem as tramas sociais a eles

⁹³ Unidade de peso largamente utilizada para pesar gado.

⁹⁴ **Gazeta Oficial do Ceará**, Fortaleza, Anno II, n. 99, quarta-feira, 16 set. 1863, p. 4.

⁹⁵ **O Cearense**, Fortaleza, n. 137, segunda-feira, 27 mar. 1848, p. 4.

impostas. Sua feição não demonstra sinais de submissão, sua indumentária é parte de seu corpo e assim, em todos os demais momentos de sua aparição e das demais candomblecistas nos periódicos, esses corpos estão sempre envoltos em suas marcas identitárias, não como um objeto de exotividade, mas de pertença, de fluxo de saberes que emanam sua ancestralidade. Ana Cristina de Souza Mandarino e Estélio Gomberg (2013) nos trazem uma reflexão sobre o papel dos corpos no candomblé:

O corpo, para os adeptos das religiões de matrizes africanas, em especial para os praticantes do candomblé – aqueles cuja crença encontra-se associada aos orixás, inquices e voduns –, é percebido como a ‘morada de orixá’, sendo um dos principais elementos de atenção para o grupo. Este, na visão dos adeptos, é possuidor de uma lógica particular que conecta o mundo natural e o sobrenatural, e esta conexão será o fio condutor desta reflexão associada aos processos de socialização, às práticas e aos saberes presentes no interior desta religião. No âmbito desta reflexão, o corpo é apreendido como expressão e materialização de uma condição social e de um *habitus* que se expressam na forma de posturas corporais e investimentos na sua produção, como indicado por Pierre Bourdieu (1989). O corpo apresenta, através de seus próprios gestos e movimentos e dos símbolos que porta, uma determinada posição social. Neste sentido, o corpo passa a ser concebido como um signo social, à medida que através dele se desenvolvem modalidades corporais e se expressa a visão de mundo específica de determinado grupo social (MANDARINO; GOMBERG, 2013, p. 199-200).

Assim, a pertença do corpo no candomblé traz consigo o espaço sagrado que propicia que os orixás, inquices e voduns façam sua morada temporária e se comuniquem com os outros pontos das encruzilhadas. Nesse corpo tudo é festejado, seja o que entra em forma de comida ou o que sai em forma de conhecimentos e saberes representados por seu capital simbólico, portanto o seu corpo é sacralizado. Interessante é que, na mesma edição do *Correio do Ceará* em que a foto de Mãe Raimunda foi postada, existe uma passagem mais à frente em que temos o seguinte trecho: “Mãe Raimunda pesa 95 quilos. Diz que em matéria de dança ‘na hora é que se vê’” (CEARÁ, 1955, p. 8). Essa constatação somente chega a ser revelada para o leitor que adentra a leitura do restante da matéria, diferentemente daquele cuja atenção é alçada pelo uso da imagem. De fato, encontramos nesse processo discursivo, entre imagem e mensagem textual, a compreensão de que a primeira impressão geralmente é a que fica.

Ao mesmo tempo que o “peso” de Mãe Raimunda foi destacado como algo exótico, levado ao patamar do grotesco, houve a necessidade de uma falsa retratação. Ressaltamos falsa não pela resposta dada por Raimunda, mas por uma necessidade do próprio sujeito discursivo de indicar que mesmo com o peso excessivo a contratada dará seu espetáculo sem problemas. Na resposta de Mãe Raimunda, percebe-se a certeza daquilo que ela vivencia enquanto mulher

negra, com sua trajetória de desafios, no desconhecimento de suas práticas ritualísticas, ou mesmo daquelas que ela representa dentro da indústria cultural, como forma de sobrevivência.

Não cabe aqui a nós confrontar questões simplórias quanto ao papel da utilização de práticas ancestrais enquanto espetáculo destituído de suas reais funções para as quais elas foram se formatando. As mãos que apedrejam a massificação de práticas culturais que são ditas “cooptadas” pelo sistema capitalista geralmente acabam lucrando de ambos os lados, ou quando delas fazem parte ou quando sobre elas encaram o discurso de guardiões de uma pureza acima do bem e do mal. Pensar assim realmente é entender e justificar que o produto apresentado nas apresentações de capoeira e do candomblé de fato é o todo (prática sociocultural), em todas as suas formas de expressividade.

Figura 10 – Jornal *Correio do Ceará*, Fortaleza, n. 13.365, 5 fev. 1955, p. 8



Fonte: Hemeroteca da Biblioteca Estadual do Ceará (BECE).

Mesmo não tendo a pertença necessária para uma mínima compreensão de partes das religiões de matrizes africanas, nossa experiência no campo da capoeira nos leva a crer que as formas diversas da cultura são parte de um todo que representam uma certa coletividade, mas que trazem consigo a força individual de seus propagadores. É possível não concordar com

partes dessas diversidades e inquirir quando determinados movimentos põem em risco os guardiões desses saberes e seus fundamentos, elos constitutivos, que os fazem ser o que são. Não é uma relação de causa e efeito como alguns pensam ser. É transitar por entre espaços temporais, mantendo-se em sua unidade de pertencimento, como podemos notar na figura 10, da página anterior, na qual Mãe Raimunda apresenta-se sentada e acompanhada de suas filhas de santo.

Quanto ao registro de Mestre Bimba, nossa análise será aqui revestida em grande parte do respeito que temos por uma de nossas referências no mundo da capoeira. A foto de Mestre Bimba é acompanhada da seguinte descrição: “Mestre Bimba - capoeira famoso que aprendeu a lutar na Angola. Promete demonstrações sensacionais” (CEARÁ, 1955, p. 8). O que podemos ressaltar de imediato é o ângulo de onde Mestre Bimba é representado, fazendo com que sua posição apareça para o leitor de baixo para cima. De fato, o mestre era um homem de uma estatura acima dos padrões – alto por melhor dizer –, e em grande parte das fotos dele de que temos conhecimento a sua postura exerce um certo ar de altivez.

Para muitos de seus alunos, o mestre possui uma forte força presencial, que não se impunha por sua forma física, distribuída na sua estrutura de 1,90 metro de altura, mas para além dela. Essa força pode ser bem representada nas palavras de Mestre Acordean, Ubirajara Guimarães de Almeida, apresentadas no livro de Mestre Itapoan, como aqui apresentamos: “[...] ele era forte na alma tinha uma faca no olhar que cortava a gente de cima a baixo quando estava a ensinar” (ALMEIDA, 1994, p. 13).

Mestre Bimba, como a descrição da foto indica, iniciou-se na capoeira na Angola, forma pela qual a capoeira era conhecida em Salvador no começo do século XX. Posteriormente, essa mesma forma de designação da capoeira passou a ser utilizada por praticamente todos os capoeiras que não eram filiados ao sistema desenvolvido por Mestre, a sua Luta Regional Baiana, ou Capoeira Regional.

Para falar sobre a representatividade do Mestre e de sua força ancestral que se destacava em seus registros fotográficos, iremos recorrer à fala de um de seus alunos, o Americano, mais conhecido no mundo acadêmico e literário como Muniz Sodré, que percebe em Bimba a malícia do mestre por transitar entre espaços em que as culturas negras foram excluídas. Bimba é esse corpo de malícia, esse corpo de mandinga, como nos diz Muniz Sodré (2002, p. 86):

A malícia, forma de resistência de escravos, forros e malandros, decorre do ‘corpo mandingueiro’, a corporalidade atravessada pelo simbolismo ambivalente dos ritos holísticos, em que o sagrado, o lúdico e o guerreiro estão fortemente imbricados. No

rito, entendido como um conjunto de procedimentos cosmogônicos do grupo, o corpo encontra um outro tipo de totalidade, nas qual se produz algo como uma sinergia (integração coletiva das energias ou dos sentidos individuais), e ele se torna ao mesmo tempo sujeito e objeto. Sujeito, no sentido da soberania dos músculos, gestos e movimentos; objeto no sentido da entrega ao domínio do ritmo e da liturgia coletiva.

É com essa força ancestral que Mestre Bimba se faz capturar em todos os registros a que tivemos acesso, ora sozinho ou acompanhado por um de seus alunos, como na foto a seguir, em que o Mestre aparece tocando o seu berimbau acompanhado de seu assistente no pandeiro:

Figura 11 – Jornal *O Povo*, Fortaleza, Ano XXVIII, n. 8.334, sábado, 5 fev. 1955, p. 1



Fonte: Hemeroteca da Biblioteca Estadual do Ceará (BECE).

As apresentações da capoeira e do candomblé foram cercadas de silenciamentos com relação às práticas afro-cearenses de Fortaleza. Se, por um lado, a presença de elementos da cultura afro-brasileira poderia conduzir a um reconhecimento de práticas semelhantes manifestadas em Fortaleza, elas acabaram por demonstrar que a imprensa local representante de uma capital ideológica informativa tinha dificuldades de reconhecer os distanciamentos, quanto mais aproximações, entre o chamado regionalismo baiano e os tambores do lado de cá do Ceará. A única pequena parcela de um distanciamento pode ser notada é quando, em algumas chamadas das apresentações, existe a utilização dos termos “autênticas” ou “verdadeiras” ao referirem-se às candomblecistas. Talvez aqui a imprensa cearense questione de forma indireta que algo próximo ou parecido com as manifestações desenvolvidas pelas candomblecistas era

fruto de “falsas” baianas. Ou essa afirmação de autênticas ou verdadeiras era para reforçar que coisa de negro era legítima quando vinha da Bahia, e que as do Ceará seriam uma imitação.

Finalmente, é importante ressaltar que as invisibilidades das práticas afro-cearenses não são frutos ou resultados dos atores sociais que foram contratados e contratadas e que por aqui vieram se apresentar na lógica mercadológica a que se propuseram. Cabe a nós provocarmos para que todas as formas culturais, e em especial aquelas subalternizadas pelo sistema dominante, possam ter o protagonismo necessário e em condições de igualdade para apresentarem seus saberes.

5 CONCLUSÕES

Procuramos, ao longo deste trabalho, responder às seguintes questões investigativas: Qual o papel das africanidades como elemento de construção de pertencimento de uma identidade negra? Como as apresentações da capoeira e do candomblé foram representadas na imprensa fortalezense? Qual a recepção do público local? Quais os desdobramentos que essas apresentações suscitaram na sociedade cearense?

Nesse intento, vimos a necessidade de trazer produções que se destacaram quanto à forma de olhar as práticas afro-cearenses tanto invisibilizadas e negadas por nossa historiografia local, pautadas no velho e estruturante discurso de que “no Ceará não existem mais negros”. Essa reviravolta na busca de se registrarem nos espaços acadêmicos as práticas sociais da população negra local foi sobretudo uma conquista dos sujeitos que não se deixaram vencer pelas forças opressoras e colonizadoras, que hora ou outra insistem em fechar os olhos para o próprio umbigo. Afinal, é por esse local que primeiro nos alimentamos, e talvez por isso as comunidades afro-brasileiras tenham essa real dimensão de sua força, pois dificilmente podemos saber de onde viemos se não tentarmos olhar em direção a nós mesmos e à trajetória de nossos antepassados, de onde vieram, como viveram e sobreviveram.

Nossa experiência com a capoeira decerto que promoveu questionamentos que até então não passavam por um olhar direcionado às constituições múltiplas da formação de nossa “cearensidade”. Afinal, essas questões, desde quando nos entendemos por gente, nunca foram motivos de conversas ou, mais ainda, de reflexões em nosso seio familiar e social. Somos reconhecidos como brancos, de origem pobre, mas brancos. Não sofríamos dos olhares estranhos, da desconfiança de algo de ruim que poderíamos fazer ou que já trazíamos conosco, não em uma perspectiva racial. Mas mesmo a capoeira não nos forneceu esses questionamentos de uma hora para a outra. Não basta caminharmos sobre a superfície das ruas para compreender a cidade em que vivemos. O caminho é mais profundo, e somente com o tempo e com mais espaços e caminhos percorridos é que as janelas postas à frente de nossos olhos foram sendo abertas, pouco a pouco. Fazemos essas considerações porque a nossa pesquisa inicialmente passou pelo caráter simplório dos fatos, já que ela não nasceu agora, mas bem no começo da nossa experiência inicial com a capoeira, quando, após sabermos da visita de um dos principais representantes da capoeira aqui em nossa terra, despertou o desejo de saber sobre essa passagem.

É do desejo, enquanto capoeirista, de saber um pouco da nossa historiografia local que corremos atrás e fomos buscando maiores informações sobre esse fato, o da presença no

Ceará, em específico na cidade de Fortaleza, do famoso capoeira Mestre Bimba. Aos poucos, participando de alguns eventos que eram realizados em Fortaleza, os Simpósios Cearenses de Capoeira, promovidos pelo falecido Mestre Samuray, tivemos a oportunidade de ter acesso a alguns antigos mestres de capoeira, assim como a algumas produções que versavam sobre a história dos mestres dessa arte. Por meio das palestras de Mestre Itapoan e de Mestre Decanio, antigos discípulos de Mestre Bimba e que sobre o mestre produziram biografias e outras produções sobre sua vida, tivemos contato com um fato singular, que era a participação de cearenses na formação da Luta Regional Baiana de Mestre Bimba, que para nós, praticantes cearenses de capoeira, somente era conhecida como Capoeira Regional.

A presença de cearenses treinados por Mestre Bimba no início da década de 1930 na Bahia foi o ponto de partida, que acabou por repercutir na informação sobre a passagem do mestre por Fortaleza. Lembramos bem que nessa época, lá pelos anos 1992/1993, a dificuldade de conseguir algum material de capoeira era imensa. Além dos poucos recursos financeiros que tínhamos, as poucas produções que por aqui apareciam restringiam-se aos livros ou revistas que os mestres traziam para vender, em grande medida produções feitas por eles próprios e de pouca tiragem. Outra fonte eram os discos de vinil, que também eram pouco comercializados nas lojas de Fortaleza. Lembramos que na Tok Discos, antiga loja de LPs (*long plays*), acabamos por comprar apenas um disco de capoeira. Mas nessa época fizemos uma aposta que deu bons resultados. Começamos a visitar uma loja no centro de Fortaleza que era especializada em comércio de artigos de umbanda e outras práticas afro-religiosas, a Casa do Zé Pilintra. Nesse espaço, vez ou outra, aparecia algum disco de capoeira, de algum mestre de capoeira.

Lembramos que das poucas vezes que fomos ao Centro com algum amigo praticante da capoeira, ao nos dirigirmos ao Zé Pilintra, os camaradas ficavam na esquina, tamanho era o medo que esse espaço causava neles. Para nós, criados dentro da religião católica apostólica romana, era de se esperar a mesma reação, mas nem sei bem o porquê de não ser cometidos dessa repulsa. Rapidamente foi feita amizade com o senhor que lá trabalhava e sempre fomos muito bem tratados. De vez em quando estranhávamos um pouco o fato de ter umas pipocas pelo chão, ou mesmo de o vendedor estar um pouco diferente, com a voz estranha, os olhos um pouco fechados, mas sempre soubemos entrar e sair.

Continuamos nossas pesquisas sem ter uma consciência maior sobre as tramas sociais pelas quais a capoeira foi se configurando, desde tempos remotos ou mesmo a partir do começo do século XX. Somente a partir do ingresso no curso de História da Universidade Estadual do Ceará (UECE) é que começamos a ter uma compreensão do fazer histórico e de como um fato, por si só, não traz elementos para a sua significação. É preciso lançar perguntas

provocadoras para a fonte falar, e aos poucos algumas questões foram surgindo sobre a passagem de Mestre Bimba por Fortaleza. Não era mais somente o fato de o mestre estar presente em determinado momento em Fortaleza, mas dos motivos que o levaram a vir ao Ceará e como essa presença repercutiu na imprensa e na população em geral, ou mesmo na capoeira daqui, se é que ela existia enquanto prática. Um pouco mais familiarizados com questões sociais que se abriam em nossa mente, outros questionamentos foram vindo à tona: se o mestre teve inúmeros alunos daqui do Ceará que acabaram retornando após as suas formaturas, qual o motivo de a nossa capoeira ter como referência os trabalhos desenvolvidos com capoeira apenas no começo da década de 1970? Será que a capoeira realmente era algo estranho e distante da nossa história? Essas novas questões foram somando-se, como a vinda do candomblé concomitantemente com o mestre. Lembramos que um outro ato importante na formação dessa nossa pesquisa foi o artigo do professor Carlos Eugênio sobre os capoeiras baianos presos na Casa de Detenção do Rio de Janeiro. O fato de o professor ter apontado em seu artigo a presença substancial, em relação a outras províncias, de escravizados presos por capoeira naturais do Ceará abriu a possibilidade de realizarmos pesquisa sobre um passado oculto da capoeira no século XIX, o que de fato só iria acontecer com o acesso de periódicos digitalizados e colocados à disposição ao grande público pela Biblioteca Nacional (BN). Agora tínhamos acesso a um acervo de fontes jornalísticas que se revelou fundamental para a realização de parte dessa pesquisa. Somado ao acervo da BN, já estávamos realizando durante um bom tempo consultas na seção de periódicos da, na época, Biblioteca Pública Governador Menezes Pimentel, hoje Biblioteca Estadual do Ceará (BECE).

Com todos os questionamentos que foram aparecendo no início de nossa pesquisa e com alguns resultados que já tínhamos obtido com a documentação de periódicos e de outras fontes documentais, livros e revistas, pudemos perceber que a ausência de uma herança da capoeira no Ceará em tempos remotos passava também pelo processo de invisibilidade e da negação das manifestações afro-cearenses. A documentação por nós analisada demonstrou que, diferentemente do apontado por Paulino Nogueira, em seu artigo para o jornal *A Quinzena*, no qual se preocupou com a afirmativa de que no Ceará não existia capoeira enquanto luta, somente o capoeira ladrão de galinhas, a documentação por nós apontada vai no caminho contrário, de que a capoeira transitou por entre as províncias cearenses, na forma dos capangas de eleição, por meio dos escravizados em fuga, ou de indivíduos que com ela tiveram contato e que a empregaram como modo de contestação em querelas a que estiveram submetidos. Até a nossa polícia fez seus passos de capoeira por entre ruas e mesmo no espaço destinado ao controle social dos corpos, a cadeia.

Ao estudar as apresentações da capoeira e do candomblé na Fortaleza de 1955, percebe-se que elas não suscitaram na imprensa local elementos de ligação com as práticas culturais da população negra local. Em nenhum momento as irmandades, os maracatus ou a umbanda aparecem nos textos que falam das apresentações. Mesmo quando as poucas linhas falam de Iemanjá, remetem ao regionalismo baiano, como se essa entidade não fosse um elemento de forte presença no cenário cearense da década de 1950. Não tivemos conhecimento se as candomblecistas baianas tiveram algum encontro com lideranças das comunidades negras de Fortaleza. Acreditamos que novas fontes podem ser utilizadas na tentativa de responder a essa questão e outras que possam aparecer com relação às apresentações de capoeira e do candomblé em 1955.

A pandemia da COVID-19 nos trouxe muitos desafios, e um deles foi a impossibilidade de utilizarmos entrevistas com lideranças das religiões de matrizes africanas locais no intuito de saber se a passagem das candomblecistas está de algum modo registrado na memória dos terreiros cearenses. Em algum momento, esta pesquisa será retomada e ampliada em novos campos de batalhas e apresentações.

REFERÊNCIAS

- ABREU, Frederico José de. **“Bimba é bamba”**: a capoeira no ringue. Salvador: Instituto Jair Moura, 1999.
- AFRODESCENDENTES de quilombos 'não servem nem para procriar', diz Bolsonaro na Hebraica do Rio. [S. l.: s. n.], 5 abr. 2017. 1 vídeo (1 min). Publicado pelo canal Opera. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=lcXJNGhUQy8>. Acesso em: 4 out. 2021.
- AGUIAR, Jacquicilane Honorio de. **Cronotopia da coroação africana**: mapeamento das representações simbólicas do maracatu no patrimônio da data magna em Fortaleza/CE. 2017. 122f. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2017.
- ALBUQUERQUE, Carlos Vinícius Frota de. **Tá na água de beber**: Culto aos ancestrais na capoeira. 2012. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia do Departamento de Ciências Sociais, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2012. Disponível em: <http://www.repositorio.ufc.br/bitstream/riufc/6395/1/2012-DIS-CVFALBUQUERQUE.pdf>. Acesso em: 20 dez. 2020.
- ALGRANTI, Leila Mezan. **O feitor ausente**: Estudo sobre a escravidão urbana no Rio de Janeiro. Petrópolis: Vozes, 1988. (Coleção Negros em Libertação, 5).
- ALMEIDA, Raimundo César Alves de (Mestre Itapoan). **Bimba, perfil do mestre**. Salvador: Centro Editorial e Didático da UFBA, 1982.
- ALMEIDA, Raimundo César Alves de (Mestre Itapoan). **A Saga do Mestre Bimba**. Salvador: Ginga Associação de Capoeira, 1994.
- ALMEIDA, Silvio Luiz de. **Racismo estrutural**. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.
- ANDRADE JÚNIOR, Cleudo Pinheiro de. Estratégias de preservação dos cultos afro-religiosos ou o negro cearense e o jeito camaleão de dizer sua fé. *In*: HOLANDA, Cristina Rodrigues (Org.). **Negros no Ceará**: história, memória e etnicidade. Fortaleza: SECULT, 2009. p. 141-178.
- ARAÚJO, Erick Assis de. **Nos labirintos da cidade**: Estado Novo e o cotidiano das classes populares em Fortaleza. Fortaleza: INESP, 2007.
- ARAÚJO, Patrício Carneiro. **Entre o terreiro e a escola**: Lei 10.639/2003 e intolerância religiosa sob o olhar antropológico. 2015. 242 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2015. Disponível em: <https://tede2.pucsp.br/bitstream/handle/3650/1/Patricio%20Carneiro%20Araujo.pdf>. Acesso em: 22 dez. 2020.
- ARAÚJO, Patrício Carneiro. **O segredo no cadomblé**: relações de poder e crise de autoridade. 2011. 195 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2011. Disponível em: <https://sapientia.pucsp.br/bitstream/handle/3362/1/Patricio%20Carneiro%20Araujo.pdf>. Acesso em: 30 jul. 2021.

ARAÚJO, Paulo Coêlho de. **Capoeira: Um nome – Uma origem**. Juiz de Fora: Irmãos Justinianos, 2004.

ARRUDA, Francisco de Assis Vasconcelos. **Genealogia Sobralense: “Os Linhares”**. Sobral: IOM, 2010. v. 5. Tomo II.

BAKHTIN, M. **A Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais**. São Paulo: Hucitec, 1987.

BARBIERI, Cesar. **Um jeito brasileiro de aprender a ser**. Brasília: DEFER, Centro de Informação e Documentação sobre a Capoeira (CIDOCA/DF), 1993.

BARBOZA, Edson Holanda Lima. Ceará “Terra da Luz”? Limites e contradições da abolição e pós-abolição no Ceará (1883-1888). *In*: CONGRESSO LUSO-AFRO-BRASILEIRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS, 13., e CONGRESSO DA ASSOCIAÇÃO INTERNACIONAL DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS DE LÍNGUA PORTUGUESA, 2., 2018, Guarulhos. **Anais complementares** [...]. Guarulhos: UNIFESP, 2018. p. 1-8.

BARBOZA, Edson Holanda Lima; MARIZ, Silvana Fernandes. No Ceará não tem disso não? Negacionismos e povos indígenas e negros na formação social do Ceará. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 41, n. 87, 2021. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbh/a/4yqRcsFJ6DYPDBZnkBtZq4m/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 2 set. 2021.

BAROSSO, Gustavo Barroso. **Ao som da viola**. Rio de Janeiro: Departamento de Imprensa Nacional, 1949.

BASTIDE, Roger. **As Religiões Africanas no Brasil: Contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações**. 3. ed. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1989.

BELTRÃO, Mônica Carolina de A. **A Capoeiragem no Recife Antigo: os valentes de outrora**. Recife: Editora Nossa Livraria, 2007.

BELTRÃO, Mônica Carolina de A. **Capoeira em cena: entre navalhas e memórias**. Olinda: Nova Presença, 2020.

BERND, Zilá. **A questão da negritude**. São Paulo: Brasiliense, 1984.

BEZERRA, Analúcia Sulina. **A confraria de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Quixeramobim (Ceará - Brasil): identidades e sociabilidades**. 2009. 323f. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade Federal do Ceará, Departamento de Ciências Sociais, Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Fortaleza-CE, 2009. Disponível em: http://www.repositorio.ufc.br/bitstream/riufc/1272/1/2009_tese_%20AS.Bezerra.pdf. Acesso em: 28 nov. 2020.

BIÃO, Armindo. Etnocenologia, uma introdução. *In*: GREINER, Cristine, BIÃO, Armindo (Org.). **Etnocenologia: Textos selecionados**. São Paulo: Annablume, 1999. p. 15.

BORGES, Vanda Lúcia de Souza. **Carnaval de Fortaleza: tradições e mutações**. 2007. 297f. Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Ceará, Programa de Pós-graduação em Sociologia, Fortaleza (CE), 2007. Disponível em: <http://www.repositorio.ufc.br/bitstream/riufc/7725/1/2007-TESE-VLSBORGES.pdf>. Acesso em: 29 nov. 2020.

BRANDÃO, Helena Hathsue Nagamine. **Introdução à análise do discurso**. 3. ed. rev. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2012.

BRASIL. Decreto do Governo Provisório nº 19.445, de 1º de dezembro de 1930. **Diário Oficial dos Estados Unidos do Brasil**, Rio de Janeiro, anno LXIX, n. 297, 11 dez. 1930.

BRASIL. Decreto do Governo Provisório nº 21.946, de 12 de outubro de 1932. **Diário Oficial dos Estados Unidos do Brasil**, Rio de Janeiro, anno LXXI, n. 244, 18 dez. 1932.

BRASIL. Decreto do Governo Provisório nº 24.351, de 6 de junho de 1934. **Diário Oficial dos Estados Unidos do Brasil**, Rio de Janeiro, anno LXXIII, n. 132, 9 jun. 1934.

CÂMARA, Samara Amaral. **Práticas educacionais transmitidas e produzidas na capoeira angola do Ceará: história, saberes e ritual**. 2010. Dissertação (Mestrado em Educação Brasileira) – Núcleo de História e Memória da Educação, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2010. Disponível em: http://www.repositorio.ufc.br/bitstream/riufc/3510/1/2010_DIS_SACAMARA.pdf. Acesso em: 23 dez. 2020.

CAMARGO, Robson Corrêa de. Milton Singer e as Performances Culturais: um conceito interdisciplinar e uma metodologia de análise. **Karpa Journal**, v. 6, n. 1, 2013. Disponível em: <https://www.calstatela.edu/al/karpa/karpa-6>. Acesso em: 29 jul. 2021.

CAMINHA, Adolfo. **A Normalista**. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional, eBooksBrasil, 2001.

CAMPOS, Eduardo. **As Irmandades religiosas do Ceará provincial: apontamentos para a sua história**. Fortaleza: Secretaria de Cultura e Desporto, 1980.

CARNEIRO, Edison. **Candomblés da Bahia**. 6. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978. (Coleção Retratos do Brasil, v. 106).

CARNEIRO, Edison. **Capoeira**. Rio de Janeiro: Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro, 1971.

CARNEIRO, Edison. **Religiões Negras: Notas de etnografia religiosa e Negros Bantos: Notas de etnografia religiosa e de folclore**. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991.

CARNEIRO, Mário Henrique Thé Mota. **Reis, rainhas, calungas, balaios e batuques: imagens no Maracatu Az de Ouro e suas práticas educacionais**. 2007. 176f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal do Ceará, Faculdade de Educação, Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira, Fortaleza-CE, 2007. Disponível em: http://www.repositorio.ufc.br/bitstream/riufc/3640/1/2007_Dis_MHTMCARNEIRO.pdf. Acesso em: 29 dez. 2020.

CARVALHO FILHO, José Bento de. **Capoeira: a história do Grande Mestre Zé Renato.** Literatura de cordel. Fortaleza: Editora do autor, 1997.

CARVALHO FILHO, José Bento de. **Capoeira: a história do Mestre Zé Renato.** Literatura de cordel. 2. ed. Fortaleza: [s.n.], 2007.

CARVALHO, José Murilo de. **Cidadania no Brasil: o longo caminho.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

CARVALHO, José Renato Vasconcelos de. Entrevista do Mestre Zé Renato concedida a Carlos Henrique de Oliveira Benigno, Fábio Neves Araújo, Joel Alves Bezerra e Leandro Nascimento Borges sobre sua história de vida e a capoeira do Ceará. 51 min. Fortaleza, CE, 12 de março de 2017.

CARVALHO, Patrícia Carneiro Santos Moreira de. **Juracy Magalhães e a Construção do Juracisismo: um perfil da política baiana.** Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2005.

CASTRO JÚNIOR, Luís Vitor. **Encruzilhadas fotográficas de Marcel Gautherot: quando o corpo na capoeira é festa e labuta 1940-1960.** Salvador: EDUFBA, 2018.

CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro; VILHENA, Luís Rodolfo da Paixão. Traçando fronteiras: Florestan Fernandes e a Marginalização do Folclore. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 3, n. 5, p. 75-92, 1990.

CEARENSE, Cattulo da Paixão. **Chôros ao Violão: novíssima e escolhida coleção de Modinhas Brasileiras.** Rio de Janeiro: Quaresma & C. Livreiros-Editores, 1902.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano: 1. Artes de fazer.** Petrópolis: Vozes, 1994.

CERTEAU, Michel de. **Cultura no Plural.** Campinas: Vozes, 2005.

COSTA, Gilson Brandão. **A festa é de maracatu: cultura e performance no maracatu cearense 1980-2002.** 2009. 196 f. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História Social, Departamento de História, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza-CE, 2009. Disponível em: http://www.repositorio.ufc.br/bitstream/riufc/2861/1/2009_dis_gbcosta.pdf. Acesso em: 29 nov. 2020.

CRUZ, Danielle Maia. **Sentidos e significados da negritude no Maracatu Nação Iracema.** 2008. 342f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Departamento de Ciências Sociais, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza-CE, 2008. Disponível em: http://www.repositorio.ufc.br/bitstream/riufc/1261/3/2008_Dis_DMCruz.pdf. Acesso em: 29 nov. 2020.

CRUZ, Norval Batista. **Consciência corporal e ancestralidade Africana.** Fortaleza: Edições Demócrito Rocha, 2011.

CUNHA JÚNIOR, Henrique Antunes. Africanidade, afrodescendência e educação. **Revista Educação em Debate**, Fortaleza, ano 23, v. 2, n. 42, p. 5-15, 2001.

CUNHA JÚNIOR, Henrique Antunes. Afrodescendencia e Africanidades: um dentre os diversos enfoques possíveis sobre a população negra no Brasil. **Interfaces de Saberes (FAFICA Online)**, v. 1, p. 14-24, 2013.

CUNHA JÚNIOR, Henrique Antunes. Nós, afro-descendentes: História Africana e Afrodescendente na cultura brasileira. *In*: ROMÃO, Jeruse (Org.). **História da Educação do Negro e outras histórias**. Brasília: MEC/ SECAD, 2005.

DECANIO FILHO, Angelo A. **A Herança de Mestre Bimba**. Salvador: [s.n.], 1997. (Coleção São Salomão 1).

DECANIO FILHO, Angelo A. **Falando em capoeira**. [S.l.]: [s.n.], [199-]. (Coleção São Salomão 4).

DIANGELO, Robin J. Fragilidade branca. **Revista ECO-Pós**, v. 21, n. 3, p. 35-57, 2018. Disponível em: doi:<https://doi.org/10.29146/eco-pos.v21i3.22528>. Acesso em: 28 nov. 2020.

DIANGELO, Robin J. **Não basta não ser racista: sejamos antirracistas**. São Paulo: Faro Editorial, 2020.

FARIAS, Luiz Leno Silva de. **Religiões Afrobrasileiras: história e memória em Fortaleza**. 2011. 55f. Artigo (Licenciatura em História) – Universidade Estadual Vale do Acaraú, Instituto Dom José, Fortaleza, 2011.

FERREIRA NETO, José Olímpio; BEZERRA, Joel Alves. O reconhecimento do Mestre Zé Renato como um Tesouro Vivo da cultura cearense. *In*: ENCONTRO DE ESTUDOS MULTIDISCIPLINARES EM CULTURA – ENECULT, 15., 2019, Salvador. **Anais [...]**. Salvador: UFBA, 2019. Disponível em: <http://www.enecult.ufba.br/modulos/submissao/Upload-484/111321.pdf>. Acesso em: 23 dez. 2020.

FIGUEIRÊDO, Ernesto. **De Sobral a Tuiuti**. Fortaleza: Secretaria de Cultura e Desporto, 1984.

FRANCESCHI, Humberto Moraes. **A Casa Edison e seu tempo**. Rio de Janeiro: Sarapuú, 2002.

FRIGOTTO, Gaudêncio. A interdisciplinaridade como necessidade e como problema nas Ciências Sociais. *In*: JANTSCH, Ari Paulo; BIANCHETTI, Lucídio. **Interdisciplinaridade: além da filosofia do sujeito**. Rio de Janeiro: Vozes, 1995. p. 25-49.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1989.

GEERTZ, Clifford. **O saber local: novos ensaios em Antropologia interpretativa**. 6. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 1997.

GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

GOMES, Arilson dos Santos. **A formação de oásis: dos movimentos fretenegrinos ao primeiro congresso nacional do negro em Porto Alegre-RS (1931-1958)**. 2008. 310 f. Dissertação (Mestrado em História) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2008. Disponível em: <http://tede2.pucrs.br/tede2/bitstream/tede/2259/1/404033.pdf>. Acesso em: 4 dez. 2020.

GOMES, Arilson dos Santos. Escravidão e Pós-Abolição no Ceará: memórias e trajetórias das populações libertas na cidade de Redenção. **Revista Crítica Histórica**, v. 12, n. 23, p. 189-221, jul. 2021. <https://doi.org/10.28998/rchv12n23.2021.0009>.

GOMES, Arilson dos Santos. O Trabalhismo e o Movimento Social Negro brasileiro (1943-1958). **Temporalidades - Revista Discente do Programa de Pós-Graduação em História da UFMG**, Belo Horizonte, v. 4, n. 2, p. 177-196, ago./dez. 2012. Disponível em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/temporalidades/article/view/5456/3386>. Acesso em: 10 out. 2021.

HALL, Stuart. **A Identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 1998.

HOLLOWAY, Thomas H. **Polícia no Rio de Janeiro: repressão e resistência numa cidade do século XIX**. Tradução Francisco de Castro Azevedo. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1997.

JOGO de dentro. Intérprete: Traíra. Compositor: Traíra. [S.l.]: Editora Xauã, 1961. Faixa 1 (2 min).

KHAZNADAR, Chérif. Contribuição para uma definição do conceito de etnocenologia. *In*: GREINER, Cristine, BIÃO, Armindo (Org.). **Etnocenologia: Textos selecionados**. São Paulo: Annablume, 1999. p. 58.

LAPLANTINE, François. **La description ethnographique**. Paris: Nathan, 1996.

LEAL, Luiz Augusto Pinheiro. **A política da capoeiragem: a história social da capoeira e do boi-bumbá no Pará republicano (1888-1906)**. Salvador: EDUFBA, 2008.

LECLERC, Gérard. **Anthropologie et colonialism**. Paris: Fayard, 1972.

LOPES, Nei. **Enciclopédia brasileira da diáspora africana**. 4. ed. São Paulo: Selo Negro, 2011.

MANDARINO, Ana Cristina de Souza; GOMBERG, Estélio. Candomblé, corpos e poderes. **Perspectiva**, São Paulo, v. 43, p. 199-217, 2013.

MARQUES, Janote Pires. **Festas de negros em Fortaleza: território, sociabilidades e reelaborações (1871 – 1900)**. Fortaleza: Expressão Gráfica, 2009.

MEDEIROS, Aline da Silva. A dinâmica hospitalar da Maternidade Dr. João Moreira, em Fortaleza, nas primeiras décadas do século XX. **História, Ciências, Saúde – Manguinhos (Impresso)**, v. 20, p. 963-981, 2013.

MELO, Salvio Fernandes de. **Poesia oral e performance: a mandinga da voz e do corpo na capoeira angola**. 2011. 210 f. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Estudos Literários, Universidade Estadual de Londrina, Londrina (PR); Université Paris Ouest Nanterre La Défense, Paris, França, 2011. Disponível em: <http://www.bibliotecadigital.uel.br/document/?view=vtls000169324>. Acesso em: 25 dez. 2020.

MOREIRA, Carlos Eduardo de Araújo; SOARES, Carlos Eugênio Líbano; GOMES, Flávio dos Santos; FARIAS, Juliana Barreto (Org.). **Cidades Negras: Africanos, Crioulos e Espaços Urbanos no Brasil Escravista do Século XIX**. São Paulo: Alameda, 2006.

MOTA, Carlos Guilherme. Cultura brasileira ou cultura republicana? **Revista Estudos Avançados**, São Paulo, v. 4, n. 8, p. 19-38, 1990. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/eav/article/view/8541>. Acesso em: 1 out. 2021.

MUDIMBE, V. Y. **A invenção da África: gnose, filosofia e a ordem do conhecimento**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2019. (Coleção África e os Africanos).

MUNANGA, Kabengele. **Negritude: usos e sentidos**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009. (Coleção Cultura Negra e Identidades).

MUNANGA, Kabengele. Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo e identidade étnica. In: BRANDÃO, André Augusto P. (Org.). **Cadernos PENESB**. Rio de Janeiro: Eduff, 2004. n. 5.

NASCIMENTO, Joelma Gentil do. **Memórias organizativas do movimento negro cearense: algumas perspectivas e olhares das mulheres militantes, na década de oitenta**. 2012. 189f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza (CE), 2012. Disponível em: <http://www.repositorio.ufc.br/bitstream/riufc/7356/1/2012-DIS-JGNASCIMENTO.pdf>. Acesso em: 20 nov. 2020.

NEGRO, Antônio Luigi Negro; SILVA, Fernando Teixeira da. Trabalhadores, sindicato e política (1945-1964). In: DELGADO, Lucília de A. Neves; FERREIRA, Jorge (Org.). **O Brasil republicano: o tempo do nacional-estadismo – do início da década de 1930 ao apogeu do Estado Novo**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007. v. 2.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **O trabalho do antropólogo**. São Paulo: UNESP, 1998.

OLIVEIRA, Valdemar de. **Frevo, Capoeira e Passo**. Pernambuco: Companhia Editôra de Pernambuco, 1971.

ORLANDI, Eni Puccinelli. **Análise do discurso: princípios e procedimentos**. Campinas: Pontes, 2020.

ORLANDI, Eni Puccinelli. **Para uma enciclopédia sobre a cidade**. Campinas: Pontes, 2003.

PEREIRA, Auricléa Barros. **A Irmandade de Nossa Senhora do Rosário da Cidade de Fortaleza, antiga Irmandade dos Homens Pretos e suas ressignificações atuais**. 2015. 76f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza (CE), 2015. Disponível em: http://www.repositorio.ufc.br/bitstream/riufc/14797/1/2015_dis_abpereira.pdf. Acesso em: 27 nov. 2020.

PEROSA JÚNIOR, Edson José. A propaganda da AIB e suas aproximações com a propaganda nazista. **Cadernos de Clio**, Curitiba, v. 2, p. 43-63, 2011.

PIRES, Antônio Liberac. **A capoeira na Bahia de Todos os Santos: um estudo sobre cultura e classes trabalhadoras (1890-1937)**. Tocantins/Goiânia: NEAB/Grafset, 2004.

PONTE, Sebastião Rogério. **Fortaleza Belle Époque: reformas urbanas e controle social (1860-1930)**. Fortaleza: Fundação Demócrito Rocha/Multigraf Editora, 1993.

PONTES, Albertina Mirtes de Freitas. **A cidade dos clubes: modernidade e “glamour” na Fortaleza de 1950-1970**. Fortaleza: Expressão Gráfica e Editora, 2005.

PORDEUS JÚNIOR, Ismael de Andrade. **A Magia do Trabalho: tradições de Macumba e Festas de Possessão**. 1992. Tese (Concurso de Professor Titular no setor de estudo de Antropologia) – Departamento de Ciências Sociais e Filosofia, Centro de Humanidades, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 1992. Disponível em: <http://www.repositorio.ufc.br/handle/riufc/32672>. Acesso em: 16 nov. 2020.

PORDEUS JÚNIOR, Ismael de Andrade. **Festa de Iemanjá**. Fortaleza: Expressão Gráfica e Editora, 2011. Disponível em: http://www.repositorio.ufc.br/bitstream/riufc/45767/1/2011_liv_iapordeusjunior.pdf. Acesso em: 30 jul. 2021.

PORDEUS JÚNIOR, Ismael de Andrade. **Os processos de reetnização da Umbanda no Ceará: tributo a Dona Neide Alencar**. Texto e fotografias Ismael Pordeus. Fortaleza: Expressão Gráfica, 2019.

PORDEUS JÚNIOR, Ismael de Andrade. **Umbanda: Ceará em transe**. 2. ed. Fortaleza: Museu do Ceará/Expressão Gráfica e Editora, 2011.

PORTELLI, Alessandro. A Filosofia e os Fatos. **Revista Tempo**, Rio de Janeiro, n. 2, 1996.

QUERINO, Manoel. **A Bahia de Outr’ora: vultos e factos populares**. 2. ed. aumentada. Salvador: Livraria Econômica, 1922.

RATTS, Alecsandro (Alex) J. P. Os povos invisíveis: territórios negros e indígenas no Ceará. **Cadernos CERU (FFLCH/USP)**, São Paulo, v. 9, p. 109-127, 1997.

REGO, Waldeloir. **Capoeira Angola: ensaio sócio-etnográfico**. Salvador: Editora Itapuã, 1968.

REIS, João José; SILVA, Eduardo. **A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX**. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

REIS, João José; SILVA, Eduardo. **Negociação e conflito: a resistência negra no Brasil escravista**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

RIBARD, Franck. A corte real dos reis de Congo: territórios festivos negros em trânsito (Fortaleza - 1871/1900). *In*: HOLANDA, Cristina Rodrigues (Org.). **Negros no Ceará: história, memória e etnicidade**. Fortaleza: SECULT, 2009: p. 95-110.

ROSA, Vera; LINDNER, Julia. Sérgio Camargo chama movimento negro de ‘escória maldita’. **Portal de notícias UOL**, 3 jun. 2020. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/ultimas-noticias/agencia-estado/2020/06/03/sergio-camargo-chama-movimento-negro-de-escoria-maldita.htm>. Acesso em: 9 out. 2020.

SANTOS, Francisco Wellington Pará dos. **Formação teatral e o encantamento da ancestralidade africana – caminhos e encruzilhadas para uma formação assentada na cultura de matriz afrodescendente: culto Egungun e maracatu de Fortaleza**. 2010. 225f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira, Faculdade de Educação, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza-CE, 2010. Disponível em: http://www.repositorio.ufc.br/bitstream/riufc/3171/1/2010_Dis_FWPSANTOS.pdf. Acesso em: 29 nov. 2020.

SANTOS, M. P. dos; CUNHA JÚNIOR, Henrique. População Negra no Ceará e sua Cultura. **Revista África e Africanidades**, v. 1, p. 1-10, 2010.

SILVA, Pedro Alberto de Oliveira. **História da escravidão no Ceará: das origens à extinção**. Fortaleza: Instituto do Ceará, 2002.

SILVA, Petronilha Beatriz Gonçalves e. Aprendizagem e ensino das africanidades 50 brasileiras. *In*: MUNANGA, Kabenguele (Org.). **Superando o racismo na escola**. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2005. p. 155-172.

SILVA, Sammia Castro. **Protagonistas no ensino da capoeira no Ceará: relações entre lazer, aprendizagem e formação profissional**. 2013. Dissertação (Mestrado em Educação Brasileira) – Núcleo de História e Memória da Educação, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2013. Disponível em: <http://www.repositorio.ufc.br/bitstream/riufc/6035/1/2013-DIS-SCSILVA.pdf>. Acesso em: 22 dez. 2020.

SOARES, Carlos Eugênio Líbano. **A capoeira escrava e outras tradições rebeldes no Rio de Janeiro (1808-1850)**. Campinas: Editora da Unicamp, 2001.

SOARES, Carlos Eugênio Líbano. A capoeiragem baiana na Corte Imperial (1863-1890). **Afro-Ásia**, [s.l.], n. 21-22, p. 147-176, 1998. DOI: 10.9771/aa.v0i21-22.20966. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/20966>. Acesso em: 22 ago. 2006.

SOARES, Carlos Eugênio Líbano. **A negregada instituição: os capoeiras no Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Prefeitura da Cidade do Rio de Janeiro, Depto. Geral de Documentação e Informação Cultural, 1994. (Coleção Biblioteca Carioca).

SOARES, Oscar e Macedo. **Código penal da República dos Estados Unidos do Brasil**. Prefácio de Humberto Gomes de Barros. Brasília: Senado Federal, Superior Tribunal de Justiça, 2004.

SODRÉ, Muniz. Cultura, corpo e afeto. **Dança: Revista do Programa de Pós-Graduação em Dança da UFBA**, Salvador, v. 3, n. 1, p. 11-20, jan./jul. 2014.

SODRÉ, Muniz. **Mestre Bimba: Corpo de Mandinga**. Rio de Janeiro: Manati, 2002.

SODRÉ, Muniz. **O Terreiro e a Cidade: A forma social negro-brasileira**. Petrópolis: Vozes, 1988. (Coleção Negros em Libertação, 1).

SOUSA, Antônio Vilamarque Carnaúba de. **Da “Negrada Negada” a Negritude Fragmentada: o movimento negro e os discursos identitários sobre o negro no Ceará (1982-1995)**. 2006. 191 f. Dissertação (Mestrado em História Social) – Programa de Pós-Graduação em História Social, Departamento de História, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza-CE, 2006. Disponível em:
http://www.repositorio.ufc.br/bitstream/riufc/2838/1/2006_Dis_AVCSousa.pdf. Acesso em: 30 set. 2020.

SOUSA, Kássia Mota de. **Entre a escola e a religião: desafios para as crianças de candomblé em Juazeiro do Norte**. 2010. 145f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira, Faculdade de Educação, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza-CE, 2010. Disponível em:
http://www.repositorio.ufc.br/bitstream/riufc/3396/1/2010_Dis_KMSousa.pdf. Acesso em: 24 nov. 2020.

SOUZA, Gabriela Ramos. **Imprensa literária e modernidade [manuscrito]: o naturalismo no periódico A Quinzena (1887-1888)**. 2017. 190f. Dissertação (Mestrado em Letras) – Programa de Pós-Graduação em Letras: Estudos Literários, Faculdade de Letras, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2017. Disponível em:
https://repositorio.ufmg.br/bitstream/1843/LETR-AQFNLM/1/disserta__o_gabriela_ramos_souza.pdf. Acesso em: 16 ago. 2021.

SOUZA, Raimundo Nonato Rodrigues de. **Rosário dos Pretos de Sobra – CE: Irmandade e festa (1854-1884)**. Fortaleza: Edições NUDOC/Expressão Gráfica e Editora, 2006. (Coleção Mundos do Trabalho).

WILLIANS, Raymond. **Cultura**. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

ZUMTHOR, Paul. **Introdução à Poesia Oral**. São Paulo: Hucitec, 1997.

ZUMTHOR, Paul. **A letra e a voz**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

ZUMTHOR, Paul. **Performance, recepção e leitura**. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

APÊNDICE A – Fontes documentais consultadas

• DOCUMENTAL

14 fichas de capoeiras cearenses detidos na Casa de Detenção do Rio de Janeiro, no período de 1881 a 1890, produzidas pelo pesquisador Dr. Carlos Eugênio Líbano Soares de acordo com os Livros de Matrícula da Casa de Detenção.

• PERIÓDICOS LOCAIS (CEARÁ)

- A Ordem, Anno XIV, nº 810, Sobral, 14 de maio de 1930, página 1.
 A Quinzena, Anno I, nº 13, Fortaleza, 18 de julho de 1887, página 1 (Sumário).
 A República, Anno VII, nº 193, Fortaleza, 27 de agosto de 1897, página 4.
 Correio do Ceará, n. 13.366, Fortaleza, 7 de fevereiro de 1955, página 1.
 Correio do Ceará, n. 13.366, Fortaleza, 7 de fevereiro de 1955, página 7.
 Correio do Ceará, n. 13.366, Fortaleza, 7 de fevereiro de 1955, página 8.
 Correio do Ceará, nº 13.350, Fortaleza, 19 de janeiro de 1955, página 1.
 Correio do Ceará, nº 13.350, Fortaleza, 19 de janeiro de 1955, página 6.
 Correio do Ceará, nº 13.357, Fortaleza, 27 de janeiro de 1955, página 1.
 Correio do Ceará, nº 13.361, Fortaleza, 1 de fevereiro de 1955, página 4.
 Correio do Ceará, nº 13.364, Fortaleza, 4 de fevereiro de 1955, página 6.
 Correio do Ceará, nº 13.364, Fortaleza, 4 de fevereiro de 1955, página 8.
 Correio do Ceará, nº 13.365, Fortaleza, 5 de fevereiro de 1955, página 8.
 Correio do Juazeiro, Ano I, nº 9, Juazeiro do Norte, 13 de março de 1949, página 1.
 Gazeta de Notícias, Ano XXVIII, n. 8718, Fortaleza, 3 de fevereiro de 1955, página 8.
 Gazeta de Notícias, Ano XXVIII, nº 8707, Fortaleza, 21 de janeiro de 1955, página 7.
 Gazeta de Notícias, Ano XXVIII, nº 8707, Fortaleza, 21 de janeiro de 1955, página 8.
 Gazeta de Notícias, Ano XXVIII, nº 8712, Fortaleza, 27 de janeiro de 1955, página 2.
 Gazeta de Notícias, Ano XXVIII, nº 8712, Fortaleza, 27 de janeiro de 1955, página 8.
 Gazeta de Notícias, Ano XXVIII, nº 8720, Fortaleza, 5 de fevereiro de 1955, página 8.
 Gazeta de Notícias, Ano XXVIII, nº 8721, Fortaleza, 6 de fevereiro de 1955, página 1.
 Gazeta do Norte, Anno 1, nº 78, Fortaleza, 2 de abril de 1881, página 4.
 Gazeta do Norte, Anno 1, nº 90, Fortaleza, 28 de abril de 1881, página 3.
 O Araripe, Anno VII, nº 300, Crato, 20 de fevereiro de 1864, página 4.
 O Cearense, Anno XII, nº 1139, Fortaleza, 9 de julho de 1858, página 2.
 O Cearense, Anno XXV, nº 100, Fortaleza, 30 de agosto de 1871, página 4.
 O Cearense, Anno XXVIII, nº 79, Fortaleza, 27 de setembro de 1874, página 6.
 O Cearense, Anno XXVIII, nº 8, Fortaleza, 25 de janeiro de 1874, página 6.
 O Cearense, nº 588, Fortaleza, 17 de dezembro de 1852, página 1.
 O Cearense, nº 76, Fortaleza, 16 de agosto de 1847, página 4.
 O Estado, Ano XIX, nº 8.209, Fortaleza, 21 de janeiro de 1955, página 2.
 O Estado, Ano XIX, nº 8.221, Fortaleza, 4 de fevereiro de 1955, página 2.
 O Estado, Ano XIX, nº 8.223, Fortaleza, 6 de fevereiro de 1955, página 3.
 O Jornal, Ano I, nº 19, Sobral, 9 de abril 1933, página 2.
 O Povo, Ano XXVIII, nº 8.324, Fortaleza, 26 de janeiro de 1955, página 1.
 O Povo, Ano XXVIII, nº 8.324, Fortaleza, 26 de janeiro de 1955, página 8.
 O Povo, Ano XXVIII, nº 8.330, Fortaleza, 2 de fevereiro de 1955, página 2.
 O Povo, Ano XXVIII, nº 8.333, Fortaleza, 4 de fevereiro de 1955, página 4.
 O Povo, Ano XXVIII, nº 8.333, Fortaleza, 4 de fevereiro de 1955, página 8.

O Povo, Ano XXVIII, nº 8.334, Fortaleza, 5 de fevereiro de 1955, página 1.
 O Povo, Ano XXVIII, nº 8.334, Fortaleza, 5 de fevereiro de 1955, página 8.
 O Povo, Ano XXVIII, nº 8.335, Fortaleza, 7 de fevereiro de 1955, página 8 (1º caderno).
 Pedro II, nº 1289, Fortaleza, 29 de outubro de 1853, página 3.
 Pedro II, nº 1538, Fortaleza, 6 de fevereiro de 1856, página 3.
 Pedro II, nº 1638, Fortaleza, 6 de dezembro de 1856, página 4.
 Pedro II, nº 1879, Fortaleza, 12 de janeiro de 1859, página 3.
 Pedro II, nº 2106, Fortaleza, 2 de outubro de 1860, página 4.
 Pedro II, nº 2107, Fortaleza, 3 de outubro de 1860, página 3.
 Unitário, Ano LI, nº 11.953, Fortaleza, 21 de janeiro de 1955, página 4.
 Unitário, Ano LI, nº 11.953, Fortaleza, 21 de janeiro de 1955, página 8.
 Unitário, Ano LI, nº 11.958, Fortaleza, 27 de janeiro de 1955, página 6.
 Unitário, Ano LI, nº 11.958, Fortaleza, 27 de janeiro de 1955, página 8.
 Unitário, Ano LI, nº 11.959, Fortaleza, 28 de janeiro de 1955, página 7.
 Unitário, Ano LI, nº 11.960, Fortaleza, 29 de janeiro de 1955, página 8.
 Unitário, Ano LI, nº 11.961, Fortaleza, 1 de fevereiro de 1955, página 1.
 Unitário, Ano LI, nº 11.962, Fortaleza, 2 de fevereiro de 1955, página 8.
 Unitário, Ano LI, nº 11.963, Fortaleza, 3 de fevereiro de 1955, página 8.
 Unitário, Ano LI, nº 11.967, Fortaleza, 8 de fevereiro de 1955, página 1.
 Unitário, Ano LI, nº 11.967, Fortaleza, 8 de fevereiro de 1955, página 8.

• PERIÓDICOS NACIONAIS

Jornal do Recife, Anno XXVI, nº 127, Recife, 5 de junho de 1883, página 1.
 Gazeta da Tarde, Anno IV, nº 51, Rio de Janeiro, 6 de março de 1883, página 1.
 Jornal do Comércio, Anno 61, nº 75, Rio de Janeiro, 16 de março de 1882, página 1.
 O Apóstolo, Anno XVIII, nº 43, Rio de Janeiro, 18 de abril de 1883, página 4.
 Gazeta de Notícias, Anno IX, nº 233, Rio de Janeiro, 21 de agosto de 1883, página 1.
 A Terra da Redenção, Anno I, nº 1, Rio de Janeiro, 24 de maio de 1883, página 2.
 Gazeta de Notícias, Anno IX, nº 334, Rio de Janeiro, 30 de novembro de 1883, página 2.

• REVISTAS

O Cruzeiro, Rio de Janeiro, 14 de maio de 1955.
 Revista Illustrada, Anno 10, nº 422, Rio de Janeiro, 30 de novembro de 1885.

• FONTE ELETRÔNICA

ANGOLEIRO, Baobá. Em tempos de muita chuva a árvore cai ou revigora. Fortaleza, 4 de fevereiro de 2019. Disponível em: <https://baobaangoleiro.wordpress.com/2019/02/04/em-tempos-de-muita-chuva-a-arvore-cai-ou-revigora-1-2/>. Data de acesso: 15 de dezembro de 2020.

ANEXO A – O Povo, Ano XXVIII, n. 8.324, Fortaleza, quarta-feira, 26 de janeiro de 1955, p. 1



“UMA NOITE NA BAHIA”

— O esforço, a dedicação e a atividade constante das damas rotárias de Fortaleza, no preparo e organização da festa “Uma noite na Bahia”, fazem crer no seu sucesso retumbante. No flagrante acima, discutem e acertam planos relativos ao grande acontecimento social do ano. (Vide matéria na última pág.)

ANEXO B – O Povo, Ano XXVIII, nº 8.324, Fortaleza, quarta-feira, 26 de janeiro de 1955, p. 8

riam ocorrendo no...
VEM AÍ O CANDOMBLE

“Uma Noite na Bahia”, um deslumbramento social — Baianas autênticas aqul estarão, para a festa de 5 de fevereiro, no Náutico — “Show” e exibição de fantasias folclóricas — Renda em benefício de instituições assistenciais

As damas rotárias estiveram reunidas à tarde de ontem, articulando as providências necessárias à organização da festa “Uma noite na Bahia”, acontecimento social muito discutido em Fortaleza, nos últimos tempos. A iniciativa, conforme já foi noticiado, visa a obter fundos para três instituições assistenciais de nossa capital: Maternidade João Moreira, Serviço de Câncer da Santa Casa e Instituto dos Cegos.

Está definitivamente acertada a data da realização de “Uma noite na Bahia”. De comum acordo, foi escolhido o dia 15 de fevereiro. A

festa realizar-se-á no Náutico Atlético Cearense, que está sendo ornamentado pelo pintor Floriano. A decoração tem como inspiração motivos folclóricos da velha Bahia.

UM VERDADEIRO ESPLENDOR

As dirigentes da monumental festa baiana já enviaram a S. Salvador o jovem Emanuel Papi Saboia, que de lá manda dizer:

“Tudo está arranjado: baianas autênticas, dançarinos, tocadores, figurantes de capoeiras e candomblés. As baianas seguirão conduzindo todos os ingredientes para preparar acarajé, vatapá, abará e outras comidas regionais”.

Diz ainda o enviado, em telegrama dirigido a d. Nadir Papi Saboia, que comprou as joias, como balangandãs e outros ornamentos distintos para premiar as melhores fantasias. Virá, também, mestre Bimba, figura muito original e exímio organizador das exibições de capoeira.

“SHOW” E DESFILE

Além do grande baile à fantasia regional, haverá um monumental “show”, quando então desfilarão os figurantes, dançarinos, tocadores e capoeiras. Revela notar, neste ensejo, que não haverá desfile de fantasias em tablado, tal como ocorreu com o recente desfile de modelos.

Uma comissão designada, no momento, escolherá após demorada observação, as duas mais originais fantasias para senhorita e senhora. A premiada receberá uma joia baiana. Tratando-se de um baile, a comissão determinou que as mulheres se apresentarão com fantasias distintas, ou disfarces, inspiradas no folclore baiano, e os rapazes em trajes malandros ou indumentária a rigor.

PROCURA DE MESAS

Revela a comissão organizadora que “Uma Noite na Bahia” obterá o sucesso almejado.

A conclusão é baseada no número elevado de ingressos vendidos, bem como na procura de entradas. As mesas de 8 lugares, custam Cr\$ 1.200,00, enquanto que as de 4 lugares estão sendo vendidas ao preço de Cr\$ 600,00. A numeração das

mesas, segundo critério prático adotado, não obedecerá a uma sequência, mas será salteada. Uma pessoa portadora do número 5, por exemplo poderá ficar ao lado de outra de número 200.

RESERVA DE MESAS

Qualquer reserva de mesas poderá ser solicitada através dos telefones: 24-11 (Mariinha Ribeiro); 14-73 (Nadir Papi Saboia); 15-54 (Dalila Matos) e 13-54 (Maria José Weyne).

ANEXO C – Correio do Ceará, nº 13.361, terça-feira, 26 de janeiro de 1955, p. 4

VOCÊ JÁ FOI À BAHIA? NÃO? ESTÃO
VÁ AO NAUTICO NO PROXIMO DIA 5



Grande festa "UMA NOITE NA BAHIA"

Promovida pelas Damas Rotarias em beneficio da Casa dos
Cegos, Maternidade João Moreira e Enfermaria
dos Cancerosos, da Santa Casa

Show com capoeira e candomblé
autenticos da Bahia — Premios
para as melhores fantasias

Traje : Fassoio ou fantasia de baiana. Para reserva de mesas:
Telefones 14-73, 24-11, 13-54 e na Secretaria do Nautico

ANEXO D – O Povo, Ano XXVIII, nº 8.333, Fortaleza, sexta-feira, 4 de fevereiro de 1955, p. 8

"Uma noite na Bahia"

Baianas, capoeiristas, dançarinos e tocadores tomam conta da capital

Sete baianas, três tocadores, cinco capoeiristas e um tocador de birimbau chegaram, ontem, a esta capital para participarem da grande festa rotariana "Uma noite na Bahia", a realizar-se,

amanhã, no Nautico, que está decorado com motivos do folclore baiano. As baianas trouxeram e já estão exibindo pelas ruas de Fortaleza os seus trajes característicos. Vão preparar acu-

rajé, vatapá, abará, etc., com os ingredientes que conduzem. Transportam o encanto e o mistério da Bahia.

Mestre Bimba e seus capoeiristas vão mostrar como se dança a capoeira e como ela serve de arma de defesa pessoal. A capoeiragem, como elemento auxiliar do jiu-jitsu, tem sido uma das grandes atrações da Bahia. Mestre Bimba fará exhibições dos golpes da capoeira "Angola" e da capoeira "Regional".

BAIANAS FANTASIADAS

Desde o aeroporto até a cidade, as baianas, os tocadores e ca- (Conclue na 4.^a página)



"UMA NOITE NA BAHIA" —O trio de tocadores executa números do candomblé. Usam instrumentos característicos, tais como: atabaque e maracás. Formam uma peça de grande importância no conjunto das cenas que representarão, invocando as tradições da velha e legendaria Bahia

ANEXO E – Unitário, Ano LI, nº 11.967, Fortaleza, terça-feira, 8 de fevereiro de 1955,

p. 8



AS PREMIADAS NO CONCURSO — Estas quatro (senhoras e senhoritas) obtiveram os primeiros lugares no concurso de fantasias da festa "Uma Noite na Bahia". Receberam, como prêmio, joias autênticas compradas em joalherias da cidade do Salvador. Na foto, vêem-se, da esquerda para a direita: Ellane Gentil, 2o. lugar de categoria senhorita, Margarida Menezes, 1o. lugar da categoria senhora, Ilka Carneiro, 2o. lugar da categoria senhora, e Tania Menezes, 2o. lugar da categoria senhorita.

EXITO COMPLETO ALCANÇOU A FESTA DO ROTARY NO NAÚTICO

Milhares de pessoas reunidas numa elegante noitada — A apresentação dos baianos, um sucesso — O concurso de fantasias

Voltam, hoje, à Bahia as pretas do "candomblé" e os capoeiristas que fizeram demonstrações folclóricas na festa "Uma Noite na Bahia", sábado, no Náutico, e que deram um espetáculo para o povo, a preços populares, ontem, no Teatro José de Alencar.

A FESTA

Milhares de pessoas contribuíram para o Asilo de Alienados, a Santa Casa (Enfermaria de Cancerosos) e o Instituto dos Cegos, aderindo à iniciativa das Damas Rotárias que promoveram a festa. O Náutico ficou superlotado e a festa foi realmente a maior dos últimos tempos no Ceará.

CAPOEIRA E CANDOMBLÉ

As pretas do "candomblé" executaram danças típicas do seu ritual, destacando-se a Mãe de Santo Raimunda Chagas que fez um número solo.

Os alunos de capoeira de Mestre Bimba fizeram uma demonstração de luta, com lances de emoção, sob o aplauso da assistência.

CONCURSO DE FANTASIAS

Dezenas de senhoras e senhorinhas da sociedade fortalezense participaram do concurso de fantasias, apresentando trajes típicos da Bahia.

O JURI

A comissão julgadora do concurso de fantasias era constituída de senhores e senhoras da sociedade fortalezense, presentes à festa e escolhidos na ocasião: Maria Alice Amaral, Maria Julia Rocha, Helena Aguiar, sra. Comandante da Escola de Aprendizes Marinheiros, família Emílio Hinko, Flávio Marcello, Orlando Mota, Romeu Adigheri, Elba Oliveira, Lígia Quinderé e Zuleide Moraes Carneiro.

O julgamento foi feito, por ocasião de danças das senhoras e senhoritas fantasiadas.

OS PRIMEIROS LUGARES

Na categoria de senhora obtiveram os dois primeiros lugares d. Margarida Menezes e d. Hilda Carneiro.

As duas senhoritas classificadas foram Tania Menezes e Ellane Gentil.



BALANAS DO CEARÁ — Estas duas não vieram da Bahia, mas do "candomblé". São mesmo do Ceará. Foram à festa do "Náutico" caracterizadas de baianas. Não tiraram o primeiro lugar (voto votadas) mas eram as únicas pintadas de pixe. São as senhoritas Lucile Meyer Ferreira, filha do engenheiro Paulo Torcácio Ferreira (à esquerda) e Poliana Mendes, filha do livreiro Clóvis Mendes (à direita). No fundo, vê-se parte da assistência que participou da festa "Uma Noite na Bahia".

CARNAVAL

Após os intervalos de candomblé e capoeira, as danças se prolongaram até a manhã de domingo, sob grande animação. A orquestra tocou numeros do carnaval de 1955.

O sr. Orlando Mota, diretor dos "D. A.", foi convidado a entregar o prêmio a d. Margarida Menezes. O sr. Antonio Albuquerque que entregou o prêmio de d. Hilda Carneiro. As senhoritas Menezes e Ellane Gentil receberam os seus prêmios respectivamente das mãos de d. Anita Cavalcante, presidente das Damas Rotárias, e do professor Flávio Marcello, Vice-Governador de uma das organizações da festa.

ANEXO F – Revista O Cruzeiro, 14 de maio de 1955 (capa e detalhe da capa)

