

A capoeira angola: corpo e resistência

Capoeira angola: body and resistance

João da Mata R. Cesse Neto; Marcia Moraes

Universidade Federal Fluminense.

RESUMO:

A capoeira angola foi arma fundamental na libertação dos escravos no Brasil colonial, onde a opressão, instituída e normalizada, manteve-se por quase quatro séculos. Neste estudo, apresentamos a capoeira angola como campo problemático para a psicologia, atravessado por questões que passam pelas investigações sobre o corpo, a liberdade e a autonomia no presente. A mobilização corporal da capoeira, presente nos movimentos de ataque e defesa, despertam em seu praticante o enfrentamento necessário à luta contra os mecanismos de poder na atualidade. Mistura de dança, luta, teatro e brincadeira, seu universo é tão amplo e apaixonante que atualmente a capoeira é reconhecida como bem imaterial brasileiro. Buscamos agora realçar também seu valor como elemento para a “psicologia do corpo” e instrumento de resistência e luta, valorizando seu potencial libertário.

Palavras-chaves: capoeira angola; corpo e resistência

ABSTRACT:

Capoeira Angola played a fundamental role on the march toward freedom of slavery in colonial Brazil, when the institutionalized and normalized oppression ruled for about four centuries. In this article, we present the capoeira angola as a problematic area for psychology, crossed by questions that go through body investigation, freedom and autonomy in the present time. The attack and defense movements of Capoeira light on its practitioner the strength necessary to fight against the mechanisms of power in the present days. A mix of dance, fight, drama and play, its universe is so large and passionate that nowadays capoeira is realized as immaterial wealth of Brazilian culture. In this study we pursue to enlighten the Capoeira value as an important element to the “psychology of the body” and a powerful instrument of resistance and fight, valuing its liberatory potential.

Key-words: Capoeira Angola; body and resistance

“Podemos falar de eventos somente no contexto do problema cujas condições eles determinam. Podemos falar de eventos somente como singularidades dispostas em um campo problemático, nas proximidades do qual as soluções são organizadas”.

Gilles Deleuze

Introdução: a capoeira angola como campo problemático para a psicologia.

Este artigo visa apresentar a capoeira angola como campo problemático para a psicologia, atravessado por questões que passam pelas investigações sobre o corpo, a liberdade e a autonomia. Se afirmamos *campo problemático* é para marcar uma posição ao mesmo tempo política e epistemológica. Isso porque, seguindo as pistas de Deleuze (2006), tomamos o problemático não como uma dúvida, uma pergunta para a qual se segue uma resposta, como uma solução. Conforme mostra Deleuze (2006), uma interrogação é calcada sobre respostas possíveis de serem dadas. É como se uma interrogação fosse um duplo de uma resposta ou de uma suposição preexistente. Mesmo quando levantamos uma interrogação para a qual não sabemos a resposta, é como se, de direito, estivéssemos pressupondo a sua solução numa outra consciência. Para tratar do problemático, é preciso nos desligarmos de uma ilusão - própria da imagem dogmática do pensamento - que nos faz decalcar os problemas sobre proposições correspondentes que servem ou podem servir de respostas. Na filosofia deleuziana os problemas não são da ordem do fato, mas do direito. Os problemas são definidos como multiplicidades díspares, rizomáticas que forçam o pensamento fazendo-o derivar, diferir. “Os *problemata* são a própria máquina de guerra...” (DELEUZE e GUATTARI, 1995).

Neste sentido, quando tomamos a capoeira angola como campo problemático para a psicologia, o que nos interessa não é forjar uma psicologia da capoeira angola, mas antes, fazer proliferar algumas linhas que atravessam este campo, notadamente as linhas de fuga, as forças de resistência. Nisso, sem dúvida, há um viés político que marca este trabalho e do qual estamos cientes. Há também uma aposta de natureza epistemológica, já que neste texto tomamos o campo problemático como aquilo que força o pensamento, aquilo que faz pensar variando as formas instituídas e dadas como certas. Se ao leitor parecer estranho reunir capoeira e psicologia, alertamos, desde já, que o estranho é a base mesma do pensar e do conhecer.

Assim, Deleuze (2006), ao pensar o problema e o problemático, introduz um novo sentido para estes conceitos filosóficos: o sentido é problema. Segundo ainda o

filósofo, um conceito conecta-se e expressa um acontecimento, e não uma essência. Ele reflete multiplicidades criadas a partir da experiência, e não uma verdade única. O conceito, neste sentido, deve apenas ser utilizado como ferramenta de reflexão.

Optamos por eleger neste trabalho a chamada capoeira angola, também conhecida como “capoeira-mãe”, por representar uma modalidade da capoeira mais ligada às tradições históricas. Nascida da fuga dos escravos como forma de resistência, a capoeira angola privilegia a “manha” e a “malandragem”. Diferente da capoeira regional ou da capoeira contemporânea, modalidades mais atuais e mescladas com outras lutas, a capoeira angola mantém os princípios ritualísticos do passado, caracterizada por um jogo menos competitivo, com movimentos mais rasteiros e lentos. Bem menos conhecida hoje em dia, a capoeira angola é uma prática de resistência dentro do próprio universo da capoeira.

A partir desta escolha, buscamos perceber como a prática da capoeira angola pode auxiliar a construção da autonomia no cotidiano, especialmente quando ela é compreendida enquanto um instrumento de ação e de luta. Neste sentido, tal noção de instrumento ou ferramenta, por si só, não produz efeitos. Dependerá de quem a manuseia, quais seus intuítos e como sua prática e ética envolvidas poderão fornecer a direção e a intensidade que este instrumento traz. Investigamos, pois, se é possível a construção de certo tipo de autonomia com o uso deste instrumento e nestas condições.

O que também está em questão é interrogar qual o tipo de autonomia de que estamos falando. Não se trata de uma noção de autonomia atribuída ou ensinada por qualquer manual ou cartilha. Muito menos delegada, uma contradição a qualquer forma de autonomia. Também não estamos falando da autonomia como condição, um estágio que, ao ser alcançado, esgotaria todo e qualquer percurso posterior. Esta noção, quando atrelada à idéia de autonomia econômica, por exemplo, torna-se uma espécie de nirvana, condição almejada por muitos na sociedade capitalista. Num mundo dominado pelo narcisismo consumidor, o poder de compra cria uma ilusão de maior ou menor autonomia dentro da sociedade.

Não tratamos aqui desta espécie de autonomia. O que nos interessa investigar, partindo de uma articulação libertária, é a autonomia como um processo, uma tendência ou um limite. Tratá-la desta forma é concebê-la como diferenciação, como uma tendência a diferenciar-se e auto regular-se nas infinitas combinações e encontros dentro do meio social. Algo semelhante ao que propõe Joseph Proudhon (1809-1865),

importante anarquista do século dezenove, quando afirma que a liberdade e a autonomia devem ser pensadas na ordem de um serial, séries de liberdade no sentido de ampliação ou redução, porém sempre vistas enquanto tendências.

Neste sentido, vale recordar também o filósofo Michel Foucault (2003) ao nos alertar que a utopia como caminho revolucionário não é uma pista lisa, numa ascendência constante e tranqüila. E mais, que qualquer processo de resistência e luta não pode ser pensado num futuro promissor, num ponto a ser alcançado e fora dos espaços reais da sociedade. Ao contrário, Foucault propõe a resistência como um problema libertário, cotidiano e constante. Lança mão do conceito de *heterotopia*, como algo que se constrói em distintos espaços e apenas tem sentido no presente, não no futuro incerto e distante. Esta heterotopia foucaultiana, dentro da sociedade de controle, é justamente a possibilidade de fugir das capturas da autonomia, criando para isso espaços e arranjos novos de sociabilidades libertárias. Ou seja, ou nós construímos nossos espaços e pactos de liberdade e autonomia no aqui e agora ou não haverá sentido na questão luta/resistência. Este empreendimento, num primeiro momento pessoal e solitário, articula-se ao outro, para então estabelecer uma espécie de aritmética de liberdades.

Assim, resistir - acima de tudo - é produzir singulares formas de viver.

O rico universo da “capoeiragem” nos possibilita articular importantes aspectos desta investigação que buscam dar conta das questões aqui apresentadas. Notadamente, como a capoeira angola pode ser situada entre o plano artístico e político. Neste sentido, estamos mais interessados em investigar o potencial de luta e resistência que a capoeira pode despertar, e que nos possibilite perceber do ponto de vista emocional, os enfrentamentos que seus praticantes demonstram ter e as conseqüentes relações em sua vida cotidiana. Acreditamos que a prática da capoeira angola, com seus golpes de ataque e defesa, mesclados na “mandinga” e na dissimulação de seus movimentos, pode despertar em seu praticante a capacidade de resistências às modalidades de poder, na medida em que torna as pessoas mais alertas, dispostas para a luta e enfrentamentos no cotidiano.

Além do mais, investigamos como a capoeira angola pode ser pensada enquanto recurso terapêutico, através de uma mobilização bioenergética (os movimentos dos golpes, a ginga da capoeira, o canto e os demais elementos ritualísticos envolvidos), seguindo as indicações do psicanalista Wilhelm Reich (2001) sobre corpo e emoção. Reich salientou a importância do trabalho corporal na análise dos conflitos, do

reconhecimento do próprio corpo e da percepção corporal. A ação motora dos movimentos da capoeira angola age em diferentes músculos, produzindo uma eficiente massagem corporal, que atua simultaneamente em todo o corpo, ativando inclusive vários músculos antes inativos.

Seguindo este caminho, procuramos também implicar o corpo como objeto possível de estudo da Psicologia. Ao discutir sobre o corpo e sua importância na prática psicológica, pretendemos mostrar como ele por diversas vezes foi “esquecido” do campo problemático dessa esfera de conhecimento. Este esquecimento, por assim dizer, traz implicações concretas no que podemos afirmar como horizonte de estudo e das práticas psicológicas. Assim, ao valorizar a presença do corpo no campo psi, através do uso da capoeira angola, acreditamos estar contribuindo para a viabilidade de tal discussão.

Implicar o corpo e revelar sua importância para esta investigação não visa dar conta de toda problemática que abrange este tema. Assim como não procuramos criar uma verdade constituída sobre o conceito da esfinge do corpo como campo privilegiado para a Psicologia, desprezando ou desqualificando qualquer estudo fora desta abrangência. Mas, ao atravessar nesta investigação a prática da capoeira angola e seus desdobramentos sobre a noção de luta e resistência, a presença do corpo torna-se elemento constituinte do percurso.

Uma breve história da capoeira

O mesmo pé que dança o samba, se preciso, vai à luta: capoeira!

Mestre Nestor Capoeira

A capoeira angola tem suas raízes ligadas ao processo de libertação social e política, representada pela luta contra a escravidão no período colonial. Seu aparecimento tornou-se uma das formas de resistência ao regime escravocrata, num Brasil onde a opressão foi instituída por quase quatro séculos. Para se ter uma noção do que representou a escravidão em nosso país, basta pensar que, em 1798, o Brasil tinha 3,2 milhões de habitantes, sendo metade de escravos. Isso representa 1,6 milhão de pessoas que viviam em uma situação extremamente humilhante, sofrendo ameaças permanentes à sobrevivência física e emocional. Para se libertar de toda esta violência,

o escravo resgatou os rituais de sua cultura africana, que aqui foram miscigenados com costumes locais, e valeu-se de uma realidade sócio-cultural opressora, criando uma luta que foi fermento de liberdade.

A reação do negro ao cativo começou ainda nas primeiras décadas da escravidão. No início foi reação tímida, já que as condições impostas aos africanos tornados escravos por seus senhores não lhes permitia a possibilidade de organizar-se, muito menos de lutar. Para ter o negro como escravo, foi preciso suprimir-lhe a cultura, transformando-o em bicho ou coisa. Os colonizadores europeus, na condição de proprietários dos corpos e das vidas dos africanos escravizados, tinham por hábito tirar o nome tribal de seus escravos, impondo-lhes outro, em português; também lhes proibiam a prática da religião ancestral, forçando que aceitassem a católica; além, é claro, das torturas, das separações de membros da mesma tribo e de mesma língua.

Os castigos eram severamente aplicados nos engenhos e na cidade, onde havia os chamados pelourinhos, nos quais o escravo era amarrado e açoitado para que servisse de exemplo aos outros que tentassem a revolta ou a fuga. Dependendo da imaginação e da crueldade, os capatazes utilizavam as mais incríveis formas de tortura, como chicotadas, mutilações e confinamentos. A liberdade, sonho quase sempre inatingível, era conseguida apenas pelas cartas de alforria, uma forma de liberação de propriedade adquirida pelo escravo.

Tanto sofrimento contribuía de forma decisiva para desenraizar e desestruturar a vida do negro africano no Brasil. Isso interessava aos proprietários, pois lhes dava segurança, uma vez que impossibilitava o entendimento entre os cativos, a reação coletiva, a revolta organizada. Muitos não se adaptaram ao cativo nem ao Brasil. Desesperados, matavam-se ou reagiam e fugiam.

A fuga se transformou em única maneira de recuperar a condição humana. A escravidão era, de certa forma, a morte da pessoa; a fuga, a possibilidade de retorno à vida. A ânsia de resgate da dignidade e da autonomia levou o negro a reagir. O açoite, a impossibilidade de acesso às armas, o cativo e os olhos dos feitores diminuía muito as chances dos escravos, que por isso usaram seus próprios corpos para lutar: o resgate de sua liberdade ocorreu junto com o reconhecimento de sua identidade corporal. O enfrentamento se deu sob várias formas, mas não há dúvida de que a capoeira foi um forte desencadeador. Preparando seu corpo para a luta, através de golpes que reproduziam movimentos de animais, o negro criava, através da capoeira, seu principal instrumento de ataque e defesa. Existem na capoeira angola golpes que se referem a tais

movimentos, como por exemplo o “rabo-de-arraia”, a “cabeçada”, a “chapa”. Foi, portanto, na utilização de seu corpo como instrumento de luta – seja pela observação de movimentos de animais, seja pela utilização de movimentos ritualísticos – que o negro encontrou a possibilidade de ser livre.

Construído e composto sob um rico manancial de elementos ritualísticos, jogos teatrais e movimentos graciosos, a capoeira tornou-se um jogo onde seu potencial de luta foi dissimulado em brincadeira e dança para servir de disfarce e proteger-se dos feitores e colonizadores. A dissimulação dos movimentos de luta numa dança ou num ritual festivo trouxe à capoeira um elemento fundamental ao seu processo de resistência: a estratégia necessária ao negro oprimido e desarmado para enfrentar o poder instituído. Na capoeira, esta dissimulação normalmente é chamada de “mandinga”, termo já mencionado aqui e que se refere às estratégias de luta constituídas por um conjunto de elementos ritualísticos que buscam disfarçar e enganar o outro para depois atacá-lo. Esta “mandiga” ainda hoje é cantada e valorizada nas rodas de capoeira, mostrando quando o capoeirista tem habilidade e conhecimento no jogo, como podemos perceber na canção de domínio público que diz: “*Solta a mandinga aê, solta a mandinga aa, solta a mandinga aê capoeira, solta a mandigá*”.

Todo o movimento de insurgência realizado pela capoeira contra a escravidão nos mostra a potência libertária que ela representou no passado. Procuramos destacar aqui este papel social e político que ela desempenhou no processo de luta anti-escravocrata: caracterizou-se por uma reação que se colocou como resistência à escravidão e conseqüente conquista da liberdade. Apesar de haver divergências quanto ao surgimento da capoeira, se num contexto urbano ou rural, há um consenso entre os capoeiristas de que as condições vividas no Brasil colonial foram decisivas para que esta manifestação afro-descendente surgisse. Não há nenhuma prática idêntica à capoeira em qualquer outra parte do mundo, o que nos faz crer que seu aparecimento está intimamente ligado à luta contra a escravidão.

Durante quase quatro séculos a capoeira criou uma cultura própria, fez história e transformou-se em um dos principais representantes do folclore brasileiro. Esta mistura de expressão artística, potência de luta e ação política nos faz pensar em sua atualização e sentido no presente, onde não existe mais a cultura escravocrata como regime de produção, mas sutis mecanismos de disciplina, captura e controle disseminados por diferentes e difusos espaços sociais.

Recentemente, a capoeira foi elevada à condição de patrimônio imaterial da cultura popular brasileira, consagrando seu valor histórico e folclórico. Dezenas de academias se espalham por diversas cidades do Brasil e do mundo, difundindo sua prática. Nas escolas, nas universidades e diferentes espaços de ensino a capoeira tem sido utilizada como prática corporal original, auxiliando o processo de aprendizagem, socialização, psicomotricidade etc. Mas, e seu sentido libertário? É possível pensar a capoeira como uma prática que, assim como no passado, está ligada a um processo de libertação? Ou seu uso no presente tornou-se também capturado e seu potencial de luta adormecido? Acreditamos ser possível um sentido diferente, onde sua potência revolucionária não se anule por forças disciplinares.

Pensar o uso da capoeira no presente é também estar atento a estas capturas e disciplina, inclusive da sua própria história e tradição. Ao contrário, não buscamos a capoeira como espaço de ocupação e/ou recreação, mas como dispositivo de reconhecimento corporal, instrumento de luta e afirmação no cotidiano.

Capoeira e Psicologia: as formas de resistência no presente

Manifestação que mistura e atravessa a arte e a luta, a capoeira angola firma-se cada vez mais como expressão cultural e histórica do Brasil. Sua utilização em diferentes espaços oscila entre uma atividade física e uma prática de defesa pessoal, muitas vezes desprovida de qualquer caráter político. Seja como manifestação folclórica ou no contexto esportivo, a capoeira parece perder seu potencial libertário.

O que estamos propondo neste estudo é justamente não perder de vista esta potência revolucionária cravada na história da capoeira. Sem deixar de lado seu valor como cultura popular, nos interessa pensar a capoeira como uma arte de resistir. Esta utilização da capoeira como instrumento de resistência no presente busca valorizar seu potencial libertário contra as práticas de poder disseminadas nas várias camadas da malha social.

O filósofo francês Camille Dumoulié, no artigo intitulado *A capoeira, uma filosofia do corpo*, estabelece uma curiosa relação entre a capoeira, a arte e a capacidade de resistir presente em sua prática, quando afirma:

Eis o que torna imediatamente sensível o que há de paradoxal na resistência da capoeira, como em toda arte verdadeira. Nunca são a obra de arte nem o jogador que se opõem ou resistem à uma força: inversamente, é uma certa ordem do mundo ou

uma estrutura social dada que, como o rochedo, constitui uma força de resistência contra a corrente da vida. O artista e o capoeirista lutam contra essas barreiras inventando gestos e atirando forças que restauram a continuidade do vivo, de tal maneira que passam a criar linhas de fuga que são linhas de vida e expressões estéticas da potência. (DUMOULIÉ, s/d)

A utilização da capoeira angola como instrumento de luta e resistência é uma aposta em seu potencial libertário. Mais que apenas uma prática corporal, buscamos aqui destacar a capacidade que a capoeira pode trazer em estimular o enfrentamento e a ação diante dos mecanismos de poder na atualidade. Neste sentido, procuramos articular sua história, sua prática e seu aprendizado às análises elaboradas por Wilhelm Reich (2001) ao implicar o corpo na Psicologia, assim como ao valorizar o estudo dos fenômenos políticos sobre os processos emocionais.

O austríaco Wilhelm Reich (1897–1957) construiu uma importante obra seguindo as pistas abertas por Sigmund Freud (1856-1939) sobre o inconsciente. Reich foi um dos mais jovens colaboradores de Freud, entusiasta da Psicanálise e sua possível articulação com o marxismo. Posteriormente, se tornou um ferrenho crítico da Psicanálise, por considerá-la elitista e por desprezar os fenômenos sociais e políticos na produção da neurose. Suas teses apontam para uma nova e revolucionária compreensão da Psicologia: sua inseparável ligação com a política.

Wilhelm Reich (1988) foi o primeiro a sugerir que a neurose é um fenômeno social, criada por mecanismos e objetivos políticos, frutos da ação disciplinadora e do controle exercidos sobre os indivíduos. Este processo, segundo ele, é praticado desde a infância, nas famílias e nas escolas, por meio de chantagens afetivas, jogos relacionais que agem sobre o comportamento criando um enquadramento emocional que traz uma estreita equivalência corporal. A partir desta noção, Reich lança mão de um dos seus principais conceitos: *a couraça neuro-muscular do caráter*. Segundo ele, nosso corpo cria posturas, gestos e atitudes que tendem a materializar nossos traços de comportamentos inconscientes. É uma espécie de materialização do inconsciente freudiano, conceito este levado além do que a Psicanálise propõe, pois localiza nos fenômenos sociais e políticos as causas do seu surgimento.

Reich observou que emoções e pensamentos têm sempre equivalentes físicos e vice-versa. Uma emoção traz consigo mudanças no corpo, relacionadas às contrações

musculares localizadas e modificações na respiração e na postura física. Isto acontece, por exemplo, numa situação de medo: o corpo sofre diferentes alterações fisiológicas (aumento do batimento cardíaco, dilatação das pupilas, contrações musculares etc.) necessárias para uma melhor resposta à ameaça. No entanto, se uma pessoa for submetida desde a infância a contínuas situações de medo ou insegurança, as transformações fisiológicas naturais, em vez de circunstanciais, tendem a se cristalizar de forma inconsciente. Aquilo que deveria acontecer em situações específicas torna-se contínuo na vida da pessoa, criando-se, então, uma estrutura muscular e de postura característica que determina o seu jeito de estar no mundo: o seu caráter.

Para Reich (1988), o conflito emocional se instala no corpo, materializando um conjunto de atitudes emocionais que correspondem a uma forma padronizada que criamos ao longo de nossa existência. Sua resposta é um grito veemente à noção de que a servidão voluntária é construída e mantida por mecanismos e objetivos políticos. O corpo é a manifestação física de tal processo.

Wilhelm Reich (2001) localizou sete regiões do corpo onde normalmente se criam tensões musculares, os chamados *anéis* ou segmentos de couraça. Segundo ele, são regiões no corpo onde se concentra grande quantidade de energia vital, produzida por uma tensão crônica na musculatura voluntária. São elas: a couraça ocular, a oral, a cervical, a torácica, a diafragmática, a abdominal e a pélvica. Os movimentos da capoeira (ginga, golpes de defesa e ataque) atuam sobre todos esses anéis simultaneamente. Desde a couraça pélvica, a “cintura presa”, até a couraça ocular, a testa “franzida”, tudo está em constante atividade neuromuscular, distendendo-se e contraindo-se a cada movimento executado. Assim, os exercícios corporais presentes na prática da capoeira angola nos permitem trabalhar sobre a couraça muscular, auxiliando em seu processo de dissolução da tensão crônica, liberando a energia vital antes bloqueada e seu conseqüente efeito sobre comportamentos e posturas. Ao praticante e ao observador da capoeira é nítido perceber esta ação sobre as diversas áreas do corpo, em movimentos elásticos e flexíveis durante sua prática.

Além de ser um poderoso exercício bioenergético na perspectiva da psicologia somática reichiana, a capoeira também traz uma preparação para a luta, um estado de atenção e alerta. Isso é visto, por exemplo, durante uma roda de capoeira, onde os jogadores estão atentos aos limites físicos da roda, ao som do berimbau, à música que está sendo cantada e, sobretudo, ao outro. Os movimentos corporais dos capoeiristas visam dissuadir um ao outro, para poder realizar o ataque. No entanto, isto não é feito

de modo óbvio. Ao contrário, a brincadeira e a teatralidade dão espaço à criação de uma relação de comunicação entre os corpos, onde o aspecto da luta está mesclado com a ginga e a malandragem. É desta estratégia de luta que acontece um belo jogo, nunca na previsibilidade da agressão. E é justamente a passagem deste entendimento de estratégia e luta que os capoeiristas defendem como postura de vida: a roda da capoeira é a roda da vida. A capoeira é uma luta realizada em forma de dança.

Assim, seguindo a perspectiva de Wilhelm Reich (1984), a Psicologia não pode desprezar o corpo e qualquer forma de resistência passa por seu reconhecimento. Para Reich, a reserva energética resultante do trabalho sobre as couraças é fundamental para o processo de luta e enfrentamento de vida das pessoas. Ao propor a capoeira angola como campo para a Psicologia, nos interessa observar, por um lado, a capacidade bioenergética que ela produz ao agir sobre as couraças musculares e liberar a energia vital antes estagnada nas tensões musculares. Como também valorizar seu poder de despertar a capacidade de enfrentamento e de luta em seus praticantes. Estas possibilidades são fundamentais para instaurar rebeldias capazes de confrontar os mecanismos atuais de poder, como veremos a seguir a respeito das análises levantadas por parte da filosofia francesa contemporânea.

Entre a psicologia e a filosofia

Outra importante articulação neste estudo refere-se a determinados conceitos elaborados por parte da filosofia francesa contemporânea, notadamente com a chamada “filosofia da diferença”, presente na obra de Michel Foucault (1926-1984), por exemplo, para dar conta de como a prática da capoeira angola no presente pode representar uma possível linha de fuga do controle social, tendo, inclusive, o corpo como objeto de estudo.

Michel Foucault (2004), ao formular as proposições de sociedades disciplinares e de biopoder para forjar uma explicação sobre o desenvolvimento do modo de vida moderno, operou sobre a noção do corpo como objeto de sua eleição, desenvolvendo o que podemos chamar de uma genealogia do corpo e da população. Especialmente em *Vigiar e Punir* (2004) e *Em Defesa da Sociedade* (2002), Foucault apresenta o entendimento sobre a modulação dos corpos como economia produtiva.

Na disciplina, evidencia a composição e a colocação destes corpos dentro de regimes de espaço, tempo, ritmo e cadência que buscavam tanto sua docilidade política quanto sua eficiência produtiva como substrato para o funcionamento do sistema social. A disciplina, operando permanentemente sobre o modo de vida, promove sobre os corpos os mais variados e detalhados efeitos: a forma de andar, de sentar, de falar, de expressar, enfim, uma gama de atitudes que passam a definir o jeito desta pessoa de estar no mundo. O que Foucault (2004) chama, portanto, de ‘disciplinas’ são estas técnicas que permitem o controle detalhado das operações do corpo, que realizam a sujeição permanente de suas forças e lhes impõe uma relação de docilidade-utilidade.

A disciplina produz, para a modelagem e controle dos corpos, ferramentas que vão nortear todo o processo de construção do poder e normatização das condutas, adotando caracteres para sua aquisição: constrói quadros; prescreve manobras; impõe exercícios; enfim, para realizar a combinação das forças, organiza ‘táticas’. Diante destes processos progressivos é retirado cada momento do tempo dos indivíduos, perpassando uma escala gradual e evolutiva em busca do aumento de suas potencialidades, criando assim “uma nova maneira de gerir o tempo e torná-lo útil, por recorte segmentar, por seriação, por síntese e totalização” (FOUCAULT, 2004).

Adiante, nos conceitos de biopoder e de governamentalidade, evidencia a formulação de estratégias voltadas para o coletivo dos corpos – as populações –, estratégias essas que produziram o entendimento e o gerenciamento do coletivo dos corpos a partir de um investimento em instâncias reguladoras, sejam elas doutrinárias, estatísticas ou institucionais. Para Foucault (2004), é o corpo que produz, no contato com um disperso e difuso jogo das forças, uma interpretação de si no mundo, interpretação essa que busca fornecer as condições para a produção de uma sociabilidade na qual ele poderá inscrever-se.

Investir em práticas como a capoeira é criar possíveis condições de autonomia: momentos de insurgências, de criação e invenção de si. Acontecimentos que inscrevam no corpo a marca de uma vida afirmativa: no gesto e no movimento, assim como na atitude e postura diante das malhas de poder. Michel Onfray, em “Política do Rebelde” (2001), chama este movimento de “um devir revolucionário dos indivíduos”. Ao criticar a associação exclusiva entre o poder e o Estado como *locus* privilegiado de ação política, Onfray (2001) privilegia a ação de modo local, produzida no aqui-e-agora como uma possível forma de ação libertária no presente. Investigar a capoeira como instrumento libertário é investir nesta construção do devir revolucionário, onde seu praticante descubra no reconhecimento de seu corpo, sua potência e seu enfrentamento na vida cotidiana.

Pensar junto com estes instauradores é estar alerta a tais mecanismos de cooptação e controle exercido pela lógica capitalista no presente, tendo a vida tomada como capital. A alienação do corpo é também a alienação da vida, tomada como fantoche do capitalismo moderno. Mas é também buscar possíveis modos de resistências, rebeldias e lutas. Sabemos que não há receituários, fórmulas prontas ou guias a serem seguidos quando falamos sobre a conquista da liberdade. Não se trata, assim, de entender a prática da capoeira angola como um dispositivo que possa forjar tal conquista. Mas de pensá-la como um instrumento que, associado a outros, seja combustível de liberdade.

A atitude libertária que defendemos se dá no aqui-e-agora, em experiências que buscam relações horizontais, combatendo hierarquias presentes nas várias instâncias das sociabilidades. Para tanto, a valorização da autonomia individual passa por uma oposição permanente a qualquer forma de poder que se coloque na relação com o outro, criando uma resistência contínua e uma insubmissão feroz. É na afirmação desta postura política libertária que inscrevemos a capoeira como campo possível de resistência.

As reflexões aqui apresentadas buscam, portanto, pensar a capoeira angola como uma linha de fuga libertária, um movimento de resistência: resgate da liberdade, enfrentamento corporal, luta e autonomia no cotidiano. O cruzamento entre a psicologia corporal reichiana e o pensamento foucaultiano pretende valorizar a importância do corpo no centro de inter-subjetividade humana, e elevar a capoeira à condição de instrumento instaurador de rebeldias nos indivíduos. Buscamos, assim, “andar juntos” com pensadores que defendem formas de resistências que passem pela valorização da diferença e por um modo de vida afirmativo. A capoeira angola tem nos mostrado este importante espaço de legitimação da singularidade: os movimentos de ataque e defesa, a ginga e o canto são a expressão singular do único. No jogo da capoeira, literalmente cada um é cada um. Não se joga igual ao outro, assim como as estratégias de luta, tanto na roda da capoeira como na vida, também são próprias e singulares. Segundo o pesquisador da “capoeiragem” Jorge Goia,

O angoleiro joga e brinca na vida como na roda: procurando sempre um jeito manhoso de se esquivar dos mandos e desmandos, explícitos ou sutis. Suas estratégias de luta caminham ao lado de um certo “jogo de cintura” para encontrar, nas artimanhas e picardias, a forma mais adequada de agir. Tudo isto se passa simbolizado no ritual da roda de capoeira, no conflito autoritário x submisso, onde a mandinga e a malandragem do mais fraco vão ser sempre cantadas, como nas histórias dos escravos e das ladeiras e largos por onde passearam o imaginário das rodas de rua. (GOIA, 2001).

Referências

- CAPOEIRA, N. *Capoeira, os fundamentos da malícia*. Rio de Janeiro: Record, 1992.
- DELEUZE, G. *Diferença e Repetição*. Rio de Janeiro: Graal, 2006.
- DELEUZE, G. e GUATTARI, F. *Mil Platôs. Capitalismo e Esquizofrênia, vol. 5*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995.
- DELEUZE, G. e PARNET, C. *Diálogos*. São Paulo: Escuta, 1998.
- DUMOULIÉ, C. *A capoeira, uma filosofia do corpo*. http://www.revuesilene.com/images/30/extrait_67.pdf, s/d, acessado em 10 de janeiro de 2011.
- FOUCAULT, M. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. 29ª ed. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2004.
- _____. "Outros espaços". *Em: Ditos e escritos III - Estética: Literatura e pintura, música e cinema*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.
- _____. *Em Defesa da Sociedade – Curso no Collège de France (1975 – 1976)*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- GOIA, J. *Em A Liberdade do Corpo*, de João da Mata. São Paulo: Imaginário, 2001.
- ONFRAY, M. *A Arte de ter prazer: por um materialismo hedonista*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- _____. *A Política do Rebelde: tratado de resistência e insubmissão*. Rio de Janeiro: Rocco, 2001.
- REICH, W. *Análise do caráter*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- _____. *Psicologia de massa do fascismo*. São Paulo: Martins Fontes, 1988.
- _____. *A função do orgasmo*. São Paulo: Brasiliense, 1984.

João da Mata R. Cesse Neto
Doutorando em Psicologia na UFF – Universidade Federal Fluminense. Bolsista Capes.
E-mail: jodamata@terra.com.br

Marcia Moraes
Professora Associada do Departamento de Psicologia da Universidade Federal Fluminense, onde atua na graduação e na pós-graduação strito sensu. Doutora em Psicologia Clínica/PUC-SP. Pesquisadora do Cnpq.
E-mail: mazamoraes@gmail.com