UNIVERSIDADE ESTADUAL DO NORTE FLUMINENSE DARCY RIBEIRO (UENF)
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA POLÍTICA (PPGSP)

GUILHERME MACCHIARULO VIVEIROS

AS EXPERIÊNCIAS NA "CAPOEIRA GOSPEL": CONTEXTOS E CONFORMIDADES A PARTIR DA PERCEPÇÃO DE PRATICANTES

Campos dos Goytacazes - RJ
Maio, 2025

GUILHERME MACCHIARULO VIVEIROS

AS EXPERIÊNCIAS NA "CAPOEIRA GOSPEL": CONTEXTOS E CONFORMIDADES A PARTIR DA PERCEPÇÃO DE PRATICANTES

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política da Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro, como requisito final à obtenção do título de Mestre em Sociologia Política.

Orientadora: Wânia Amélia Belchior Mesquita

Campos dos Goytacazes – RJ
2025

FICHA CATALOGRÁFICA
UENF - Bibliotecas
Elaborada com os dados fornecidos pelo autor.

V857 Viveiros, Guilherme Macchiarulo.

"AS EXPERIÊNCIAS NA "CAPOEIRA GOSPEL" : CONTEXTOS E CONFORMIDADES A PARTIR DA PERCEPÇÃO DE PRATICANTES" / Guilherme Macchiarulo Viveiros. - Campos dos Goytacazes, RJ, 2025.

124 f. : il.
Bibliografia: 118 - 124.

Dissertação (Mestrado em Sociologia Política) - Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro, Centro de Ciências do Homem, 2025.
Orientadora: Wania Amelia Belchior Mesquita.

1. capoeira. 2. capoeira gospel. 3. neopentecostalismo. I. Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro. II. Título.

CDD - 320

AS EXPERIÊNCIAS NA "CAPOEIRA GOSPEL": CONTEXTOS E CONFORMIDADES A PARTIR DA PERCEPÇÃO DE PRATICANTES

GUILHERME MACCHIARULO VIVEIROS

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política da Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro, como requisito final à obtenção do título de Mestre em Sociologia Política.

Aprovada em:____/____/_____

BANCA EXAMINADORA

Documento assinado digitalmente
gov.br
PAULO RODRIGUES GAJANIGO
Data: 06/08/2025 09:51:57-0300
Verifique em https://validar.iti.gov.br

_____

Prof. Dr. Paulo Rodrigues Gajanigo (Ciências Sociais – UERJ) Universidade Federal Fluminense - UFF

Documento assinado digitalmente
gov.br
CESAR PINHEIRO TEIXEIRA
Data: 11/08/2025 21:38:36-0300
Verifique em https://validar.iti.gov.br

_____

Prof Dr. Cesar Pinheiro Teixeira (Sociologia – UFRJ) Universidade de Vila Velha - UVV

Documento assinado digitalmente
gov.br
JULIO CESAR DE SOUZA TAVARES
Data: 12/08/2025 12:41:53-0300
Verifique em https://validar.iti.gov.br

_____

Prof. Dr. Julio Cesar de Souza Tavares (Antropologia – UTA) Universidade Federal Fluminense - UFF

Documento assinado digitalmente
gov.br
REIA SILVIA GONCALVES PEREIRA
Data: 13/08/2025 14:56:30-0300
Verifique em https://validar.iti.gov.br

_____

Profª. Drª. Réia Silvia Gonçalves Pereira (Ciências Sociais – UFJF) Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro – UENF

Documento assinado digitalmente
gov.br
WANIA AMELIA BELCHIOR MESQUITA
Data: 06/08/2025 08:29:39-0300
Verifique em https://validar.iti.gov.br

_____

Profª. Drª. Wania Amélia Belchior Mesquita (Sociologia - IUPERJ) Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro – UENF (Orientadora)

DEDICATÓRIA

Dedico o presente trabalho a todos meus ancestrais que viveram como homens de seu tempo e travaram suas lutas políticas na interação com as imposições sociais vigentes, nas pessoas de João Carlos Leal Viveiros, falecido durante o curso da pesquisa, e Alfredo Francisco Soares.

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente à Oxossi, à minha Yalorisa Cleide Padilha. Agradeço à Thaynara, cujo apoio na jornada foi essencial. Agradeço à Ariane, cujo poder de criar novas realidades serve de lição, dentre as muitas que me proporcionou. Sem você jamais teria almejado um sonho tão alto. Agradeço à Mestra Claudia Kastrup, ao Pai Robert de Oxossi e ao Mestre Elétrico. Agradeço aos meus pais, a meu padrinho Dr. Jorge Jorge, e a meu avô, João Carlos Leal Viveiros, falecido durante este curso, cuja frequencia proporcionou o aprofundamento das nossas relações neste plano. Agradeço à minha mãe pelo carinho.

Agradeço ao PPGSP pela formação, e a todo corpo docente, especialmente à Professora Wania Mesquita e à Professora Luciane Soares. Agradeço à UENF por todo o acolhimento. O legado de Darcy Ribeiro e Leonel Brizola é gigante.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001, a qual agradeço pelo fomento.

RESUMO

Esta pesquisa busca conhecer as expressões das experiências de praticantes no contexto da denominada capoeira gospel. O objetivo é compreender a percepção do "eu" e do "outro" entre os integrantes de um grupo de capoeira gospel, analisando as relações entre pentecostalismo e elementos de práticas socioculturais afro-brasileiras. A pesquisa adota uma abordagem sociológica e baseia-se em aspectos da capoeira e do pentecostalismo para examinar a construção das experiências, formas narrativas e seu lugar na conformação das figuras de liderança da capoeira gospel. Foi eleito como objeto a ALIANÇA BRASILEIRA DE CAPOEIRA GOSPEL, durante a realização do evento UNÇÃO DAS CORDAS, em Pato Branco/PR, onde foram realizadas observação participante e entrevistas qualitativas com foco na faixa etária, raça, escolaridade, profissão, as dinâmicas e experiências religiosas e da capoeira. Foi levantada a predominancia de dois perfis: antigos praticantes da capoeira contemporanea convertidos, de idade mais elevada, e evangélicos predominantemente mais jovens, sendo ambos os públicos majoritariamente masculinos, sendo a proporção menos desigual no público mais jovem. Os relatos sugerem a convergencia de alguns fatores de adesão dos praticantes a capoeira gospel, como a possibilidade utilização como ferramenta de proselitismo, oferecimento de novas formas de consumo cultural, favorecimento da atuação pessoal na Guerra contra o Diabo, proporciona um ambiente de sociabilidade e a transmissão de uma mercadoria educacional. Outro relevante fator de adesão é a convergencia de duas propostas pra alguns antes inconciliavés, viabilizando tanto a cultura quanto a religião aos individuos que se encontravam nesta interseção. A observação participante permite capturar aspectos das interações e da pratica da capoeira gospel, colhendo a utilização de trechos biblícos cantados, alterações nas cantigas usuais de capoeira através da substituição de palavras por "Jesus Cristo", e certa preocupação com a não-perturbação espiritual do ambiente, que seria causada por "influencias malignas" associadas a elementos afro-brasileiros. A capoeira gospel aparece praticada nos estilos de capoeira contemporanea, da qual seus praticantes são oriundos, e de capoeira angola, com maior ligação com elementos religiosos afrobrasileiros em relação à capoeira contemporanea. Durante a realização do evento, houve a realização de orações e pregações, além da pratica da capoeira, culminando no ápice do evento, que consiste literalmente na unção das cordas, através da imposição de mãos com azeite, e na entrega destas graduações. A dimensão da ABCG e o direcionamento de sua linha de atuação, aliada ao crescimento recente do neopentecostalismo no Brasil parecem indicar um cenário favorável ao desenvolvimento e expansão da capoeira gospel.

Palavras-chave: capoeira; capoeira gospel; neopentecostalismo.

ABSTRACT

This research seeks to understand the expressions of the experiences of practitioners in the context of the so-called gospel capoeira. The objective is to understand the perception of "self" and "other" among the members of a gospel capoeira group, analyzing the relationships between Pentecostalism and elements of Afro-Brazilian sociocultural practices. The research adopts a sociological approach and is based on aspects of capoeira and Pentecostalism to examine the construction of experiences, narrative forms and their place in the formation of leadership figures in gospel capoeira. The BRAZILIAN GOSPEL CAPOEIRA ALLIANCE was chosen as the object during the UNÇÃO DAS CORDAS event in Pato Branco/PR, where participant observation and qualitative interviews were carried out focusing on age group, race, education, profession, religious dynamics and experiences, and capoeira. The predominance of two profiles was identified: older, former practitioners of contemporary capoeira who had converted, and younger, predominantly evangelicals. Both groups were predominantly male, with the proportion being less unequal in the younger group. The reports show the convergence of some factors that led practitioners to adhere to gospel capoeira, such as the possibility of using it as a proselytizing tool, offering new forms of cultural consumption, encouraging personal action in the War against the Devil, providing an environment of sociability and the transmission of an educational product. Another relevant factor of adherence is the convergence of two proposals that for some were previously irreconcilable, making both culture and religion available to individuals who found themselves at an intersection. Participant observation allows us to capture aspects of the interactions and practice of gospel capoeira, including the use of sung passages from the Bible, changes in the usual capoeira songs by replacing words with "Jesus Christ", and a certain concern with the spiritual disturbance of the environment, which would be caused by "evil influences" associated with Afro-Brazilian elements. Gospel capoeira is practiced in the styles of contemporary capoeira, from which its practitioners originate, and capoeira angola, which has a greater connection with Afro-Brazilian religious elements than contemporary capoeira. During the event, there were prayers and sermons, in addition to the practice of capoeira, culminating in the climax of the event, which consists literally of the anointing of the ropes, through the imposition of hands with olive oil, and the delivery of these graduations. The size of ABCG and the direction of its line of action, combined with the recent growth of neo-Pentecostalism in Brazil, seem to indicate a favorable scenario for the development and expansion of gospel capoeira.

Keywords: capoeira; gospel capoeira; neo-pentecostalism.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1. Quadro suspeito de simbolizar entidades. (VIVEIROS, 2024) 68
Figura 2. Arrumação inicial do palco. (VIVEIROS, 2024) 69
Figura 3. Orações espontaneas nos intervalos. (VIVEIROS, 2024) 71
Figura 4. Instrumentação Personalizada. (VIVEIROS, 2024) 72
Figura 5. Aula de capoeira angola. (VIVEIROS, 2024) 73
Figura 6. Certificado de participação. (VIVEIROS, 2024) 75
Figura 7. Nova arrumação do espaço. (VIVEIROS, 2024) 77
Figura 8. Inicio da roda. (VIVEIROS, 2024) 78
Figura 9. Pastor Willian eu sua pregação. (ABCG, 2024) 79
Figura 10. Formatura de Rodrigo. (VIVEIROS, 2024) 80
Figura 11. Rodrigo gradua sua esposa. (VIVEIROS, 2024) 81
Figura 12. Troca de cordas infantil. (VIVEIROS, 2024) 81
Figura 13. Palhaçõs Paçoca e Dondoca.al (ABCG , 2024) 84
Figura 14. Tatuagem do simbolo do grupo. (VIVEIROS, 2024) 86
Figura 15. Perfil no Facebook da Aliança Brasileira de Capoeira Gospel (ABCG). 114
Figura 16. Simbolo do grupo Aliança Brasileira de Capoeira Gospel (ABCG). 114
Figura 17. Cartaz do evento 3ª Unção das Cordas promovido pela Aliança Brasileira de Capoeira Gospel (ABCG). 115

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ABCG Associação Brasileira de Capoeira Gospel

MEVAM Missões Evangelísticas Vinde Amados Meus

Sumário

INTRODUÇÃO 14
ESTRUTURA DA DISSERTAÇÃO 15
PERCUSO DA PESQUISA 15
CAPÍTULO 1 - APROXIMAÇÃO DE UMA ABORDAGEM SOCIOCULTURAL DA CAPOEIRA 19
1.1 - A capoeira e a relação com o controle social do Estado brasileiro 31
1.2 - Entre Gingados e Estilos 41
1.3 - Neopentecostalismo no contexto cultural e social brasileiro 44
CAPÍTULO 2 - SIMBOLOS E INTERAÇÕES NAS ZONAS DE CONTATO 49
2.1 - UNÇÃO DAS CORDAS – LIVRO MANIFESTO DA A.B.C.G 56
2.2 TEOLOGIA DA BATALHA ESPIRITUAL E A GOSPELIZAÇÃO DA CAPOEIRA: UMA ENCRUZILHADA SIMBÓLICA 60
CAPÍTULO 3 - AS DINÂMICAS E ESTRATÉGIAS DA CAPEIRA GOSPEL 66
3.1 OBSERVAÇÃO PARTICIPANTE NO ENCONTRO “UNÇÃO DAS CORDAS” 66
3.2 Participantes Entrevistados 86
3.2.1 Entrevistado 1: Roni 87
3.2.2 Entrevistado 2: Rodrigo 88
3.2.3 Entrevistado 3: Ismael 90
3.2.4 Entrevistado 4: Daniel Channe 91
3.2.5 Entrevistado 5: Mestre Careca 92
3.2.6 Entrevistado 6: Professor Marcelinho 94
3.2.7 Entrevistado 7: Robson 95
3.2.8 Entrevistado 8: Camila 96
3.2.9 Entrevistado 9: Rafael 97
3.3 CONSIDERAÇÕES DE CAMPO 97
CONSIDERAÇÕES FINAIS 110
APENDICE A - ROTEIROS DE ENTREVISTA PARA TODOS OS PARTICIPANTES 112
APENDICE B - ROTEIRO DE ENTREVISTA PARA PARTICIPANTES GRADUADOS 113
APENDICE C - DOCUMENTAÇÃO FOTOGRÁFICA: IMAGENS DE CAMPO E

MATERIAIS DA ABCG 114

APENDICE D - TERMO DE LIVRE CONSENTIMENTO ESCLARECIDO 116

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS..... 117

Referências..... 117

INTRODUÇÃO

A capoeira, enquanto manifestação cultural afro-brasileira, possui uma história marcada por processos de resistência, incorporação e ressignificação ao longo do tempo. Paralelamente, o pentecostalismo, uma das vertentes do protestantismo, tem expandido significativamente sua influência no Brasil, atravessando esferas sociais e culturais. No encontro dessas dinâmicas socioculturais emerge um fenômeno particular: a capoeira gospel.

O movimento da capoeira gospel parece conciliar práticas da capoeira tradicional com elementos do pentecostalismo, seja por meio da ressignificação de símbolos e rituais, ou pela renúncia de aspectos associados às tradições africanas e religiões de matriz afro-brasileira. A abordagem teológica pentecostal em relação a certas expressões culturais de origem africana, frequentemente interpretadas como contrárias às crenças cristãs, cria antagonismos que, ao mesmo tempo, impulsionam adaptações e promovem debates no imaginário social.

Nesse contexto, destaca-se a Aliança Brasileira de Capoeira Gospel (ABCG), fundada em 2014 pelo Mestre Ezequiel "Zig". Sua nomenclatura, que difere das tradicionais associações de capoeira, é reveladora de sua identificação, uma vez que o termo "Aliança" remete ao vocabulário comum em grupos neopentecostais.

Nesse contexto, a presente pesquisa de dissertação visa compreender como as lideranças da capoeira gospel percebem a si mesmos e aos "outros", identificando os elementos que foram renunciados ou ressignificados para acomodar essa prática ao contexto neopentecostal. Isso inclui a exclusão de apelidos, a adaptação ou remoção de instrumentos musicais e a substituição de cantigas tradicionais por composições que enfatizam temáticas cristãs.

A centralidade do mestre na capoeira gospel confere a ele um papel fundamental na mediação desses processos. Dessa forma, a pesquisa busca também investigar como os mestres orientam e legitimam as práticas e significados da capoeira gospel, identificando quais elementos da capoeira tradicional são rejeitados ou reinterpretados. Um exemplo significativo desse processo é a maneira como a musicalidade e a oralidade são ressignificadas. Se na capoeira tradicional termos como "mandinga" e "malícia" possuem conotação positiva e importância destacada, na capoeira gospel investiga-se os significados possíveis dentro desta nova prática.

Essa transformação se expressa, também, nas canções, como ilustrado no trecho abaixo:

> Um moço mal encarado / Veio comigo jogar / Oi no pé do berimbau / Eu senti um arrepio / A coisa mais esquisita, que meu corpo já sentiu / Ele veio com mandinga / E eu fui com oração / Por meu Deus meu protetor / Eu não tive medo não / Iê! Viva meu Deus, camara! (...)[1]

A análise dessas adaptações permitirá compreender não apenas a "gospelização" da capoeira, mas também os desafios e as tensões entre a identidade neopentecostal e a prática cultural afro-brasileira.

ESTRUTURA DA DISSERTAÇÃO

Esta dissertação está organizada em quatro capítulos, além da introdução e das considerações finais. O Capítulo 1 apresenta a capoeira como fenômeno social e cultural. Na seção 1, discutem-se relações com o Estado, analisando processos de repressão e institucionalização. A seção 2 investiga os conceitos e valores que estruturam a capoeira e suas transformações ao longo do tempo. A seção 3 explora o neopentecostalismo, suas doutrinas e influência em diferentes esferas sociais. No capítulo 2, analisam-se os símbolos e interações da capoeira gospel, com ênfase nas zonas de contato entre cultura e religião. A seção 1 examina o livro-manifesto *Unção das Cordas*, da ABCG, destacando seu papel na construção da identidade do grupo. A seção 2 aborda a "gospelização" da capoeira no contexto da Teologia da Batalha Espiritual, analisando interseções e tensões entre o neopentecostalismo e tradições afro-brasileiras. O capítulo 3 apresenta a pesquisa de campo, trazendo a seção 1 a observação participante no encontro “Unção das Cordas”, na cidade de Pato Branco/PR. A seção 2 traz o material colhido em campo, com uma subseção para cada entrevistado. Na seção 3, são tecidas considerações sobre os dados do campo.

PERCUSO DA PESQUISA

A relação pessoal com a temática abordada vem na esteira dos intercursos da trajetória pessoal do pesquisador, que teve contato com a capoeira dentro do sistema

---

[1]Capoeira Aba Pai. Academia Mestre Boca Rica (de Mestre Pastinha) Capoeira Aba Pai e Carvalho de Moré/Cantigas Gospel. 1 vídeo (06:47 min). Publicado pelo canal Capoeira Aba Pai. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=ZPVMtKYI8rE. Acesso em: 19 fev. 2024.

prisional, no ano de 2013.

Visando se aprofundar na prática, além do aprendizado oral, busquei consumir material literário produzido pelos praticantes, e acabou percebendo a produção acentuada de materiais em “defesa do direito dos cristãos” de praticar capoeira.

Nunca tendo presenciado qualquer segregação religiosa contra cristãos, intrigou-se pela quantidade de material neste sentido, e identificou um autor de produção mais farta, que é também um mestre de projeção nacional, Mestre Elton Suíno. Se aprofundando no tema, teve contato com a realização de atividades de capoeira onde ocorrem orações e outras dinâmicas de cunho pentecostal, o que causou no pesquisador profundo interesse.

Em sendo este pesquisador também adepto de religiões de matriz africana e brincante de culturas populares, que compartilham elementos simbólicos, culturais e musicais com a capoeira, surgem então questionamentos acerca da visão cultural da capoeira gospel, seu posicionamento teológico, sua concepção simbólica, histórica, e inclusive filosófica, sobre a capoeira, em sua nova reinterpretação neopentecostal enquanto prática que busca se diferenciar da capoeira “comum”, “secular”.[2]

Tendo ingressado no curso de Mestrado nesta instituição, firmou-se como objeto de pesquisa a A.B.C.G – Aliança Brasileira de Capoeira Gospel, após ter tomado conhecimento das atividades do grupo.

Em termo de produção acadêmica, esta pesquisa se justifica pela emergência social do neopentecostalismo e o incremento da produção acadêmica acerca de movimentos neopentecostais na cultura. Especificamente sobre a capoeira gospel, esta pesquisa se propõe a produzir conhecimento acerca de um tema recente e ainda pouco pesquisado, o que coloca ousados desafios e perspectivas.

No plano social, o movimento neopentecostal se destaca pela emergência na sociedade brasileira, emanando seus efeitos em áreas como política e cultura.

A pesquisa utilizou a entrevista como método qualitativo, devido à sua capacidade de explorar as experiências de vida dos participantes, permitindo a interpretação das suas impressões sobre si mesmos e o meio em que estão inseridos (BECKER, 1994, p. 103). Nesse processo, as questões sobre a identidade, suas características e os motivos por trás de suas escolhas emergem a partir da

[2] “Capoeira secular” é um termo êmico encontrado na pesquisa, aqui utilizado para viabilizar o estudo da alteridade em relação à capoeira gospel.

organização de sua vida como uma história (BRANDÃO, 2007, p. 9).

A proposta é investigar a experiência prática dos agentes, além da justificativa das escolhas que fundamentam suas decisões, colocando-os como porta-vozes de suas vivências, interpretações e de sua própria trajetória. A interpretação da experiência, portanto, também reflete a relação passada entre o indivíduo e o meio, frequentemente servindo de base para compreender seus comportamentos (BECKER, 1994, p. 103).

Ao considerar as interações microssociais como uma representação da vida cotidiana, a entrevista aprofunda o entendimento sobre a formação do grupo, as mediações simbólicas, as experiências e as dinâmicas sociais que o constituem (BECKER, 1994, p. 110). Nas interações, é possível observar tanto os elementos comuns entre os membros do grupo quanto as suas diferenças, além da normatividade e regulação que permeiam suas ações (BRANDÃO, 2007, p. 15).

A acumulação de relatos permite formar uma teia que atesta a prática cotidiana do grupo, servindo como critério para adequar teorias sociológicas à realidade observada (BECKER, 1994, p. 102). O conjunto dessas entrevistas, por sua vez, constrói um "mosaico" das experiências e trajetórias do grupo social, proporcionando uma compreensão mais abrangente e profunda ao justapor fragmentos das vivências sociais dos participantes (BECKER, 1994, p. 104).

As entrevistas foram realizadas com membros graduados do grupo ABCG, com destaque para seu líder, Mestre Emanuel “Zig”, que demonstrou grande disponibilidade para colaborar com a pesquisa. Durante as conversas, foram abordados temas como as experiências de vida dos líderes, os desafios e encontros ao longo de sua trajetória até a capoeira gospel, a fundação do grupo e a vivência compartilhada nesse processo.

As entrevistas ocorreram durante o evento "Unção das Cordas", que também dá nome ao livro-manual escrito pelo professor Pastor Daniel Channe. Essa obra, amplamente utilizada na pesquisa, não apenas descreve a capoeira gospel e o grupo ABCG, mas também é considerada um verdadeiro "manifesto" da capoeira cristã. Além disso, o livro detalha o ritual de entrega das graduações aos alunos, um momento solene no qual todos os ministros realizam a unção das graduações antes de entregá-las.

Nos capítulos a seguir, são apresentados os resultados de campo, obtidos a partir do encontro com o grupo durante o evento e das entrevistas com os

participantes.

CAPÍTULO 1 - APROXIMAÇÃO DE UMA ABORDAGEM SOCIOCULTURAL DA CAPOEIRA.

Este capítulo apresenta alguns aspectos históricos da capoeira, destacando os grupos sociais envolvidos em sua prática, possibilitando aproximação de uma abordagem sociológica de suas tipologias.

Embora não paire acima de discordâncias, principal tese aceita é que a capoeira surgiu da reunião de diversas etnias africanas em processo de aglutinação de práticas, cada qual com um dos fragmentos que viriam a formar a capoeira que seria posteriormente conhecida (CAPOEIRA, 1992, p. 17).

Waldeloir Rego (2015, p. 438), autor do primeiro ensaio etnográfico dedicado à capoeira, elabora:

> No caso da capoeira, tudo leva a crer seja uma invenção dos africanos do Brasil, desenvolvida por seus descendentes afro-brasileiros, tendo em vista uma série de fatores colhidos em documentos escritos e sobretudo no convívio e diálogo constante com os capoeiras atuais e antigos que ainda vivem na Bahia, embora em sua maioria, não pratiquem mais a capoeira, devido a idade avançada.

A interpretação do fazer da prática cultural é estreitamente relacionado com a cultura do grupo social praticante, coadunando tanto um lado lúdico quanto um lado combativo, parecendo metaforizar as questões do cotidiano daquele grupo, podendo se relacionar com o disfarce da prática combativa em lúdica frente a repressão, aparecendo como zona de contato da interação com a repressão e também de interação social, formando reflexivamente a prática cultural.

> A capoeira foi inventada com a finalidade de divertimento, mas na realidade funcionava como faca de dois gumes. Ao lado do normal e do quotidiano, que era divertir, era luta também no momento oportuno. (REGO, 2015, p. 37)

Tal formação de praticantes resulta numa capoeira que, embora guerreira, resistente ao sistema colonial (MOURA, 1988, p. 89), presente na Guerra do Paraguai, tivesse também um aspecto artístico-filosófico mais complexo, relacionado às noções culturais de seus praticantes, abordados adiante. Tal tese da gênese negra não é repudiada, mas sim acrescentada pela participação também de elementos indígenas e populares (NASCIMENTO, 2015). Assunção advoga a crioulização, tendo como paradigma as inovações culturais de origem afro na América Espanhola (ASSUNÇÃO, 2012). O processo de crioulização é conceituado por Almeida como um processo que parte desde a escravatura até os processos pós coloniais e a formação das

identidades nacionais, nas zonas de atrito possíveis no campo das questões culturais, sociais e étnicas, num contexto onde conviviam brancos, negros e população local, sem que significassem a perda de africanidade, mas o realce de um nova cultura neo-africana mais ampla (ALMEIDA, 2004).

> Majoritariamente negra e escrava no início do século XIX, a partir de 1850 seu perfil se alarga, passando a abarcar livres e libertos, contando ainda com uma grande parcela de mestiços e, no último quartel, principalmente, brancos – brasileiros e estrangeiros – além de contar com capoeiras oriundos não somente das classes menos favorecidas, como também membros da elite (FONSECA, 2008, p. 3).

Ambas as perspectivas concordam com a questão da origem negra da prática cultural, e dão conta da interação paulatina de outros segmentos da sociedade, o que é tanto refletido na imagem dos praticantes, quando na ecletização das interpretações e reinterpretações da prática.

Em seu ensaio etnográfico, Rego (2015, pp. 37-38) afirma que:

> O que havia era um enquadramento do capoeira no trajar de uma época e num determinado instante de sua atividade, dentro de um agrupamento social. (...) Fala-se que o capoeira usava uniforme branco, sendo calça de pantalona, ou seja uma calça folgada com boca de sino cobrindo todo o calcanhar; camisa comprida, por cima das calças, quase que à semelhança de abadá; chagrin e lenço de esguião de seda envolto no pescoço, cuja finalidade, segundo me falou Mestre Bimba, era evitar navalhada no pescoço, porque a navalha não corta seda pura, de que eram fabricados esses lenços importados. Essa indumentária não era privativa do capoeira, era um traje comum a todo negro que quisesse usá-lo, fosse ou não capoeira. (...) Como o capoeira foi um elemento marcante em nossa sociedade, a sua maneira de ser, em seus hábitos e costumes, embora na sua quase totalidade normal como de outro indivíduo qualquer, ficou como característica sua. (...) Havia grandes capoeiras entre os ganhadores, entretanto a maneira do traje desses negros era diferente (...) Aos domingos, feriados e dias santos, quando todos tinham folga, a aparência do capoeira era outra. O negro sempre teve preferência pelo traje branco(...) Um outro aspeto importante é o que se refere a 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 jogo da capoeira para ser executado não depende em nada do candomblé, como ocorre com o folguedo carnavalesco chamado Afoxé, que para ir ais 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.

São descritos símbolos importantes que ajudam a montar a representação do capoeirista em determinado tempo e lugar, como o trajar, o lenço, a navalha, a

mandinga, a questão da afro religiosidade, o catolicismo popular.

Paulatinamente, a interação inerente à vida social estendia a prática a outros grupos sociais, como militares, brancos pobres, mestiços, enfim, a população no geral (FONSECA, 2008, p. 3).

> O que acontece quando uma arte que reflete as características culturais de um grupo começa a estender-se para fora dele, chegando a outras camadas sociais e a diversos contextos geográficos? Tem; forçosamente, de mudar. Mas a mudança, embora inevitável, quando se trata de qualquer manifestação social e cultural (...) também vai expressar as assimétricas relações de poder existentes na sociedade. Quem tem maior poder econômico e social poderá com maior facilidade influir no processo de mudança, impondo seus valores e visões de mundo (FRIGERIO, 1989, pp. 85-98).

Neste processo de alargamento da base social de praticantes, a capoeira ganha novas interpretações, sejam aliadas ao desenvolvimento e aprimoramento, ou comprometidos com a resistencia de um ponto de partida de identidade.

Em paralelo a um olhar "primitivista" da capoeira, como prática arcaica de certa forma alinhada à visão folclórica, e o olhar político-criminal, melhor exposto tematicamente na próxima seção, inaugura-se uma visão folclórica, encabeçada por autores como Edson Carneiro, Câmara Cascudo e Manuel Quirino, em etnografias voltadas a religiosidade afro-brasileira e a cultura africana, contexto onde a capoeira era inserida. Somente após a descriminalização, em 1968, a capoeira receberia seu primeiro ensaio etnográfico, através de Waldeloir Rego no seu "Ensaio Etnográfico da Capoeira Angola".

Tal valorização folclórica ressalta os aspectos positivos da prática, que somada à abrangência social da capoeira, montam o cenário intelectual de debates acerca de seu caráter nacional e seu valor para o corpo e a disciplina física. Enquanto ainda criminalizada, debatia-se a possibilidade da capoeira enquanto desporto nacional, sendo defendida até em círculos militares para a disciplina física interna e soberania nacional.

> Essa releitura positiva da capoeira foi realizada não só por folcloristas, mas também por alguns setores militares e civis comprometidos com a elaboração de um método nacional de educação física. Influenciados pela presença da Missão Militar Francesa, que ficou no país no período entre as duas Guerras Mundiais, as Forças Armadas se viam não só como responsáveis pela defesa do Brasil, mas sim constituindo uma 'escola de nacionalidade' (FONSECA, 2008, p. 7)

A abordagem estatal punitivista não lograria exito total, e a capoeira transitava

em diversos segmentos, caminhando da repressão à tolerância, num processo que desembocaria na descriminalização. Deste processo emergem duas figuras incontornáveis, Mestre Bimba e Mestre Pastinha, que simbolizam duas interpretações sobre a prática, dois olhares, duas preocupações, duas concepções de cultura, que desvelam as diferenças filosóficas e simbólicas que marcam a diferenciação da capoeira de uma capoeira empírica e popular e a nova capoeira Regional em formação.

> Bimba tinha como seus alunos tanto jovens da classe média quanto os mais humildes e pobres, aos quais buscava ensinar a se defenderem da realidade dura das ruas. A academia que o mestre criou levava o nome de Academia de Luta Regional Baiana – justamente de onde se tirou o nome capoeir a Regional – e fez tanto sucesso que em 1942 o mestre já instalava sua segunda academia. Frente à grande repercussão de seu estilo, podemos assistir um movimento contrário dentro da capoeira: os antigos praticantes, anteriores a criação da Regional, começam a marcar a diferença quanto à capoeira que praticavam, nomeado-a de Angola. Denominando dessa maneira a sua prática, demarcando seus vínculos com a tradição africana, buscavam afirmar que eles sim jogavam a verdadeira capoeira. Com isso, buscavam deslegitimar o novo estilo, afirmando que não podia ser entendido como capoeira (FONSECA, 2008, p. 13)

O período do início da República até Vargas, momento da descriminalização e da proeminência dos dois representantes mencionados, foi marcado tanto pela repressão aberta, quanto pela tolerância, na crescente complexificação e acomodação de antagonismos inerentes a vida social. Neste momento desponta como símbolo as figuras do malandro, navalhista tal qual o fadista, dando testemunho simbólico da participação das camadas populares urbanas, principalmente em portos e locais de grande fluxo. Capoeiristas encarnavam a figura dos extratos marginalizados da sociedade, dos trabalhadores de piores funções, retratados em charges e manchetes jornalísticas abordando questões políticas ou criminais.

> Foi através dos mestres Bimba e Pastinha, ambos nascidos na Bahia, que a capoeira ganhou alento, tendo saído de um meio marginal para as esferas sociais da classe média, e passou a ser praticada nas academias e universidades. Manuel dos Reis Machado, o mestre Bimba, criador da Capoeira Regional, nasceu em Salvador no meio da efervescência da cultura negra Baiana, onde a prática do candomblé e da capoeira era parte intrínseca da vida quotidiana da Bahia. Preocupado com a folclorização da capoeira e com a perda do potencial marcial, Bimba resolveu reestruturá-la, retirando a dos ambientes marginais da rua, incluindo novos golpes, uma nova estética que envolvia uma musicalidade diferenciada, um conjunto musical específico de um berimbau e dois pandeiros e uma maior

> estilização do jogo. Manuel dos Reis Machado criou, oficialmente, no ano de 1932, a primeira academia de capoeira no Brasil com o nome de Centro de Cultura Física Regional Baiana. Como era sua intenção recriar o conceito da capoeira que anteriormente estava vinculado à rua e à marginalidade, Bimba só aceitava na sua academia alunos que apresentassem documentos comprovativos de trabalho ou estudo. Na sua academia havia um quadro contendo um conjunto de nove regras que, em geral, procuravam definir o capoeirista como um lutador e atleta. Deixar de fumar e beber constituíam aspetos relevantes que demonstram uma tentativa de condicionar os comportamentos dos seus alunos em certos padrões sociais. (NASCIMENTO, 2015, p. 86)

Ve-se aqui a interação reflexiva entre a pratica cultural e seus praticantes, criando uma zona de convergência entre a capoeira em si, e as questões dos grupos sociais que passavam a compor o rol de praticantes. É disto que versa a “nova estética”, nova musicalidade, novos símbolos.

Desta formação reflexiva nascem os símbolos da regional, citando de exemplo seu símbolo máximo da estrela de Davi com uma cruz acima.

E Nascimento (2015, p. 87) continua, agora sobre mestre Pastinha:

> Vicente Ferreira Pastinha, o Mestre Pastinha, foi o responsável por outro movimento antagônico ao de Mestre Bimba. Preocupado com as mudanças e excessiva desportivização da Capoeira Regional, desenvolveu um novo caminho que ficou conhecido como Capoeira Angola. Neste novo estilo, resgatavam-se os movimentos tradicionais da capoeira antiga, o seu caráter lúdico, cultural e os ritualismos dos antigos mestres. Enquanto a Capoeira Regional era jogada de pé, com ritmos acelerados, com movimentos rápidos e de eficiência marcial, a Capoeira Angola era mais lenta, cantada com músicas que aludiam a um passado sofrido dos negros e à sua ancestralidade, criando uma atmosfera mística do jogo. Mestre Pastinha estabeleceu ainda para a sua Capoeira Angola, um uniforme, toques musicais específicos e uma bateria formada por três berimbaus, um atabaque, pandeiro, reco-reco e agogô.

Destaca-se a importancia do argumento da etnicidade e do passado ancestral no tocante a capoeira angola, seu caráter de resistência política, social e cultural.

> Muitos aspetos de ordem étnica e política são evocados para diferenciar a capoeira de Bimba e Pastinha, afirmando-se que enquanto Bimba “branqueou” a capoeira, introduziu golpes de outras lutas e distanciou-se das classes populares, selecionando o seu público de participantes. Pastinha, por outro lado, tratou de preservar a capoeira na sua forma “original” ao manter a sua africanidade que se refletia, entre outros aspetos, no seu profundo respeito pelos rituais. (NASCIMENTO, 2015, p. 87)

Magalhães Filho (MAGALHÃES FILHO, 2019, p. 22) defende a figura de Pastinha como “intelectual orgânico” do processo de resistência, pontuando os

questionamentos acerca desta dicotomia:

> De acordo com Luiz Renato Vieira (1995), a criação da "luta regional baiana" (Capoeira Regional) por Mestre Bimba se deu dentro de um processo de gradual descriminalização da capoeira em um "intenso processo de apropriação das instituições do ethos popular por parte do Estado" que "enquadra-se nas novas estratégias de legitimação" do Estado Novo (p.70). Ainda segundo Vieira, "o projeto de construção da nacionalidade presente nas ideologias do Estado Novo procurou reunir os elementos de conservação das tradições e a proposta modernizante numa única dimensão" (p.60). Inspirado nas formulações weberianas, ele associa a criação da capoeira regional ao amplo processo de "racionalização" e "desencantamento do mundo" que se aprofundou no Brasil a partir da Era Vargas.

A debate sobre o qual reflete Magalhães entre diferentes perspectivas sobre a capoeira gira em torno também de tensões entre modernidade e tradição, dinamismo e preservação, elencando mais alguns pontos:

> (...) dicotomização, que (...) "não dá conta da complexidade e da dinâmica cultural do mundo da capoeira" e "não consegue explicitar a ambiguidade da capoeira" (p.83). Em sua visão, após a intensa perseguição movida aos capoeiras cariocas, começou-se a construir uma proposta "branca e erudita" de esportivização da capoeira, presente em vasta bibliografia da época, dentre a qual podemos destacar Mello Moraes Filho (1893), Coelho Neto (1928), Aníbal Burlamaqui
> (1928/57) e Inezil Penna Marinho (1945). Os capoeiristas baianos formulariam então um projeto "regional e étnico", buscando legitimidade de um jeito "negro e popular". (MAGALHÃES FILHO, 2019, pp. 15-22)

Embora com visões e pensamentos diferentes, estas se dão geramente em relação as questões das condições vigentes, vindo a batizar seu local de aulas como "Centro Esportivo de Capoeira Angola", frequentada também por populares, universitários e membros da classe média.

> observa-se que ambos os mestres sentem a necessidade de ordenar a capoeira, "limpá-la" e esmerá-la com procedimentos acéticos que envolviam a retirada da sua prática da rua, o uso de um uniforme, a delimitação de toques para os tipos de jogos, a introdução das mensalidades, formas de graduação entre outros aspectos. Embora Pastinha tenha trazido para si a responsabilidade de resgatar a capoeira dita tradicional, tal como Bimba, ele esforçou-se por normalizar a capoeira dentro de parâmetros da modernidade e realizar um difícil casamento entre o moderno e o dito "tradicional-popular". (NASCIMENTO, 2015, p. 88)

Frigério (1989, p. 86) destaca um rol de mudanças que "descaracterizariam" a

capoeira como “cultura negra”, podendo citar a diminuição da importância da teatralidade e da malicia, em detrimento de uma maior objetividade, aproximação estética com o ocidente, substituição da complementariedade pelo antagonismo no jogo, diminuição da importância do ritual e golpes mais marcializados. O autor traça um paralelo com outros segmentos culturais de origem afro, e para além das diferenças, encontra uma semelhança: as forças sociais envolvidas nas mudanças, impulsionando na direção do “embranquecimento”.

> De um certo ponto de vista, a História da capoeira, em particular a partir da década de trinta no Brasil, é a história da construção de um produto cultural “for export”. Participaram neste processo de mercadorização um conjunto vasto de atores como o Estado, os intelectuais, os políticos, os cineastas, os escritores, os artistas e também os Cientistas Sociais. (NASCIMENTO, 2015, p. 60)

Seguido desta disputa, houve também um aprofundamento da esportivização, por outros atores e grupos sociais. Se esta capoeira defendida por Bimba pode ser entendida como tendo sua formação reflexiva marcada por uma aproximação da perspectiva local com a de grupos dominantes da sociedade, como acadêmicos, políticos e militares, tem-se que pode tambem ser entendida enquanto uma aproximação a uma perspectiva mais ocidental de seus praticantes, que se reflete na escolha dos símbolos, gestos e corporeidade.

A posição de vulnerabilidade social da população negra e o dinamismo da sociedade impelem seus agentes a soluções inovadoras, rompendo com o tradicional através de novas práticas e discursos. Stuart Hall (2002, p. 341) propõe que “a cultura popular negra é um espaço contraditório. É um local de contestação estratégica. Mas ela nunca pode ser simplificada ou explicada nos termos das simples oposições binárias habitualmente usadas para mapeá-las: alto ou baixo, resistência versus cooptação, autêntico versus inautêntico”.

Reforça-se aqui a necessidade de um olhar sociológico da prática cultural e de sua interpretação conforme cada contexto social localizado, o que demanda parcimonia. Em sendo a capoeira interpretada de formas diferentes em cada local no mesmo tempo, como exemplificamos o caráter cultural, musical e combativo na Bahia e o caráter politico, militar e até “criminal” do caso do Rio de Janeiro; a disputa entre capoeira Regional e Capoeira Angola, apesar de todo seu peso simbólico de diferenciação, deixa de debater outras visões e interpretações sobre a capoeira.

> Sobre o chapéu da designação capoeira, em finais do século XIX e início do XX, subsistiram várias práticas, desde o Estado do Pará até ao Rio de Janeiro, cujas técnicas corporais apresentavam eventuais afinidades, mas tinham construções diferenciadas. Se existiu algo em comum entre elas, e mesmo no pós década de trinta com a criação da Capoeira Angola e Regional, e até na fase posterior de nacionalização da capoeira baiana e posterior internacionalização, creio que deve ter sido o elemento de dissimulação do jogo, o que hoje se entende por mandinga. Esse elemento de dissimulação não é propriamente uma técnica corporal, tão pouco algo que se revela com facilidade, mas um possível elemento intrínseco da cultura africana, e essa poderá ser a linha que coze as possíveis raízes angolanas da capoeira ao atual processo de internacionalização da capoeira. (NASCIMENTO, 2015, p. 75)

Para Reis (1997), alguns fatores colaboraram para a hegemonização da interpretação baiana da capoeira, como valorização da cultura afro baiana através das artes, relação com a intelectualidade, a má reputação da capoeira carioca pelo seu histórico de capangagem política, maltas e repressão Republicana, atuação dos intelectuais baianos, abrangência e influência do candomblé na sociedade e o destaque do turismo na Bahia.

Traremos o caso carioca à baila, vez que sedia o próximo movimento de peso simbólico que usaremos como material para uma abordagem sobre os símbolos e representações de um lado, e as noções culturais envolvidas reflexivamente com a prática. No estado, também havia a prática da capoeira, mas de fazer distinto. Embora os individuos praticantes se assemelhavam aos da Bahia em termos sociais, algumas diferenças podem ser marcadas. O que se entendia como capoeira ocorria de forma espontaneísta, sem regras rígidas sobre ritual e instrumentação, seja em combates públicos ou privados, crimes, rodas de pernada carioca, ou ainda organizada através de elementos militares em atividade, capangagem política, segurança privada e em maltas, grupos organizados com atuação territorial. (SOARES, 1993). A representação era do capoeira ou trabalhador urbano, em seus trajes, incluso o de marinha, ou vadio, mal vestido para os padrões da época, ou malandro, que se apresentava geralmente bem vestido para os padrões da época. (PIRES, 2010.).

Há de se fazer, dentre o rol de personalidades de forte representatividade na capoeira, justiça histórica a um nome: Mestre Canjiquinha. Muito embora não receba o mesmo renome nem seja atribuído como criador, tem-se que este pode ser entendido como “o primeiro dos contemporâneos”. A relevância de Mestre Canjiquinha reside no idealização de uma terceira via, uma outra interpretação, que acabaria por se estabelecer gradualmente.

> A relevância do seu trabalho reside sobretudo na capacidade de síntese que realizou com o legado dos Mestres Bimba e Pastinha, estabelecendo assim uma terceira posição que é hoje a postura da maioria dos grupos. Tal como foi dito, essa terceira possibilidade, hoje muito comum em todo o mundo, trata-se de uma forma híbrida que concerne elementos da Capoeira Regional e Angola e é conhecida, entre os praticantes, como Capoeira Contemporânea. Embora ela não tenha sido criada e sistematizada por nenhum mestre, tornou-se bastante popular. (NASCIMENTO, 2015, p. 99)

Este movimento de aproximação com a cultura ocidental e marcialização de Bimba foi seguido, no Rio de Janeiro, da aglutinação também de elementos orientais, pelo que depois viria a se chamar Grupo Senzala. Jovens universitários da zona sul que viajavam para a Bahia, tendo aulas com Mestre Bimba, e davam continuidade aos treinamentos, passando a interagir com a capoeiragem local. Treinamentos baseados na repetição exaustiva e metódica com contato no alvo, treinos em esquetes sistemáticos de situações taxativas (golpe-contragolpe, golpe-queda), incorporação de metodologias utilizadas em lutas orientais como uniformes, graduações ostensivas, ênfase no vigor físico e na capacidade atlética. Nas palavras de Nestor Capoeira, estes personagens "nortearam toda esta estrutura sobre um modelo que reproduzia o ensino ocidental tal qual ocorre em nossas escolas particulares – coisa completamente estranha ao universo afro-brasileiro". (CAPOEIRA, 1992, p. 93).

Esta nova capoeira, capitaneada pelo Grupo Senzala no Rio de Janeiro, é seguida por outros grupos que se formam neste processo, ficando como grande símbolo deste vanguardismo a corda vermelha (especificamente do grupo Senzala, diferenciando da normatização "oficial" baseada nas cores da bandeira), a imagem do capoeirista de uniforme todo branco, descalço, e com graduação na cintura, que pode ser entendido como um elemento oriental de vestimenta e pés descalços unido a um símbolo de graduação com uma justificativa de simbolismo nacional. Esta capoeira utiliza roda com 3 berimbaus, extraído da capoeira angola, e a questão física da capoeira Regional. (CAPOEIRA, 1992, p. 5). Outros grupos seguem este modelo de capoeira, cada um a seu modo, alguns adotando integralmente as cores das artes marciais orientais.

Nascida em extratos médios da sociedade e em interação com as outras capoeiras existentes no Rio de Janeiro, houve tanto por um lado uma preocupação com a questão "artística", sem desviar da questão do desempenho físico, forjando uma nova estética, e também o aprofundamento da interação da capoeira com elementos oriundos de outras tradições afro indígenas, a figura do capoeirista

“brincante”.

Esta nova capoeira foi disputada também pelo Exército, através tanto de politicas oficiais como da atuação de capoeiristas que eram militares, que trataremos no próximo capítulo, juntamente com a formação da capoeira contemporânea em São Paulo, ressaltando o caráter de movimento coletivo que esta nova capoeira possui em sua gênese, ausente de um “pai fundador”.

Mais comumente chamada de capoeira “contemporânea”, a principal crítica à sua conceituação reside na questão semântica, posto que algo cunhado como contemporâneo é sempre contemporâneo a algo, e quando não, quanto dito de forma genérica, é contemporâneo ao tempo presente. Não há qualquer paradigma temporal envolvido, e, em se tomando a contemporaneidade como relacionada ao tempo presente, tem-se que o termo pode aparecer como “inadequado” para o fechamento de um conceito, posto que o tempo presente é sempre um novo tempo, onde haverá uma nova interpretação, redundando que conceituar a capoeira como “contemporânea” pode desembocar numa “não conceituação”. Não se trata de diminuir o valor da conceituação por exclusão, posto que uma capoeira se forma e se desenvolve a partir da outra, se diferencia, mas sim de poupar esforços na construção cientifica coletiva sobre a capoeira, denunciando-o desde já. Lewis adota a terminologia de “capoeira atual” (LEWIS, 1992, p. 294), que não se distancia da crítica já esposada.

Esta capoeira contemporânea, marcada pela utilização de uniforme branco e sistema de cordas/cordéis como graduação, mais moderna e urbana, passou tanto por uma interiorização no território, quanto por um processo de transnacionalização.

> A década de 90, como veremos, transnacionalizou os grupos de capoeira e fez com que um grupo de praticantes pudesse existir e adequar-se a várias realidades nacionais, mesmo que possuindo um centro geográfico, nalguns casos, ancorado em território brasileiro, local de residência do mestre. Por si só um grupo forma uma comunidade de indivíduos que, a um nível simbólico, partilham símbolos, formas de jogar, repertórios de movimentos comuns, formas de organizar a orquestra que rege a roda de capoeira, bem como um mito e uma história comum que remonta a um fundador e uma linhagem. (NASCIMENTO, 2015, p. 53)

Trata-se de um processo não apenas de globalização e generalização de técnicas, mas principalmente de símbolos, perspectivas, identidades, modos, costumes, pensamentos e atitudes relacionados à capoeira. (2015, p. 54). É uma

época onde a expansão que este formato de capoeira marcou o fortalecimento do capoeirista profissional, lecionando em academias e escolas. A falta de espaços como academias e clubes nas periferias popularizou a atuação do capoeirista, muitas vezes em seu ambiente de moradia, como professor “popular”, dando aula em praças e projetos sociais, associações de moradores, e paulatinamente em igrejas, concomitantemente remunerando de forma generosa uma minoria de líderes de grandes grupos e personalidades.

Embora abordamos as diferenciações simbólicas e sociais na história, não escapamos de abordar as semelhanças, das quais destaca-se, a relevância dos símbolos e disputas discursivas sobre a prática, que permitem a identificação de movimentos/ momentos “fundantes”, bem como norteiam a interpretação da experiência dos praticantes.

> Neste entreposto entre semelhanças e diferenças entre “capoeiras”, destaca-se a importancia do rito. O rito aparece como “territórios e ambientes da memória, recriam e transmitem, pelos repertórios orais e corporais, gestos, hábitos, formas e técnicas de criação e de transmissão. São registros e meios de produção identitária, reprodução e resguardo de conhecimentos. Como forma de pensamento, ols ritos são férteis acervos de reservas mnemônicas, ações cinéticas, padrões, procedimentos culturais residuais recriados, restituídos e expressos no e pelo corpo. Os ritos transmitem e instituem saberes estéticos, ffilosóficos e metafísicos, entre outros, quer em sua moldura simbólica, quer nos modos de enunciação, nos aparatos e convenções que esculpem sua performance. (TAVARES J. C., 2020, p. 10).

Dito isto, se extrai tanto que a mudança no rito pode alterar questões como identidade, corporeidade e repertório cultural, quanto novos praticantes e práticas podem alterar o rito.

Julio Cesar Tavares (2020, pp. 33-34) destaca ainda o papel quase de “instituição nacional de relações internacionais” exercido por este Patrimonio Cultural Imaterial do Brasil[3], enquanto difusor da cultura brasileira e lingua portuguesa, ressaltando como além do rito, outros elementos indicam o “estreito relacionamento entre a performance que ela compreende e o pensamento que a subjaz”, numa perspectiva onde a “cabeça” (isto é, o pensamento, as idéias, memórias) não vem dissociados do corpo. Corpo e rito aparecem enquanto ambientes de memórias e repertórios, moldando e sendo moldados reflexivamente pela prática.

---

[3]Patrimonio Cultural Imaterial do Brasil em 2010 e Patrimonio Cultural da Humanidade em 2014.

Na atualidade, dentre diversas perspectivas possíveis que se prestam a reinterpretar a capoeira, duas ganham relevo. No ano de 2022, (BAMBAS) inaugurou-se o campeonato “Volta do Mundo Bambas”, oferecendo cinturão, assemelhado ao formato MMA, cachês e visibilidade. O campeonato tem forte apelo junto aos praticantes da capoeira “contemporânea”, gerando visibilidade e premios em dinheiro para diversos capoeiristas (BAMBAS), e adotando à mentalidade de aprimoramento técnico combativo, expressando este paradigma através do próprio cinturão.

Outro movimento em que se percebe a disputa simbólica resultante do contato de formas culturais é na assim chamada “capoeira gospel”, objeto desta pesquisa. Surgindo no contato das zonas limítrofes entre a capoeira e o neopentecostalismo, o olhar sobre os símbolos e discursos capturados através da experiência ajudam a reinterpreta-la.

Buscamos aqui não criticar a direção das mudanças que a cultura passa com o tempo, mas sim de explorar a relação da prática cultural por um grupo específico, com sua interpretação e visão de mundo, e sua atuação reflexiva sobre a pratica cultural, principalmente em relação ao grupo social do qual busca-se diferenciar, que parece se expressar nas disputas simbolicas e interpretações sobre a prática.

1.1 - A capoeira e a relação com o controle social do Estado brasileiro.

Nesta seção, abordaremos alguns aspectos das interações da capoeira com outras perspectivas e paradigmas culturais, partindo principalmente das interações da capoeira com o o Estado e suas políticas vigentes, visando expandir as bases acerca da capoeira da qual a capoeira gospel deriva, destacando sua formação reflexiva na interação com novos grupos sociais, novas políticas de Estado e novos modos de vida.

Onde o sistema de escravidão chegasse, chegava também o fenômeno da resistência e do aquilombamento, (MOURA, 1988, p. 89) e sendo a escravização fenômeno do qual se aproveitavam diretamente diversas classes sociais, incluidos nestes os membros da alta corte. Neste sentido, devem ser consideraradas as complexidades na convivência casa grange x senzala, acontecendo que os escravos de nobres pudessem acessar certas vantagens em relação aos demais, ter informações privilegiadas, entre outras vantagens. (HOLANDA, 2000).

Negros capoeiras ganharam visibilidade – e muitos, alforria – com o êxito na Guerra do Paraguai. “Recrutados” forçosamente ou sob promessas de alforria, presos arbitrariamente - sequestrados pelo Estado - foram enviados enquanto “Voluntários da Pátria” em terras paraguaias. O grau de desenvolvimento das armas utilizadas então, cuja predominância era do fuzil de pederneira, recarregado pela frente a cada disparo, favoreceu o combate corporal, cenário onde os capoeiras prevaleceram. Soma-se a isto a experiência adquirida num quase constante estado de lutas quilombolas guerrilheiras contra os senhores de escravos. (MOURA, 1988, p. 89)

No período da Guerra do Paraguai, inexistem registros de prisões de capoeiras no Império. (SOARES, 1993). Com seu retorno, houve um período de tolerância – estrita – dos capoeiras.

Ao redor da corte, capoeiras atuavam em apoio à monarquia, em oposição ao partido republicano, também se opondo às correntes escravagistas. Esta atuação tem ênfase na atuação de capangagem política do grupo monarquista, participando de conflitos eleitorais, fraudando urnas, se passando por eleitores ausentes, invadindo reuniões dos opositores, entre outros. Este movimento é chamado por alguns autores de “Partido Capoeira”, muito embora não fosse um partido oficial ou tivesse representações próprias. (SOARES, 1993, pp. 45-52)

Neste contexto foi organizada a Guarda Negra. Sua atuação se deu nos anos

de 1888 e 1889, quando atuavam como capangas armados dos monarquistas, apoiavam veementemente a Regente, Princesa Isabel. (MATTOS, 2006)

A Guarda Negra inova tanto no sentido político de sua afirmação negra, descrito como pioneiro no continente americano em tal afirmação, *"negro no sentido positivo e político da palavra, e autonomeado.* (SOARES, 1993, p. 50)*"*

A dissolução da Guarda Negra se deu após a proclamação da República. O governo ditatorial provisório foi a oportunidade para a repressão das antigas maltas, e também o fim da Guarda Negra. Um numero expressivo de capoeiras – não necessariamente em atividade - foram presos e enviados para a ilha de Fernando de Noronha. (SOARES, 1993, p. 52)

> Com o advento da República, os capoeiras, assim como os monarquistas, serão tratados como inimigos políticos ou, melhor ainda, como "fora-da-lei". Dessa forma, a perseguição aos capoeiras, embora esteja inserida no projeto republicano "modernizador" mais amplo de disciplinarização das classes trabalhadoras, repressão às manifestações culturais populares e hjgienização do espaço urbano', configura-se lambem, nos primeiros tempos da República, como uma questão política onde estão em jogo a estabilidade do novo regime e a busca daquilo que mais faltava à frágil república militarista: respaldo popular. (REIS L. V., 1994, p. 229)

Se antes da vitória republicana, o "partido capoeira" e a Guarda Negra eram manifestamente seus opositores, não se pode considerar este motivo como fundamento único da repressão, principalmente se considerarmos o contexto maior da abolição e da repressão cultural tradições e culturas afrobrasileiras.

No plano ideológico, a criminalização de tradições africanas reforçava o discurso de inferioridade racial. Se sem o advento desta lei, o discurso do negro inferior era relevantte, agora eram suas práticas cotidianas uma ameaça. E esta atuação do poder político reforça todo uma ideologia racista dominante na política.

> A Delegacia criada no Rio de Janeiro, em 1934, para tratar dos crimes dessa nova droga ilícita, era a mesma encarregada de controlar e reprimir as rodas de samba, a prática da capoeira e os ritos da umbanda – todas estas práticas características da cultura dos ex-escravos negros. Nada mais evidente de que se reprimiam elementos da cultura negra como política pública para a criminalização desta população. A Delegacia atuou não somente na repressão ligada ao proibicionismo, mas também na da cultura religiosa e do folclore negro, elevando ao nível criminoso a prática de certos hábitos desta população. (LUNARDON, 2015, p. 16).

Podemos tomar por exemplo o artigo 157 do código penal em comento, que

criminaliza a pratica do espiritismo, magias, talismãs, cartomancias e curas. Além de ter forte cunho cristão, tal proibição tolhe a liberdade de culto dos extratos baixos da população, estendendo aos ciganos e outros povos, enfim, a todos os não-brancos, o status de fora da lei.

Ocorria então, neste inicial período Republicano, a fase de clandestinidade da capoeira. Após a abolição, excluiu-se do processo produtivo vasta parcela da população. Os indivíduos buscaram sobreviver segundo os meios e métodos disponíveis, *"formas autônomas de sobrevivência, exerciam subempregos que não eram reconhecidos pelo aparato público por afetar a moral estabelecida"* (CARVALHO, 2006, p. 6). A criminalização visava o controle social, trazendo a legislação capítulo específico denominado "DOS VADIOS E CAPOEIRAS". Neste capítulo, o desemprego era criminalizado aos que não possuíssem meios de subsistência e domicílio, e dentro deste capítulo estava inserido a proibição da prática da capoeiragem, bem como vedava o porte de armas por estes. (BRASIL. Decreto nº 847, 1890)

Em verdade, grande parte dos ditos "vadios" viviam empenhados em pequenas tarefas marginais para que garantissem seu sustento, através de práticas que poderiam ser consideradas como "ofensivas a moral", seja retirando do lixo seu sustento, seja praticando pequenos delitos, seja "traficando" ratos para a venda à Secretaria de Saúde. (RIO, 2008, p. 161) Foram pensados inclusive trabalhos destinados às *classes perigosas,* incentivando seu alistamento em guardas, aproveitado na repressão contra o próprio grupo social de origem. (CARVALHO, 2006, p. 8).

> O poder público, além de não elaborar nenhum projeto que visasse a integração do vadio à sociedade, empregou seu aparato repressivo para combater severamente a pobreza. Seria então a criminalização da miséria, através da repressão e violência, a forma que o Estado encontrou para coibir os vagabundos a agirem conforme as novas regras sócio-econômicas. (2006, p. 10)

Havia também atuação de maltas, grupos de capoeiristas organizados com domínio territorial, recrutando tais excedentes de mão de obra, geralmente apadrinhadas por personalidades políticas. (FONSECA, 2008, p. 4).

Neste contexto, foi incentivada a crescente imigração de trabalhadores europeus. Este processo, além de atender a necessidade por mão de obra - que ocorria não por ausência de material humano – também serviria para aumentar a

população branca no país. (DO NASCIMENTO, 2019, p. 392). Após o período da repressão aberta a vadiagem, passou-se paulatinamente para a tolerância, sendo descriminalizada no período Varguista. O governo Vargas entendia que a cultura deveria dar suporte a politica, possuir um conteúdo nacional, uma imagem nacional, propagandeando o regime e inclusive o próprio líder. (HEISE, 2012, p. 224).

Da criminalização que restringia a prática da capoeira e seus elemtnos socio-culturais identificam-se algumas inovações que foram introduzidas pela "Regional", através de medidas como o funcionamento dentro de academias, ao contrário das ruas onde era anteriormente praticada, e a agregação de características até então desconhecidas para a capoeira, tais como elementos acadêmicos (graduações e formaturas), religiosos (batizados e padrinhos) e militares (medalhas). (AREIAS, 1983, p. 69)

> Com uma ênfase atlética, esportiva e marcial, onde predomina a repetição e a preparação para algo objetivamente definido, leva a uma redefinição geral na maneira de se praticar capoeira, seja resistindo a tais princípios que descaracterizavam os aspectos culturais da capoeira tradicional, seja estabelecendo princípios cada vez mais próximos aos ideais de esportização e racionalização. Essa dinâmica, além de oferecer uma tradução cultural aos novos agentes culturais, advindos de outras classes, conseguia influenciar positivamente o processo de reconhecimento da capoeira no parâmetro burocrático e político, por ecoar, dentro de uma esfera cultural, ideias muito próximas àquelas que faziam parte da ideologia autoritária do Estado. A capoeira Regional, entretanto, é o marco divisor entre como a capoeira era reconhecida enquanto prática educativa informal e, muitas vezes, contra o Estado, de uma camada popular, para sua institucionalização na esfera burocrática e consolidação de um campo de disputa no mercado. Como crítica modernizante no sentido cultural e pela polarização das expressões que viriam a se construir na capoeira a partir de surgimento deste estilo. (BATALHA, 2018, pp. 53- 54)

Sobre a questão da necessidade da invenção da nação, Nascimento (2015, p. 73) traz reflexões acerca da questão:

> A invenção de uma nação e do seu povo traria a tarefa de alinhar-se as teorias raciais do início do século XX, sobretudo os modelos do evolucionismo e do darwinismo social. Tinha-se a sensação de proximidade com a cultura civilizada ocidental e de pensar o Brasil com as máximas positivistas da ordem e do progresso, imparáveis com certeza. (...)Não se tratava, propriamente, de um embranquecimento racial, no sentido literal do termo, mas de um tipo de embranquecimento cultural que faria circular "sangue branco em práticas negras", nacionalizando-as, tornando-as aceitáveis, "cidadãs", num certo sentido.

Mestre Bimba conseguiu com sua capoeira penetração social, lecionando para

políticos influentes, doutores, estudantes de faculdades. Este processo moldou reflexivamente a capoeira regional, sob pilares culturais distintos da capoeira angola, que partia da perspectiva de outro grupo social.

> É preciso pensar que a criação da capoeira, enquanto produto nacional, para exportação, fez parte de uma estratégia mais vasta de construção de símbolos nacionais, da qual essa prática lúdica e/ou marcial se incluiu. Deve ter-se ainda em conta que a finalidade inicial não era criar um produto para a exportação, mas sim elementos de identificação coletiva interna e externa do que é ou poderia ser o Brasil e os brasileiros. No entanto, essa constatação não significa uma adesão pessoal à ideia de que a capoeira é, por definição e origem, brasileira. Trata-se de, como se pode observar, uma construção de vários agentes, entre eles o mais proeminente: o Estado Nacionalista de Vargas. A construção do nacional deu-se pela anulação dos traços das populações negras e indígenas, o que não significa dizer que as mesmas, já na Era Vargas, não tenham contestado essa visão homogeneizadora e acutilante. (NASCIMENTO, 2015, pp. 81-82)

Tavares (1984, p. 98) sugere que a extensão da prática a outros grupos sociais pode alterar multiplos aspectos:

> A academização reflete a apropriação, pelo Estado, do lugar de realização da prática dessa sabedoria popular. Isto implicou, inclusive, a reordenação do esquema corporal existente (mais relativo ao cotidiano africano), para o qual, na Capoeira de Jogo Angola, exigia-se maior rigor. Neste jogo, os braços aparecem como ponto de apoio, bem como pés e mãos. No Jogo Regional, o corpo foi erguido, retirado do chão, de modo a moldar-se à motricidade da sociedade branca baiana, por meio de movimentos mais adequados àqueles corpos.

Viana, por sua vez traz interessante questão acerca da relação da cultura dos grupos sociais dominados e sua passagem de cultura “maldita” para cultura nacional. “Por que os produtores de símbolos nacionais e da cultura de massas escolheram itens culturais produzidos originalmente por grupos dominados? A conversão de símbolos étnicos em símbolos nacionais não apenas oculta a situação de dominação racial mas torna muito mais difícil a tarefa de denunciá-la” (VIANNA, 1995, p. 31)

Outros autores disputam este pondo de vista, como podemos citar Guimarães (GUIMARÃES, 2002), em sua tese de “modernidade negra”, caracterizada pela incorporação de outros povos na modernidade ocidental, tomando como negro também a mestiçagem. Neste rol de negros modernos, poderiam ser inseridos os mestres Bimba e Pastinha.

Nesta nova roupagem, a capoeira foi ensinada às classes sociais mais abastadas, trabalhadores formalmente registrados e elementos militares, que

resgatando o antigo relacionamento entre a capoeira e o exército datadas desde a guerra do Paraguai, foi alçada à esporte nacional.

> Em 1939, mestre Bimba começa a ensinar capoeira no quartel do Centro de Preparação de Oficiais da Reserva do Exército (CPOR) de Salvador, ficando até 1942. Este período também marca as novas dinâmicas de 'especialização' e 'emboscada' que Bimba utilizaria na Regional, marcadamente militarizadas, principalmente pela nova dinâmica lamarckiana e preocupada com a Educação Física que as Forças Armadas estavam tomando naquele momento histórico. (BATALHA, 2018, p. 39)

Neste período, houve um movimento de racionalizar a capoeira, "traduzi-la" culturalmente. Neste direcionamento existiam locais, como no Rio de Janeiro através de mestre Sinhozinho, onde era ensinada a capoeira num viés de ênfase esportiva, sem instrumentação, com didática marcial e nomenclaturas distintas da capoeira tradicional, servindo de base para a obra de Lamartine da Costa e Major Inezil Pena Marinho: o livro "Capoeira sem mestre" (1962), consubstanciado num movimento dos setores militares em alienar a capoeira de seu conteúdo negro, norteado pela divulgação e acessibilidade. (BATALHA, 2018, pp. 53-54)

> " Essa tipologia não pretende ser valorativa, implicando, de alguma forma, que as academias "menos tradicionais" sejam piores do que as "tradicionais." É certo, no entanto, que a Capoeira praticada nas primeiras perdeu várias das características que a configuravam como forma artística própria de um povo, o afro-brasileiro Este fato se agrava quando se justifica esta perda como algo natural e necessário para a evolução desta arte, quando se propõe como "natural" o desenvolvimento da Capoeira de "luta ingênua", "folclórica," (negra) para "arte marcial/esporte", "objetiva" (branca). Ao proceder-se assim, mascara-se a relação assimétrica de poder existente na sociedade e se justifica (mediante uma ideologia racista e evolucionista) a apropriação da arte de um grupo étnico por outro e a mutilação e perda da memória e da identidade desse grupo. (FRIGERIO, 1989, p. 12)

Posteriormente, direcionamento esportivo foi continuado tanto por seus praticantes quanto incentivado pelo governo militar, realizando Simpósios técnicos de capoeira, com objetivo de aprofundar o aspecto esportivo, contando com a presença e posterior dissidência do próprio Mestre Bimba.

> Quando viu os rumos que tomava o II Simpósio de Capoeira [mestre Bimba] resolveu partir de volta para a Bahia. Velha figura baiana, verdadeiro ídolo de seus discípulos, personagem frequente dos livros de Jorge Amado, Bimba, com quase cem anos de idade e uma tradição enorme que ele mesmo criou, sentiu-se magoado quando a maioria dos presentes ao Simpósio começou a falar em unificação,

> regras e outros ‘modismos’: a capoeira Regional que ele criou e deu força não podia desaparecer assim, por causa de uma pretensa evolução. (BATALHA, 2018, p. 62)

Mestre Bimba compreendeu os temas em debate como aviltamento do ofício do mestre que o simpósio significava, subjugando o papel do transmissor e da oralidade em detrimento de normas e regulamentos, transferindo o poder do mestre para o corpo político/militar.

Rufino, em sua epistemologia contrahegemonica, sugere a perspectiva da pedagogia de Exu: fazer das encruzilhadas da vida momentos de inovação, convivendo com o outro em estado de negociação constante, indo e vindo, fazendo deste movimento a própria potência criadora atribuída a este ente metafísico. (RUFINO L. , 2020, pp. 115-134). Através dos embates ideológicos entre o velho e o novo, através das polêmicas entre os praticantes, buscamos nos aproximar das questões materiais dos grupos sociais atraves da expressão destas nos discursos.

A capoeira efervesce em disputas durante a ditadura, sendo mencionada como *“a menina dos olhos do governo militar”* (BATALHA, 2018, p. 121), e enquanto campo da prática social, igualmente disputada por outros setores e movimentos de orientações diversas. A capoeira é entendida então como expressão inata de uma característica comum nacional, seja como “esporte nacional” e elemento ético disciplinador por parte da ordem dominante, seja como luta de resistência à opressão e identidade cultural das camadas populares. (AREIAS, 1983, p. 69)

No meio de tais identidades abstratas se encontram os guardiões dos saberes, influenciadores e influenciados em uma ou outra direção. A normatização e a organização de campeonatos era entendida pelos militares enquanto determinante para evitar que a prática cultural servisse de instrumento de organização popular contra o regime, se utilizando amplamente o Estado de agentes e manifestações culturais, desde que submissos ao interesse político:

> No Estado de Segurança Nacional, não apenas o poder conferido pela cultura não é reprimido, mas é desenvolvido e plenamente utilizado. A única condição é que esse poder seja submisso ao Poder Nacional, com vistas à Segurança Nacional. (COMBLIN, 1980, p. 239)

Amplos são os registros da articulação de capoeiristas de relevância com os militares para organização de campeonatos, que que visavam maior regulação e esportivização, e ainda promoviam características alinhadas os objetivos estratégicos de segurança.

> O governo militar foi o que mais investiu na capoeira. Na época o Coronel Saguas me ligava e dizia: organize o campeonato, que vamos realizar em São Paulo. Os militares não vão subir para o norte (para realização da competição de capoeira). Ligue para os hotéis e reserve hospedagem, também o ginásio, e diga que está fazendo sob a ordem do Coronel Saguas (Mestre Suassuna, in (BATALHA, 2018, p. 70)).

Simpósios técnicos, reconhecimento como desporto, lobby em torno de características específicas e o investimento específico na questão da esportivização abundam:

> Para além, os simpósios da Aeronáutica de 1968 e 1969, o reconhecimento como desporto pela CND em 1972, e a regulação da Federação Paulista de Capoeira, em 1974, demonstram precisamente a força incutida por grupos militares em estabelecer a capoeira como uma prática esportiva que espelhava valores não contrários ao regime. Não há dúvida, frente aos acontecimentos, de que o Estado era o maior investidor da capoeira neste período. Dessa forma, a postura do Estado militar, ao mesmo tempo em que investe e desenvolve uma censura, procura incentivar uma construção de identidade nacional a partir do desenvolvimento das culturas, como se fosse um grande detentor da democracia racial. A liberdade de criação é preservada somente quando associada à natureza sincrética das manifestações culturais. Tentando assumir uma posição de suposta neutralidade, ao assumir o argumento de unidade na diversidade, sua função passa a impressão de simplesmente salvaguardar uma identidade imaginária construída pela história. (BATALHA, 2018, p. 72)

Tais movimentações políticas não passaram despercebidos na capoeiragem, principalmente paulista, como podemos observar no depoimento de Almir das Areias, fundador do grupo “Capitães d’ Areia”:

> Como uma das consequências dessa interferência (Diretriz de Segurança Nacional), tivemos, na época, a criação da Federação Paulista de Capoeira, cujo objetivo era reunir e integrar a capoeira e seus mestres à ideologia política da ditadura vigente no país. Por sua vez, os mestres líderes da capoeiragem paulista, no caso mestres Suassuna e Pinatti, estimulados e convencidos pelo mestre Onça, recém chegado da Bahia e representante da ideologia política da ditadura, de que para sobreviver única e exclusivamente da sua arte, promovera, ampliar o seu mercado e se estabilizar como profissionais precisavam integrar-se ao contexto da ideologia política do regime, assim o fazem, e assumem a tarefa de reunir o meio da capoeiragem paulista, uni-lo, dirigi-lo e integrá-lo à ideologia política do regime. (AREIAS, 1983, p. 77) (BATALHA, 2018, p. 73)

Desta interferência pregada pela Lei de Segurança Nacional, além de alterações na corporeidade, foram incentivados uniformes padronizados, graduações com alusão a cores da bandeira nacional, treinamentos em formato militar ou tropa,

sendo o poder normativo sobre a prática, “alçada” a arte marcial, outorgada à Federação de Pugilismo.

> A Confederação Brasileira de Boxe determinou que a capoeira, assim como acontecia com as artes marciais orientais, deveria graduar seus alunos, mas ao contrário das faixas, utilizaria “cordéis” com as cores da bandeira brasileira. (IPHAN. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Inventário para Registro e Salvaguarda da Capoeira como Patrimônio Cultural do Brasil. Brasília, 2007, p. 58)

Como representantes do antagonismo, tem-se a fração liderada por Areias (Capitães d’Areia), representando uma capoeira politicamente posicionada contra o regime vigente e sua política cultural, por mais que tivesse em vista o caráter artístico e popular, não pôde se dar ao luxo de abandonar certos “aprimoramentos técnicos”.

> Achávamos na época que a justificativa de usar as cores da bandeira brasileira na capoeira, sem uma discussão profunda sobre o tema, era um equívoco. Pois Castro Alves, fazendo alusão ao uso da bandeira para encobrir os crime da escravidão, dizia: ‘Nós temos um povo/ Que sua bandeira empresta/ Para encobrir tantos crimes e covardias’. [...] A capoeira foi originária do escravo; portanto, era no mínimo precipitado caracterizá-la com as cores da nossa bandeira. [...] Ao mesmo tempo, vivíamos em pleno regime de ditadura, em que os militares usavam e abusavam das cores da nossa bandeira e do sentimento patriótico do nosso povo para justificar os seus desmandos. (AREIAS, 1983, p. 105)

A relação entre o citado mestre Suassuna, projetado pela ditadura militar no estado de São Paulo, e mestre Areias, representante de reivindicações populares no tocante à política e cultura, foi estremecida com participação do DOI, que prendeu Areias por seis meses, segundo este devido à delação do primeiro citado.

> Na época eu tinha contatos com muitos estudantes da USP, e dava aulas para um pessoal que morava na Lapa (bairro de São Paulo). Uns músicos e intelectuais, e tinha um pessoal do exército popular. No dia que abri minha academia, a primeira Capitães da Areia, tinha acabado de casar. Subiram e eu estava dando aula. Pediram para eu, então, os acompanhar para prestar esclarecimentos. Falei para a Tânia (esposa) que já voltava. [...] Haviam três viaturas me esperando. Me botaram dentro do carro, e lá estava o Suassuna. Perguntei: Mestre, o que está acontecendo? E ele me responde: Eu não sei o que está acontecendo, o subversivo aqui é você. Fiquei dez dias sem dar notícia para ninguém, e preso por seis meses. (BATALHA, 2018, p. 123)

Neste compasso, *“o aprimoramento corporal, aliada ao embate político, inaugura uma fase violenta da capoeira. E os campos de disputa vão se situar nas competições desportivas, pelo lado militarista, e nos espetáculos e na roda da praça da República, do lado militante.”* (BATALHA, 2018, p. 124)

> A roda da República, com organização de mestre Ananias, se torna o espaço onde um movimento contestatório se firmará, com o grupo Capitães d'Areia, de Almir das Areias. Criada em 1971, no bairro da Barra Funda, começa a despontar seu trabalho após a libertação de Almir, preso pela ditadura. Tempos depois, o grupo muda-se para o Bom Retiro e depois para o Brás. (REIS L. V., 1997, p. 115)

Neste processo de disputa material, cultural e política, ambos os mestres citados, Mestre Areias e Mestre Suassuna, concordam que a popularização da capoeira nos moldes impostos a partir da década de 1970 contribuiu para o aumento da violência, a intensificação da competitividade no mercado, a banalização da prática e a falta de preparo nas novas academias. (BATALHA, 2018, p. 147) Tal se dá no contexto da formação e expansão da capoeira contemporânea (de corda, cordel).

Partindo de uma análise marxista relacionando a capoeira e formas de ganhar a vida, Araújo relaciona a análise da forma mercadoria e a capoeira enquanto representante fetichizada no mundo das trocas, ressaltando a importancia da capoeira enquanto "mercadoria educacional" para este processo de expansão.

> As transformações da capoeira, em particular, no que se refere à mudança de bem cultural à bem de consumo, tem como cerne a relação pedagógica. A necessidade de adaptação a lógica de mercado, por sua vez, traz para esse universo questões tais como: alterações nas relações de poder: mestre – aluno, grupo de capoeira, comunidade da capoeira e, reforço do fetiche da graduação – titulação, associado a lógica da hierarquia militar. (ARAÚJO, 2006, p. 26)

Dado o surgimento de diferentes estilos de capoeira e as diversas áreas sociais em que ela se insere, na próxima seção realizamos uma abordagem sobre essas expressões.

1.2 - Entre Gingados e Estilos

Nesta seção, passa-se a uma profilaxia comunicacional. Dada a diversidade do que se pode entender por capoeira, trabalhadas aqui em suas tipologias principais, e o dinamismo da cultura, a tarefa de categorizá-la torna-se cada vez mais complexa, o que leva ao uso de termos frequentemente autodeclarados, termos populares, popularizados, categorias diversas, entre outros fatores que podem turvar a comunicação.

O termo contemporânea, mais difundido e recente, continua sendo alvo de polêmicas, inclusive entre seus praticantes, disputando espaço com nomenclaturas como “capoeira de corda/cordel”, entre outras de menor relevância.

O termo "capoeira secular" pode causar desconforto a alguns interlocutores, que tendem a associá-lo a um recorte temporal ou institucional, numa interpretação semântica. No entanto, é importante observar que esse termo também carrega o significado de oposição ao religioso ou à Igreja, sendo útil para diferenciar a capoeira gospel de outras práticas culturais que não visam à conversão religiosa.

Essa questão não é meramente semântica ou linguística. Brito, em seu relevante estudo sobre a capoeira gospel em São Paulo, utiliza o conceito de "secular" para marcar a oposição entre a capoeira gospel (ou cristã) e a "capoeira tradicional" (ou secular, do mundo). (BRITO, 2007). A adoção do termo “secular” como elemento de contraste em relação a capoeira gospel, embora amplamente adotada pelo autor mencionado e nesta pesquisa, parece de origem êmica.

Neste contexto, além do termo secular permitir uma melhor diferenciação de uma capoeira com objetivo de evangelismo, evita a confusão que o termo “tradicional” pode trazer, por estar presente em esquemas conceituais da capoeira se referindo a capoeira Angola. O ~~próprio~~ grupo social objeto da pesquisa utiliza o termo devido sua questão finalística, marcando como forte fator de diferenciação da capoeira gospel a sua finalidade proselitista.

> Para entendimento de toda esta literatura, acrescento que utilizo o termo “capoeira tradicional” não me referindo a capoeira Angola, mas sim a toda capoeira comum existente de forma geral. Gero assim uma pequena diferenciação didática quanto ao nosso objetivo, que é a capoeira evangelística. Muitos utilizam o termo “capoeira secular”, linguagem usual no meio evangélico, assim como “capoeira do mundo”. (CHANNE, 2022, p. 12)

Em suma, a adoção neste trabalho do termo “capoeira secular” se dá como diferenciação da capoeira com objetivos de conversão/salvação de almas/proselitismo, evitando confusões conceituais que o termo “capoeira tradicional” pode trazer em relação a capoeira angola, conforme explicado pelo fundador da ABCG Acrescentamos que a muito embora a ABCG utilize o termo “capoeira tradicional”, tem-se que este é equivalente ao “capoeira secular” mais corrente no meio evangélico, permitindo tanto que os individuos auto nomeiem suas práticas quanto que se evite algumas confusões, numa pesquisa que opera tanto dentro de um léxico neopentecostal quanto da capoeira. O próprio autor do manifesto utiliza os dois termos alternadamente, sem qualquer prejuízo.

> Dentro da expressão “secular” contemplamos a capoeira regional, Angola e contemporanea. A capoeira secular difere da capoeira gospel porque os seus objetivos são mais vagos e difusos... (CHANNE, 2022, p. 65)

Quanto aos objetivos mencionados, a capoeira gospel se destaca da secular por sua finalidade: a “capoeira como ferramenta de evangelismo”. (CHANNE, 2022, p. 171). Tal objetivo é afirmado de forma aberta, seja nas falas dos mestres, seja na forma de organização da transmissão da prática:

> Normalmente, nos grupos de capoeira dentro das igrejas, comunidades ou em qualquer lugar estabelecido para o fim de evangelismo, não se cobra mensalidade. O aluno é evangelizado de forma explícita, pois, esta é a metodologia estabelecida para fazer com que ele se integre e continue a participar tanto das ministrações como dos treinos. (CHANNE, 2022, p. 79)

Esta postura de evangelização aberta, parece nortear os trabalhos da ABCG, parecendo se estender até a escolha do nome da associação.

> Nós da ABCG definimos de forma estatutária o uso do termo “capoeira gospel” em todas as nossas movimentações, meios de publicidade, comunicação visual, eventos, etc… (CHANNE, 2022, p. 65)

Aliás, a adoção do termo “gospel” aparece enquanto autodeclaração, afirmação, marcador de posição. Não se trata de um rotulo externo, mas sim da nomenclatura adotada pelos proprios idealizadores e praticantes, de uma capoeira que não se presta a ficar *“em cima do muro, mas (...) firmes em Cristo e seus ensinamentos*”. (CHANNE, 2022, pp. 75-76)

> Creio ser importante fazer conhecidas as definições acima descritas,

> para que possamos compreender que a utilização do termo “gospel” é fruto de atualização cultural e representa uma nova forma de pensar, gerando apenas uma diferenciação para fins de maior entendimento, principalmente no meio evangélico, onde o desconhecimento sobre a capoeira ainda é muito grande. Desta forma, evita-se a interpretação incorreta quanto ao que se pretende executar.Poderiam os evangélicos, simplesmente utilizar o termo capoeira? Sim, seria possível, mas creio que dentre tantas dificultades já encontradas nas implantações nas comunidades de fé, se não houver este detalhe, os obstáculos seriam gigantescos. Só quem é do meio entende.
> (...)
> Não há força que possa impedir a utilização e muito menos a o avanço desta onda cada dia mais crescente. (CHANNE, 2022, p. 89)

Esposando uma visão de cultura próxima de autores utilizados como referencia neste trabalho, da cultura como um bem imaterial, mutável, e socialmente partilhado, idealizou-se a hoje então prática da capoeira gospel, que se pretende a “uma das maiores ferramentas de evangelismo já conhecidas pelas estruturas”. (CHANNE, 2022, p. 84)

Evocando pra si a mesma legitimidade dos fundadores de outras perspectivas sobre a capoeira, a capoeira gospel questiona desafiadoramente:

> Muitos irão questionar: “Existe capoeira gospel? Sim! Se nós estamos fazendo é porque existe! Simples assim.
> (...)
> Afinal, o que impede um outro alguem, tambem ter sua interpretação e dar um nome? (CHANNE, 2022, p. 174)

Posta esta justificativa profundamente sociológica, abordaremos um estudo do movimento pentecostal, mais especificamente do neopentecostalismo, para posteriormente alcançarmos o objeto da pesquisa.

1.3 - Neopentecostalismo no contexto cultural e social brasileiro.

Nesta seção, abordaremos alguns aspectos históricos do movimento pentecostal brasileiro, com foco nas transições para o neopentecostalismo, destacando tanto as mudanças no perfil social dos adeptos, formas discursivas teológicas, quanto atuações sociais e políticas.

Reina (2017), acerca da chegada do protestantismo no Brasil, parte de Bastide (1995), afirmando o duplo caráter de religião branca:

> O protestantismo chega ao Brasil como uma religião branca por duas vias. De um lado, é o mestre da família branca escravocrata que se converte ao protestantismo da Reforma.
> (...) a conversão do negro ao protestantismo tem dois tipos de explicação: uma histórica e uma religiosa. Em relação à primeira, o negro se converte ao protestantismo por causa da tradição doméstica de incorporação do escravo à vida da família escravocrata (...) Segundo, o protestantismo histórico se torna mais atrativo para o negro por uma questão religiosa. Enquanto a população negra era rejeitada das igrejas ou das escolas católicas, as instituições evangélicas não rejeitavam os negros: a liturgia protestante aceitava o ser humano independentemente da sua cor. (p. 257)

O pentecostalismo surgiu nos Estados Unidos no início do século XX, entre as camadas mais pobres da sociedade. Um dos principais expoentes desse movimento foi o pregador W.J. Seymour, que enfatizava, entre outras bênçãos de Deus, o Batismo do Espírito Santo. Suas doutrinas mais progressistas se alicerçaram na luta política e racial da época. (WULFHORST, 1995, pp. 7-20)

A perspectiva de Seymour, ao dar ênfase ao dom divino, serviu como um fator de ruptura com as estruturas religiosas tradicionais, enfraquecendo as instituições religiosas estabelecidas. Esse movimento proporcionou a ideia de que qualquer pessoa, independentemente de instrução formal ou religiosa, poderia ser tocada pelo sagrado e, consequentemente, tornar-se pregador ou pastor. (CAMPOS, 2005, pp. 100-115)

Neste contexto, "*o clero intelectualmente preparado e inclinado à liturgia é rejeitado em favor de líderes leigos que satisfazem mais adequadamente as necessidades emocionais desta religião*". (NIEBUHR, 1992, p. 27) Formava-se assim um ideário que conciliava a imagem de um Jesus dos oprimidos com a dimensão político-social dos praticantes negros, por um lado, e, por outro, a separação entre a missão sociopolítica e a experiência religiosa de seus adeptos brancos.

Rolim (1985), propondo a divisão do pentecostalismo americano, propõe que, embora o pentecostalismo que chega ao Brasil remetesse à experiencia religiosa dos grupos brancos,

vem a se popularizar entre as camadas mais pobres da sociedade.

> "Essas faixas pobres, com escassas possibilidades de melhoria de vida e com praticamente nenhuma participação nos cultos oficiais, encontraram nas celebrações deste ramo pentecostal, momentos de espontaneidade e liberdade religiosa" (p. 42)

O pentecostalismo chega então ao Brasil em 1910, com a fundação da Congregação Cristã no Brasil (em São Paulo) e da Assembleia de Deus (em Belém, 1911). Seu público-alvo eram estratos de baixa escolaridade, tradicionalmente discriminados por outros setores protestantes e pela Igreja Católica. Ambas as denominações tinham um forte sentimento anticatólico, devido à ênfase no dom de línguas, na crença no retorno do Salvador, no paraíso eterno, além do sectarismo e ascetismo, que envolviam a rejeição do mundo secular. Esse movimento é descrito como a primeira onda do pentecostalismo no Brasil, conhecido como pentecostalismo clássico, que se manteve hegemônico até 1950. (MARIANO, 1999, p. 29)

Nesta década, iniciou-se a segunda onda do pentecostalismo no Brasil, o deuteropentecostalismo, que começou em São Paulo com uma missão realizada por dois ex-atores de faroeste: Harold Williams e Raymond Boatright. Esse movimento focava especialmente no proselitismo, com um público-alvo bem definido (setores populares e de baixa instrução) e o uso de meios de comunicação de massa. Rádios, evangelismo itinerante, reuniões em locais públicos, teatros, cinemas, estádios e outros espaços foram utilizados como métodos para atrair novos fiéis, incluindo pastores de outras denominações. No entanto, a ênfase na cura imediata e no exorcismo gerou, por um lado, escândalos e críticas, mas, por outro, proporcionou grande visibilidade ao movimento religioso. (MARIANO, 1999, p. 30)

A terceira onda, conforme classificação proposta por Freston (FRESTON P. , 2000), se inicia na metade da década de 70, aumentando sua influencia nas décadas vindouras, traduzindo-se como um neologismo – neopentecostalismo – tanto por se tratar de um movimento jovem, como por seu ímpeto inovador dentro movimento a que pertence.

Para Mariano (1999, p. 36), além das caracteristicas comuns ao pentecostalismo clássico e ao deuteropentecostalismo *(anti ecumenismo, líderes fortes, uso de meios de comunicação de massa, estímulo à expressividade emocional, participação na política partidária, pregaração da cura divina),* o neopentecostalismo possui tres características principais: 1) enfase na guerra contra o diabo; 2) Enfase na

Teologia da prosperidade; 3) liberalização de usos e costumes estereotipados.

Existem ainda em atividade diversas denominações oriundas deste movimento, tal qual Brasil para Cristo, Deus é Amor, Casa da Benção, Igreja Universal do Reino de Deus, Internacional da Graça de Deus, Cristo Vive, entre outras. Embora possa haver certas divergências na classificação de algumas denominações, as três ultimas mencionadas encontram maior acordo entre os pesquisadores. (MARIANO, 1999, pp. 33-34)

Seguindo as mudanças sociais, o neopentecostalismo da terceira onda adapta-se às mudanças, dentre as quais se destacam o aprofundamento da industrialiação, o adensamento urbano causado pela expulsão de mão-de-obra no campo; a estrutura moderna de comunicações de massa que no final dos anos 70 já alcança quase toda a população; a crise católica e o crescimento da umbanda; e a estagnação economica dos anos 80. Em contraste com a segunda onda de igrejas paulistas fundadas por migrantes de nível sócio-econômico simples, a terceira onda é sobretudo de igrejas cariocas fundadas por pessoas citadinas de nível socio-economico um pouco mais elevado e pele mais clara. Iniciando-se no contexto de um Rio de Janeiro marcado pela decadencia economica, pelo populismo político e pela máfia do jogo, o neopentecostalismo se adapta facilmente a cultura urbana influenciada pela televisão e pela ética *yuppie.* (FRESTON P. , 1993, p. 95)

O fenômeno do televangelismo foi inspirado em pastores norteamericanos que já colhiam o exito de sua comunicação, como Billy Graham e Jimmy Swaggart, que percorreu diversos países com sua mensagem de luta constante contra o mal, teologia da prosperidade, e um misto de autoajuda e empreendedorismo. Na década de 1980, Edir Macedo e a IURD compraram a emissora Record, transformando-a numa emissora mista, tanto com programação religiosa, quanto com outros produtos comerciais visando competitividade. Mesmo mista, o direcionamento editorial pode ser sentido nos jornais e telenovelas. (ROCHA, 2020)

Suas teologias parecem exercer maior atração sobre estratos com menores indicadores socioeconomicos, servindo, no outro lado da moeda, para um neopentecostalismo de “acomodação” ao sistema socioeconomico que segue produzindo exclusão, embora infimamente crítico a este. (MESQUITA, 2007, p. 118)

Para Mesquita (2007, p. 119):

> A Teologia da Prosperidade difundida entre os fiéis pentecostais legitima o interesse mundano por bens materiais, promete a

> prosperidade, a felicidade e a realização. Assim, os critérios de poder e de prestígio que muitos fiéis acreditam deter na sociedade são apresentados sem que em nenhum momento sejam questionados. Isso parece elevar o nível das aspirações, podendo criar mecanismos permanentes de busca de acesso a determinados bens de consumo, a despeito dos ganhos de renda. Nessa perspectiva, há a tensão entre os desejos de consumo e a impossibilidade de satisfazê-los.

A mediação praticada pelas lideranças parece influenciar "na construção dos valores que constituem respostas espiritual e social aos desejos e anseios dos fiéis". (MESQUITA, 2007, p. 121)

Mariano (MARIANO, 1999, p. 36) acrescenta ainda uma outra característica que pode ajudar a explicar o relevante expansionismo do neopentecostalismo: que as igrejas se estruturam empresarialmente. Disso resultaria a *"ruptura com os tradicionais sectarismo e ascetismo puritano"*, relevante marcador do neopentecostalismo, além de representar uma mudança de rumos para o movimento neopentecostal, devendo ser entendida como *"primeira vertente pentecostal de afifrmação de mundo".*

Verifica-se então que a contrução do que poderia ser entendido como neopentecostalismo vem de forma comparativa com seus movimentos historicos anteriores, de modo que apenas o período histórico de fundação é insuficiente para sua conceituação dentro do movimento pentecostal.

> O que justifica a divisão entre pentecostalismo clássico e deuteropentecostalismo é, sobretudo, o corte histórico-institucional, os quarenta anos que os separam. No caso do neopentecostalismo, porém, são suas consideráveis distinções de carater doutrinário e comportamental, suas arrojadas formas de inserção social e seu *ethos* de afirmação do mundo. (MARIANO, 1999, p. 37)

Houve, então, um processo de *globalização ou transnacionalização dessa forma de catolicismo popular,* (MARIANO, 1999, p. 9) despontando o Brasil como o maior país protestante da América Latina. (MARTIN, 1990, p. 60). Analisando os dados do Censo Demográfico do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) de 1980 e 1991, bem como a pesquisa Datafolha de 1994 e pesquisa Novo Nascimento do Instituto Superior de Estudos da Religião (ISER), Mariano extrai interessantes informações.

Observou-se o crescimento de 67,3% dos evangélicos na década de 80, representando os neopentecostais 65,1% da massa de protestantes. A pesquisa Datafolha demonstra que esta proporção seria de 76% de protestantes entre os

evangélicos, sendo a vertente evangélica em maior expansão. (MARIANO, 1999, p. 10)

Esta expansão ocorre de forma heterogenea entre os grupos sociais: [4]

> Concentra-se nos estratos mais pobres da população. A pesquisa Novo Nascimento, realizada pelo ISER no Grande Rio em meados dos anos 90, revelou que: 61% dos pentecostais recebiam até dois salários mínimos, 29% entre dois e cinco e apenas 10% ganhavam mais de cinco salários; 42% tinham menos de quatro anos de escolaridade, 35% entre cinco e oito anos e 23% nove anos ou mais de formação escolar. Comparadas a da população em geral, a renda e escolaridade pentecostais são muito inferiores. (...) Verificou que, comparados aos adeptos de outras religiões, eles possuíam o maior conitingente de analfabetos (11,2%), e o de pessoas que cursaram até o primeiro grau (68,3%), o maior numero de trabalhadores que recebiam até dois salários mínimos (33,3%), taxa de desempregados acima da média nacional (8,2%), a maior proporção de ocupados como trabalhadores por conta própria irregulares (27,2%) e taxa de pardos (34,3%) e negros (11,1%) inferior somente a dos cultos afro-brasileiros. (MARIANO, 1999, p. 12)

Esta expansão se dá numa interação próxima com o refreamento do catolicismo, por fatores multiplos como a pluralização da religião cristã, neopentecostalização do protestantismo e de segmentos do catolicismo, a própria consolidação e institucionalização dos movimentos neopentecostais. (MARIANO, 1999, p. 15)

Segundo pesquisa Datafolha (2016), aproximadamente 44% dos evangélicos

---

[4] A escrita e defesa desta dissertação ocorreram antes da divulgação dos dados do CENSO 2020, "De 2010 a 2022, de acordo com os dados do Censo Demográfico, houve redução do percentual de católicos apostólicos romanos (56,7%) e aumento de evangélicos (26,9%) e sem religião (9,3%). Em 2010, os católicos eram 65,1% da população de 10 anos ou mais, os evangélicos, 21,6%, enquanto os sem religião correspondiam a 7,9% dos declarantes. Entre os católicos, a diminuição foi de 8,4 pontos percentuais (p.p.) frente a 2010. Já a proporção de evangélicos e sem religião no país cresceu, respectivamente, 5,2 p.p. e 1,4 p.p. A religião espírita (1,8%) apresentou queda de 0,3 p.p. na comparação com 2010 (2,2%). Umbanda e candomblé, por outro lado, saíram de 0,3% em 2010 para 1,0% em 2022, um aumento de 0,7 p.p. Em 2022, o catolicismo liderou em todas as grandes regiões do país, com maior concentração no Nordeste (63,9%) e no Sul (62,4%). Os evangélicos, por sua vez, estavam em maior proporção no Norte (36,8%) e no Centro-Oeste (31,4%). A maior concentração dos que se declararam espíritas era no Sudeste (2,7%), e os umbandistas e candomblecistas estavam mais presentes no Sul (1,6%) e no Sudeste (1,4%). O Sudeste (10,5%) também reunia a maior quantidade de pessoas sem religião. Embora os católicos apostólicos romanos fossem maioria em todos os grupos de idade, a proporção desse grupo variou entre 52,0%, na faixa etária de 10 a 14 anos, a 72,0% na faixa etária de 80 anos ou mais. Em 2022, o catolicismo predominou em todas as categorias de cor ou raça, chegando a 60,2% entre as pessoas brancas. Pessoas de cor ou raça indígena apresentaram a maior proporção de evangélicos (32,2%). As maiores proporções de espíritas (3,2%), outras religiosidades (13,6%) e sem religião (16,2%) se encontravam entre pessoas de cor ou raça amarela. As tradições indígenas (24,6%) e os católicos (7,8%) foram os grupos religiosos que apresentaram as maiores taxas de analfabetismo das pessoas de 15 anos ou mais. Já os grupos religiosos com as menores taxas de analfabetismo foram pessoas que se declararam espíritas (1,0%) e os umbandistas/candomblecistas (2,4%). Em 2022, os espíritas foram os que apresentaram a menor proporção de indivíduos sem instrução e com ensino fundamental incompleto (11,3%), e o maior percentual de nível superior completo (48,0%)." Fonte: https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/43593-censo-2022-catolicos-seguem-em-queda-evangelicos-e-sem-religiao-crescem-no-pais acesso em 28/07/2025.

vieram do catolicismo, estimando-se um total de 29% de evangélicos em relação a população geral. Do total de evangélicos, 58% são mulheres, e 59% dos fiéis são pardos/pretos. (Folha de São Paulo, 2016)

A expansão do neopentecostalismo se faz sentir, além nos meios de comunicação de massa, na política partidária. Rompendo com o apoliticismo mais tradicional, sua força política se faz sentir desde a Constituinte. Na década de 1960, a Igreja Brasil para Cristo chegou a eleger dois deputados, contitnuidade esta interrompida pelo período da ditadura. Durante a fase de redemocratização:

> Se viu crescer a participação de candidatos diretamente ligados a igrejas em diversos partidos. Sua relação com a política passa a estar ligada a "defesa" da laicidade do Estado. O argumento de um momento democrático e plural é de grande importância nesse momento histórico. (...)Em 1986, apenas nove anos depois da sua fundação, a Igreja universal elegeu seu primeiro deputado. Já na eleição seguinte, em 1990, essa igreja elegeu três deputados. Em 2000, eles elegeram seu primeiro senador. Em 2005 o PRB – atualmente Republicanaos – foi fundado por líderes conectados à IURD e outras igrejas evangélicas, e também pelo vice-presidente da república naquele momento, José Alencar. Nas eleições que seguiram a fundação do partido, os candidatos ao Congresso conectados à IURD lançariam suas campanhas filiados a esse partido, como também é o caso de todos os deputados ligado à igreja que estão atualmente cumprindo o seu mandato. Durante autores (Burity & Machado, 2014; Mariz & Machado, 2044; Oro, 2003) apontam em relação ao crescimento do número de deputados ligados à Igreja Universal - na maioria das vezes pastores que já possuem alguma atuação na mídia – que durante suas campanhas eles são apoiados pela igreja e apresentados em suas reuniões e programas de TV e rádio. Outro fato, é que a igreja contabiliza o número de membros que podem votar em cada região eleitoral, e esse número é levado em consideração na decisão de lançar ou não candidatos com o seu apoio. (SOUZA & CAMPOS, 2025, pp. 3-4)

Feitas as aproximações sociológicas em direção à capoeira e ao neopentecostalismo, o próximo capítulo se pretende a observação do encontro destes.

CAPÍTULO 2 - SIMBOLOS E INTERAÇÕES NAS ZONAS DE CONTATO

Este capítulo se inicia com abordagem de cunho antropológico, da correlação entre símbolos culturais e sua importância para a interpretação das práticas, através

da experiência percebida pelos praticantes, num contexto socialmente pré-concebido, preparando melhor o terreno para tocar o objeto.

Esta abordagem etnometodológica diverge da fenomenologia e do estruturalismo, como colocado por Douglas e Isherwood (DOUGLAS & ISHERWOOD, 2004, pp. 110-111):

> O movimento filosófico da fenomenologia, que começou considerando seriamente a questão do nosso conhecimento sobre outras pessoas. Ela coloca o indivíduo diretamente num contexto social, tratando o conhecimento como um empreendimento de construção conjunta. O conhecimento nunca é uma questão de aprendizado do indivíduo solitário sobre uma realidade exterior. Os indivíduos interagindo impõem suas construções à realidade: o mundo é socialmente construído.
>
> O estruturalismo é um movimento convergente, cuja teoria implícita do conhecimento transcende os esforços do pensador individual, e enfoca os processos sociais do conhecimento. Em suas muitas formas, a análise estrutural, aparentada com o computador, oferece possibilidades de interpretar a cultura e de relacionar as formas culturais e sociais, possibilidades que ultrapassam qualquer abordagem que obstinadamente comece pelo indivíduo.

Segundo os autores, a etnometodologia:

> dá por assente que a realidade é socialmente construída e também que a realidade pode ser analisada como estruturas lógicas em uso. Focaliza os procedimentos interpretativos para os método de verificação usados pelos ouvintes, para os métodos de demonstração de credibilidade usados pelos narradores e para todo o sistema explicativo que opera na vida cotidiana. Sua abordagem do teste e confirmação da informação começa a partir da ideia de que o significado está entranhado e de que ele nunca é facilmente apanhado na superfície da comunicação.
>
> A fala é apenas um canal, e a própria fala não tem sentido a menos que seja adequada à informação buscada pelo ouvinte a partir do físico e entorno do falante — espaçamento, temporalidade, orientação, roupas, comida e assim por diante. E, é claro, isso tem de incluir os bens. (DOUGLAS & ISHERWOOD, 2004, p. 111)

Embora no presente focalize os procedimento de interpretação, para seu desenvolvimento futuro essa abordagem certamente precisará voltar-se para a análise cultural, enquanto referencial possível de significados herdados do passado imediato, um abrigo para as necessidades interpretativas do presente. (DOUGLAS & ISHERWOOD, 2004)

Tem-se, assim, dentre outras interpretações de cultura possíveis, que a cultura

age como um padrão prévio de interpretação da realidade e da experiência, através de interpretações mediadas por símbolos, num processo constante e fricção com outras culturas, sociabilidades e modos de reproduzir a vida.

A questão do contato entre sociedades e as mudanças advindas deste processo são um caro objeto de estudo da antropologia. Estudos de aculturação dão um horizonte de extinção de sociedades primitivas pelo contato com a sociedade envolvente, como um "futuro irreversível", (NOVAES, 1993, p. 44) um "pessimismo" que parece entender a existência daquela sociedade baseada na preservação do patrimônio cultural, dão paulatinamente espaço a novas interpretações.

Como concepção antagônica, tem-se que os grupos étnicos "persistem ao longo do tempo, a despeito do contato mobilidade e informação que caracterizam o cotidiano destes grupos, envolvidos com a sociedade mais ampla da qual participam". (NOVAES, 1993, p. 46)

Nesta concepção de cultura, enquanto questão humana e inerentemente mutável, esta serve justamente como elemento aglutinador que possibilita a resistência e perpetuação do grupo étnico:

> é este capital simbólico que lhes possibilita fazer frente a dominação e aos elementos que lhes são impostos pela sociedade dominante e que são continuamente reinterpretados por elas. É exatamente a partir de considerações que envolvem a esfera cultural que podemos entender que as diferenças entre a sociedade indígena e a sociedade envolvente não são suprimidas, mas continuamente reformuladas. (NOVAES, 1993, p. 46)

Em sendo a cultura um inventário prévio que serve a interpretação da realidade, temos que esta sempre acaba por se reinventar, reformular e ressignificar também seus símbolos, seja na escolha destes, seja na eficácia e conveniência das ações simbólicas, inclusive "nas asserções que ela faz e na experiência que leva sua marca." (DOUGLAS, 1985, p. 87)

"A diferenciação nos padrões de pensamento caminha junto com condições sociais diferenciadas". (DOUGLAS, 1985, p. 99) Neste processo, os indivíduos em sua prática social interpretam os símbolos culturalmente herdados, através de experiências dadas em outras condições sociais. Nesta interação, *"a consciência individual e o código de moral público influenciam-se continuamente."* (DOUGLAS, 1985, p. 160).

Neste processo, os indivíduos que se encontram em posições de poder,

partindo agora para uma abordagem mais sociológica, são imbuídos, segundo Bourdieu, de poder simbólico. O poder simbólico está, para o autor, diretamente imbricado na capacidade de perpetração da "violência simbólica" que consiga alcançar os outros indivíduos do grupo social.

> O poder simbólico como poder de constituir o dado pela enunciação, o fazer ver e fazer crer, de confirmar ou de transformar a visão do mundo e, deste modo, a ação sobre o mundo, portanto o mundo; poder quase mágico que permite obter o equivalente daquilo que é obtido pela fora (física ou econômica), graças ao efeito específico de mobilização, só se exerce se for *reconhecido,* quer dizer, ignorado como arbitrário. Isto significa que o poder simbólico não reside nos "sistemas simbólicos", em forma de uma "illocutionary force" mas que se define numa relação determinada – e por meio desta – entre os que exercem o poder e os que lhe estão sujeitos, quer dizer, isto é, na própria estrutura do campo em que se produz e se reproduz a crença. (BOURDIEU, 1989, pp. 14-15)

Assim, nestas "zonas de contato" entre grupos sociais, culturas e filosofias, é imbuído no papel de seus dirigentes a sistematização de mundo e a eleição dos símbolos positivos e negativos. "*As proibições traçam o perfil cósmico da ordem social ideal."* (DOUGLAS, 1985, p. 91)

Quando se pensa sobre ordem social ideal, pensa-se sobre a ordem social real, cabendo aos princípios morais o papel persecutório da ordem idealizada. Nesta construção, a representação do mal, do perigo, da sujeira, busca assentar o que deve ser evitado, seja partindo da perspectiva de tratar o negativo enquanto um "rejeito", seja para trata-lo como parte intrínseca ao sistema. *"São perigos que vem das fendas da estrutura e, como a bruxaria, seu poder inerente de fazer mal não depende nem da ação externa nem de qualquer intenção deliberada. São perigosas em si mesmas."* (DOUGLAS, 1985, p. 168)

Contins (2004) ressalta a influencia desta relação de alteridade na estruturação do ritual neopentecostal, comparativamente ao pentecostalismo histórico.

> as igrejas mais novas, como a Universal do Reino de Deus e Igreja da Graça, os 'exus' e 'pombajiras' (entidades da umbanda) têm um papel essencial na composição desses cultos. São 'entidades' que aparecem durante o culto de exorcismo e que são essenciais para a realização dos cultos pentecostais. Sem os umbandistas esses novos pentecostais não existiriam, não se concretizaria a 'verdade' do grupo. São eles que dialogam com os pentecostais, mais que os outros pentecostais ou que as igrejas protestantes históricas. É através desta

> oposição entre ‘exus’ e ‘pombajiras’ e o ‘Espírito Santo’ que esses cultos se realizam. Os chamados ‘pentecostais históricos’ também trabalham com essas oposições, mas de um outro modo: os demônios aparecem, são exorci zados, mas eralmente no final do ‘serviço’, e não necessariamente referem-se diretamente a ‘exus’ ou outras ‘entidades’ da umbanda. As demonstrações de poder do ‘Espírito Santo contra o demônio’ estão sempre presentes nos cultos pentecostais e têm um espaço privilegiado nas novas igrejas. (p. 165)

Nesta zona de convergência entre capoeira e neopentecostalismo, encontram-se tanto convergências e divergências, aproximações e afastamentos, as quais este trabalho busca investigar através das interpretações dos participantes. Conforme já descrito, a capoeira possui diversas interpretações, e a agência dos indivíduos, em novos contextos sociais, potencializa novas práticas.

> A Capoeira pode ser praticada e sobretudo vivenciada de várias formas. Há quem faça do jogo, do canto ou do toque de instrumentos, sua principal motivação para estar numa roda. Talvez seja por isso que a Capoeira seduz. Evangélicos que a consideram uma prática ligada a cultos maléficos e demoníacos dela se afastam, ou não conseguem fugir à sua sedução, se apropriam do que interessa e, o que parece ser admissível, eliminam aquilo que incomoda. É nesse ritmo que surge a Capoeira Gospel. (DE SÁ, 2018, p. 62)

E nesta zona fronteiriça se encontra o evangélico e seu processo de conversão, que pode envolver renuncias, empoderamentos e negociações, afinal “conversion to an evangelical church does not necessarily mean that a Protestant semiotic ideology operates at all levels of social life evenly or instantaneously. (OOSTERBAAN, p. 704)

Enquanto convergencias, o surgimento de uma capoeira gospel pode ser entendida enquanto contestação ao racismo, como sugerem os estudos de Burdick (2002), que identificam esforços na defesa de uma identidade negra e combate ao racismo por parte dos evangélicos. (REINA, 2017, p. 262)

Estas iniciativas se relacionam também com correntes evangélicas antirracistas. Para tais evangélicos, a demonização a elementos afro-brasileiros não pode ser entendida em separado de uma leitura social acerca do racismo histórico e institucional, numa leitura teológica que coloca a questão ética acima do proselitismo, considerando questões sociais. (ALENCAR, 2019)

Augusto (2022) identifica na relação de alteridade com elementos

afrorreligiosos a anuencia com injustiças históricas e economicas, bem como a desvalorização de outras crenças e modos de vida não cristãos, classificando este recorte teológico como “necroteologia”, afirmando a necessidade de uma teologia negra, afirmando inexistencia de “antagonismo entre as identidades negra e evangélica e busca a superação de qualquer forma de intolerância, também religiosa.” (REINA, p. 272)

No campo, foram colhidos relatos que colocam a questão do duplo pertencimento enquanto evangélico e enquanto capoeirista, aparecendo a capoeira gospel enquanto “terceira via”.

Marcia Leitão Pinheiro (2007) destaca que a receptividade para elementos afrobrasileiros para os evangélicos é tendencialmente negativa, mas destaca ações que contestam tais visões raciais e identitárias estabelecidas. (p. 166)

A autora destaca o papel da música na circulação cultural e construção das identidades, focalizando o duplo caráter deste movimento: se por um lado tal movimento pode “apropriar, esvaziar ou ressignificar” dentro da disputa no campo religioso, isto se relaciona com “um ethos religioso belicoso e indiferente às questões históricas e políticas”, por outro lado, “muito contribui para evangelizar e isso proporciona disseminar mensagens de fé, de esperança em outra realidade, sobretudo para os jovens periféricos”, (LEITÃO PINHEIRO, p. 15) sem necessitar abrir mão da utilização musical e estética de elementos afrobrasileiros. Este movimento ocorre “neste novo cenário cultural brasileiro em que o gospel não se apresenta como algo para consumo exclusivo dos “crentes”. (MACHADO, p. 90)

Cunha (2004) analisando a explosão gospel no Brasil, ressalta a importancia da adoção de ritmos populares para o crescimento do genero gospel, fruto de negociações no campo da teologia e dos costumes, com importante mediação do mercado fonográfico, aparendo este aceno ao popular como importante ferramenta de atração de novos adeptos. (pp. 282-284)

Tal atenção recebe a questão musical que parte dos artistas “buscam registrar que suas iniciativas estão adequadas com as diretrizes institucionais” ocorrendo em alguns casos “conflitos com as lideranças por causa da adoção de estilos sonoros seculares, incluindo as expressões musicais afrodiaspóricas”. (LEITÃO PINHEIRO, p. 183)

Nesta zona de fricção entre perspectivas culturais, as cosmovisões afro brasileiras possíveis são substituídas pela teologia da batalha espiritual, pautado num

sistema dualista da guerra total e constante do bem contra o mal. É esta separação entre o bem e o mal que, no caso da capoeira gospel, funda a separação entre outras interpretações da capoeira, capoeirista gospel, capoeirista secular ou cristão, enfim, do eu e do outro, evocando para si a posição benevolente, altruísta, correta e legitimadora da capoeira gospel. Busca-se aqui investigar os marcadores desta diferenciação, através da investigação das experiências (e das interpretações destas) do ponto de vista dos praticantes, investigando invariavelmente os símbolos nesta interpretação da prática cultural.

Postas algumas considerações acerca da "fricção" entre duas culturas em abstrato, na próxima seção investigam-se algumas das bricolagens necessárias para tal, professadas no livro manifesto da ABCG.

2.1 - UNÇÃO DAS CORDAS – LIVRO MANIFESTO DA A.B.C.G

Nesta seção, abordaremos o surgimento e o desenvolvimento da Aliança Brasileira de Capoeira Gospel (ABCG), bem como sua posição tipológica em relação à capoeira e ao neopentecostalíssimo, e alguns arranjos que dão liga a esta união, com base em seu livro-manifesto, *Unção das Cordas*.

O movimento teve início com Mestre Zig, um capoeirista convertido que passou a utilizar a capoeira como ferramenta evangelística. Posteriormente, uniu-se ao Pastor Daniel Channe, também capoeirista e neopentecostal, para refletir sobre questões comuns a indivíduos que compartilham essas experiências. Ambos foram praticantes da capoeira contemporânea, especificamente do estilo de corda. Com o tempo, a iniciativa expandiu-se, passando de ligas estaduais para a formação de uma aliança de alcance nacional. (CHANNE, 2022, p. 106)

O chamado para este novo trabalho parte, segundo seus idealizadores, de um chamado divino:

> Temos plena convicção do nosso chamado de evangelismo através da capoeira. Buscamos, por meio das nossas experiencias, realizar adequações que viessem a retirar da prática do esporte tudo aquilo que não alterasse a sua esencia e ao mesmo tempo não agradasse ao Senhor. (CHANNE, 2022, p. 12)
> (...)
> Sempre haverá pessoas que criticarão um ministério como esse, por não se alinhar com aquilo que, na interpretação delas, é a única forma correta de agir. Não posso permitir que os pensamentos e opiniões particulares, talvez baseados nas visões dos ministérios dos quais alguns participam, ou em livros que leram, opiniões formadas em títulos e teorias, limitem o agir de Deus em minha vida e o caminho ao qual o Espírito Santo me conduziu por revelação simples e verdadeira, dada a quem caminha em intimidade com o Pai! Seguirei em frente com a missão que Deus me deu, pois sei de quem a recebi! (CHANNE, 2022, p. 47)

O movimento posteriormente institucionalizado na forma grupo de capoeira e ministério evangelístico surge no seio das Missões Evangelísticas Vinde Amados Meus (MEVAM), auto descrito da seguinte forma:

> O MEVAM caminha sobre o entendimento de paternidade espiritual por meio de redes de relacionamento, unindo-se a filhos de propósito, que convergem visões com o mesmo foco de reino para expansão do evangelho de Cristo. A base principal da cobertura ministerial é o relacionamento, dentro disso proporcionamos um momento de atendimento pessoal aos pastores feito pelo Pastor Luiz Hermínio, que é realizado na sexta-feira que antecede ao Café de Pastores. (MEVAM)

Conforme se depreende, o MEVAM não se pretende a uma igreja formal, embora o seja formalmente, mas um movimento supradenominacional que agrega pessoas de visões religiosas diferentes com objetivos em comum. Em igual direcionamento é orientada a ABCG, que "*não pertence a nenhuma denominação*". (CHANNE, 2022, p. 117)

Este posicionamento supradenominacional voltado a objetivos favorece a expansão da capoeira gospel, que ultrapassa o alcance denominações específicas. De olho na expansão e preocupados com a uniformização da prática, foram instituídos regras para a implantação dos trabalhos.

> Primeiramente verificamos se no local não tem nenhum capoeirista que esteja dentro das disposições estatutárias da ABCG. Quando encontramos alguem assim, o capacitamos e acompanhamos seus passos, damos orientações e o suporte necessário. Caso não haja, enviamos um ministro disponível para realizar os trabalhos e gerar futuros instrutores. (CHANNE, 2022, p. 118)

Aos ministros cabe o papel de transmissores da capoeira gospel, estando aptos a lecionar e abrir novas frentes de trabalho social e evangelístico. Para se tornar "elegível" ao cargo de ministro, as disposições estatutárias colocam como critério:

> Determinamos os critérios para que uma pessoa possa se tornar um ministro da ABCG, os quais são baseados na palavra do Senhor. Muitos destes princípios são fundamentais para qualquer um que procure ser líder em uma comunidade de fé, como: Ser batizado nas águas, fazer parte efetiva em uma igreja cristã, ter vida com Deus, respeitar as autoridades, etc. Também levamos em consideração o tempo de prática do capoeirista, graduação, conhecimento técnico e didático. (CHANNE, 2022, p. 108)

Ao relento de maiores explicações acerca de "ter vida com Deus e respeitar as autoridades", parece indicar atuar ativamente na igreja, conduta pública compatível e o bom cumprimento das funções e atribuições dentro do contexto.

Isto faz parte de um cuidado para garantir que "*Indiferentemente da hierarquia determinada, a ABCG atuará segundo seu regimento e posso garantir que nenhuma norma irá ferir a Palavra de Deus e os ensinamentos do pastor local".* (CHANNE, 2022, p. 118)

O autor do livro-manifesto defende a atuação da ABCG no sentido do fiel cumprimento de seu estatuto e das determinações teológicas. Importante pontuar que, em sendo a ABCG um movimento supradenominacional, respeita-se a primazia teológica do pastor local, desviando assim das cismas teológicas. Nestes casos, o pastor fornece espaço (se houver) e apoio, permite e propagandeia as atividades de

capoeira gospel, disponibilizando uma opção de lazer aos já convertidos e arracadando novos fiéis, enquanto o ministro fica responsável pela consecução das atividades.

Todo este cuidado faz parte das preocupações com a expansão da fé cristã, mas também se relaciona com métodos empresariais de gestão. Há toda uma atenção com questões de planejamento, organização, direção e controle, adotando estrutura organizacional com funções especificadas (secretário, tesoureiro) sem contudo retirar do presidente fundador sua autoridade, em moldes análogos a instituições privadas, velando pelas obrigações legais pertinententes, como adoção de CNPJ e recolhimento de impostos. *"Enfim, igreja é empresa. Em nosso caso, o ministério é uma empresa sem fins lucrativos."* (CHANNE, 2022, p. 128)

Neste capítulo, nos deparamos com elementos marcantes do neopentecostalismo. Segundo Mariano (1999, p. 36):

> Retirando as que são igualmente válidas para o pentecostalismoclássico e deuteropentecostalismo (antiecumenismo, líderes fortes, uso de meios de comunicação de massa, estímulo à expressividade emocional, participação na política partidária, pregação da cura divina), sobre as características do neopentecostalismo, destaco tres aspectos fundamentais: 1) exacerbação da guerra espiritual contra o Diabo e seu séquito de anjos decaídos; 2) pregação enfática da Teologia da Prosperidade; 3) liberalização dos estereotipados usos e costumes da santidade. Uma quarta característica importante, ressaltada por Oro (1992), é o fato de elas se estruturarem empresarialmente. E não é só isso. Elas verdadeiramente agem como empresas e, pelo menos algumas delas, posuem fins lucrativos. Resulta destas características a ruptura com os tradicionais secratismo e ascetismo pentecostais. Esta ruptura com sectarismo e o ascetismo puritano constitui a principal distinção do neopentecostalismo. E isso representa uma mudança muito grande nos rumos do movimento pentecostal. A ponto de se poder dizer que o neopentecostalismo constitui a primeira vertente pentecostal de afirmação do mundo.

Importante destacar que a capoeira gospel, como outros movimentos de gospelização citados, tem resistencia em algumas denominações, e este fator é para parece indicar para a necessidade de afirmação de uma capoeira que seja gospel. Se por um lado seus fins proselitistas vem a calhar para as instituições religiosas, por outro, soluciona um problema prático de capoeiristas convertidos em denominações que possuem resistencia a concomitância das práticas. Ve-se aqui a interação reflexiva entre a pratica cultural e seus praticantes, criando uma zona de convergência entre a capoeira e o neopentecostalismo. Considerados esses elementos nase

sequência as referências da teologia da batalha espiritual e a gospelização da capoeira.

2.2 TEOLOGIA DA BATALHA ESPIRITUAL E A GOSPELIZAÇÃO DA CAPOEIRA: UMA ENCRUZILHADA SIMBÓLICA

Nesta seção, buscamos alcançar uma análise sobre o contato entre culturas, explorando suas aproximações e distanciamentos, especialmente no plano simbólico.

Para isso, adotamos o conceito de cultura proposto por Barth (1995). Entende-se a cultura não como um objeto estanque, um acervo imaterial fixo de interpretação da realidade, mas sendo "*constantemente gerada pelas experiências por meio das quais se dá o aprendizado."* (1995, p. 16)

Na interação da vida social, os individuos se relacionam entre si, através de experincias únicas em termos de vivência e interpretações, criando assim novas possibilidades oriundas do contraste entre os panos de fundo culturais.

> A cultura está sempre em fluxo e em mudança, mas também sempre sujeita a formas de controle. Os principais processos criativos e expansivos de conhecimento e diversificação sobre os quais falei não são ilimitados na sua capacidade de produzir variação contínua. Vejo três processos contrários à variação que gostaria de ressaltar: os processos de controle, silenciamento e apagamento das experiências. A cultura que cada pessoa está acumulando e vivendo está em constante reformulação, não apenas devido à sua expansão, mas também por ser limitada e canalizada por esses três processos. (BARTH, 1995, p. 22)

Assim, temos que a cultura transcende e é transcendida pelo grupo detentor de tal acervo, transbordando reflexivamente em possibilidades multiplas entre os individuos oriundos de panos de fundo culturais diversos. Em sendo tão abrangente tal conceito de cultura, numerosos são também seus intermediadores: os indivíduos, construindo reflexivamente suas experiências, construindo assim, parcialmente, reflexões e conceitos culturais compartilhados. Esta "traficância" da cultura no campo microssociológico garante a distribuição diferenciada entre pessoas, círculos e grupos.

> Embora algumas formas pelas quais processos de experiência, aprendizado e interação, por serem potencialmente ilimitados, produzam um campo global irrestrito e realmente contínuo de variações, estes são contraditos por processos sociais específicos de controle, silenciamento e apagamento. Esses processos sociais operam propiciando descontinuidades culturais e uma isomorfia relativamente maior entre o social e suas divisões, e o cultural com sua tendência inconveniente em transbordar, variar e misturar. O campo desordenado de variações e interrupções ocasionais das

> descontinuidades resultantes é adicionalmente distorcido em termos conceituais pelo mito da homogeneidade e compartilhamento cultural, de modo a permitir que ele ofereça um melhor mapeamento e justificativa para a construção das identidades sociais e dos pertencimentos ao grupo. Alguns itens particulares da cultura, preferencialmente organizados segundo idiomas contrastivos, são então selecionados como ícones dessas identidades contrastantes. Este é o modo pelo qual a variação cultural é mobilizada para servir de base dos grupos étnicos como fenômeno social. (BARTH, 1995, p. 24)

Hall (2014) traballha o conceito de cultura em relação às identidades, identificando a crise em que esta se encontra na modernidade tardia, passando de um entendimento unificado do sujeito para uma miscelanea de identidades que o atravessam. (p. 9) Deste processo de constantes negociações nascem identidades híbridas, através das possibilidades e porosidades da cultura prévia com as "novas culturas em que vivem." (p. 52), em hibridismos que são em muito impelidos "por uma estética diaspórica." (HALL S. , 2003, p. 34) *"Na situação da diáspora, as identidades tornam-se múltiplas."* (p. 27) "A cultura popular negra é um espaço contraditório. É um local de contestação estratégica" (2002, p. 341)

A capoeira gospel aparece, então, como um enclave simbólico na cultura, onde serão trabalhados encontros e afastamentos na formação de uma nova forma cultural-religiosa, ressaltando a possibilidade da cultura transgredir "os limites políticos." (p. 36)

Contins (2004) discorre sobre a construção destas identidades, que passam também pela construção do outro, " a partir da negação de cultos afro-brasileiros e da identificação desses cultos com o mal, com o "demônio"" (p. 172)

> no caso dos pentecostais brasileiros, seus 'outros' são os umbandistas que são identificados ao demônio. Esses 'outros' são fundamentais para a construção positiva e essencial de uma e outra identidade. São fundamentais na medida em que são expulsos da comunidade social e simbólica dos pentecostais enquanto fontes de desordem e incoerência. No entanto, essas fontes, embora expulsas, residem efetivamente no interior do discurso e da experiência pentecostal. (p. 173)

Soares (1990) destaca dois relevantes pontos da questão: a validação transversal da religião do outro, e a relação de autoridade correlata:

O que o pastor faz é mostrar que elas existem, mas que ele tem poder sobre elas (...).

Esse poder é reforçado quando o pastor se mostra capaz não só de invocá--las mas também de fazê-las falar, confessar sua origem demoníaca e, por fim, numa prova inconteste de sua força, expulsá-las. (p. 87)

Sobre esta relação intima de alteridade, Ari Pedro Oro (Oro, 1997) classifica como “concorrencia religiosa entre iguais” por serem “expressões religiosas que disputam fiéis que compartilham além do mesmo nível social, dos mesmos códigos e cognitivos” (pp. 16-17), o que parece ser corroborado por Mariano (1999) ao identificar tais ações como disputa do mercado da fé, visando seu maior concorrente ”no mercado de soluções simbólicas e prestação de serviços religiosos para os problemas materiais e espirituais dos estratos pobres da população” (pp. 108-109)

Seguindo a abordagem sociológica pretendida, o conceito de cultura e o de simbolos aqui abordados merecem a companhia de mais um conceito, que paira entre a filosofia, a teologia e antropologia: o conceito de cosmovisão. (JUNIOR & DÜCK, 2020, pp. 3-30)

> A cosmovisão se caracteriza também como algo que transcende o conhecimento estabelecido de forma sistemática como o conhecimento científico e mesmo filosófico. Isso porque ela se constitui como algo em permanente processo subjetivo de crenças e objetivo de certezas consolidadas na consanguidade, na ancestralidade e na construção permanente que se dá nas experiências acumuladas, frente aos desafios vencidos, superados e em evidência.
> (...)
> A cosmovisão também tem importante apoio na conceituação e determinação do que é sagrado, considerando que sagrado não implica em aspectos religiosos, ao se considerar que o sagrado é a essência da existência existente em cada pessoa e em cada componente ambiental e cósmico, sendo algo que transcende o conceito de divino [...] A cosmovisão é, dessa forma, um componente da construção humana que se referencia na ancestralidade, na historicidade e na crença da vida ser processo evolutivo eterno e infinito. (KEIM & SILVA, 2012, pp. 48-49)

Focalizando o contato entre duas culturas com bases tanto sociais quanto filosóficas distintas, relevam-se os contrastes e confluencias tanto entre os modelos culturais quanto entre os agentes e a interpretação destes.

Nesta situação, a interação cultural é tocada pelos indivíduos, e preenchida com suas cosmovisões. No caso da capoeira gospel, disputa a cosmovisão a teologia da batalha espiritual, com forte argumento da revelação divina, que será pontuado neste trabalho.

Uma das grandes questões para a prática cultural é a transmissão, e por logo,

a figura do transmissor, nesta geralmente incluída sua autoridade sobre o assunto. Não buscando negar, mas sim entendendo fatos históricos apenas como “sujeitos a prova”, a ligação da capoeira com tradições africanas é reconhecida, porém, a visão promovida pela ABCG, exposta em seu manifesto através do Pr. Daniel Channe, parece tomar tal ligação apenas enquanto fato histórico.

> Não podemos ser indiferentes aos fatos históricos da nação brasileira. Sabemos que a cultura africana fez parte dos capítulos de nossa história, registrados através do tempo. Consequentemente, seus rituais, culturas, em geral, estiveram e até hoje estáo entre nós. É fato que houve escravidão, que os negros tinham seus deuses e sua religião, que houve o sincretismo. Tudo isto é Brasil. Mas não há porque, na capoeira, nos apegarmos a canções que exaltem tais fatos. Existem maneiras melhores de preservar a história em vez da repetição de hábitos por mero costume. Deixemos que os estudiosos cuidem da preservação da história. (CHANNE, 2022, p. 111)

Tal reconhecimento fático da importância da cultura e da religião afro retorna enquanto argumento de autoridade para os mestres fundadores da ABCG. Mestre Zig prefacia o livro guia de sua instituição, evocando fartamente a autoridade divina e a revelação, porém, traz outros elementos que agregam a autoridade específica à capoeira e a questão espiritual: *“que quem escreve este livro (Pr. Daniel Channe) tem autoridade, por ter vivido anos no candomblé.”* (CHANNE, 2022, p. 8) Se por um lado afirma-se a relação entre religião e cultura, no caso candombé e capoeira, por outro lado, as aproximações possíveis entre capoeira e neopentecostalismo ganham relevo.

Sobre sua passagem pelo candomblé e a autoridade que deste fato decorre, somada à autoridade espiritual pelo dom divino, o autor devolve a gentileza ao Mestre, e aprofunda:

> Com o tempo que passei no candomblé, com os ensinos que lá tive e tudo que vivenciei durante os anos de aprendizado, ganhei autoridade para saber onde e como agir neste novo desafio que é ministrar aulas de capoeira para pessoas cristãs e para não convertidos.
> (...)
> O conhecimento do que vivi foi importante tanto para ver com outros olhos o que ocorre em uma roda de capoeira secular. Assim como eu, o mestre Zig (Ezequiel) também praticou uma religião afro-brasileira antes de vir a Cristo. Ele também contribui com sua autoridade e conhecimento na idealização da ABCG quanto a todo o processo, às normas geradas e apresentadas através do regimento interno e estatuto. (CHANNE, 2022, p. 48)

Munidos de conhecimentos oriundo dos candomblé e da prática anterior da capoeira, estes tem “plena convicção do nosso chamado de evangelismo através da capoeira”. (CHANNE, 2022, p. 12) Com características tão propícias ao cumprimento

do chamado divino, passam a pensar e repensar a capoeira dentro de uma perspectiva da capoeira como ferramenta de conversão, buscando "por meio de nossas experiencias, realizar adequações que viessem a retirar da prática do esporte tudo aquilo que não alterasse sua essencia e ao mesmo tempo não agradasse ao Senhor. (CHANNE, 2022, p. 12)".

Munidos desta experiencia, de um posicionamento histórico sobre a prática, do chamado divino e da autoridade religiosa, inicia-se a formulação de todo um trato simbólico, adequando conceitos e visões aparentemente antagônicos.

> ... foi necessário restabelecer e buscar no Senhor orientação quanto a diversas questões que envolvem a prática da capoeira pelos cristãos, tais como: músicas, treino, toques, palavras, etc. Todas estas coisas que foram revistas, baseando-se na palavra do Senhor e na revelação dele, fez com que entendessemos que não conseguiriamos ter um trabalho aprovado e usufruirmos de autoridade se continuassemos trabalhando com duas metodologias diferentes, ou seja, capoeira cristã e secular ao mesmo tempo.
> (...)
>
> ...de forma alguma somos impedidos de sermos radicais, de tomar como decisão caminharmos em uma unica direção. (CHANNE, 2022, p. 76)

Então esta diferenciação de direções foi bem explicitada no ritual que a capoeira gospel deverá seguir. Há por parte dos mestres profunda preocupação com a questão musical:

> Nosso ministério não utiliza qualquer canção de capoeira tradicional. Por muito tempo entendemos ser melhor ouvir apenas os toques do que utilizar cantigas improprias ao nosso universo. (CHANNE, 2022, p. 136)

Percebe-se a evitação de "contaminação ritual", no sentido esposado por Mary Douglas (1985), no sentido de evitar a influencia da atuação de orixás na prática da capoeira gospel, que poderia resultar em "*rodas tumultuadas, repletas de confusõess e marcas eternizadas em lembranças negativas!* (CHANNE, 2022, p. 27)*"*. Tal preocupação é destinada também aos instrumentos, destacando o desejo de remissão do instrumento atabaque, (p. 143) e em relação à permissão para outros capoeiristas comporem a bateria:

> Temos como fundamento deixar os instrumentos apenas nas mãos dos ministros ou obreiros conhecidos que conduzirão o encontro de forma a glorificar o nome do Pai. (CHANNE, 2022, p. 137)

Nesta assim chamada adequação, diversos termos foram "abolidos", como "mandinga, mandingueiro, malandragem, vadiação, faca de tucum, patuá, preto velho,

Iroko, nomes de orixás, etc." (CHANNE, 2022, p. 110). Esta orientação teórica não significa dizer que estes não apareçam durante a prática e ensino da capoeira gospel, ainda que enquanto paradigma negativo.

Assim como o lapso das cantigas proscritas foi preenchido por outras cantigas com outros sentidos, são aglutinados outros termos, oriundos do léxico neopentecostal, não como equivalentes diretos, mas como formadores de sentidos para estes indivíduos, como a nomeação de "ministro" ao lideres da capoeira gospel, encontros ministeriais substituindo a tradicional roda e a unção das cordas em substituição ao já conhecido batizado. (CHANNE, 2022, p. 116)

> Não é incomum ao realizar uma roda de capoeira cristã, cujo nome preferimos chamar de "encontro ministeriral de capoeira", ver pessoas sofrendo interferencias espirituais. O trabalho do Ministro é fundamental neste momento" (CHANNE, 2022, p. 136)

Durante a pesquisa de campo realizada junto a ABCG, observei que tal dinamica ocorre nos encontros periodicos privados, cujo carater restrito aos já ministros de capoeira cristã parece favorecer.

CAPÍTULO 3 - AS DINÂMICAS E ESTRATÉGIAS DA CAPEIRA GOSPEL

3.1 OBSERVAÇÃO PARTICIPANTE NO ENCONTRO “UNÇÃO DAS CORDAS”

Minha aproximação com a ABCG começou por meio de contatos via facebook, a partir de 2003, com alguns de seus membros. Conversei com o professor JotaPê, Roni e o próprio Mestre Zig, mas foi o Pastor Daniel Channe quem demonstrou maior disponibilidade. Ele me manteve atualizado sobre os eventos e, além disso, compartilhou o contato do Professor Rodrigo, organizador do encontro “Unção das Cordas” em Pato Branco, Paraná.

No dia anterior ao evento, desembarquei no aeroporto de Pato Branco, onde fui recebido por meu anfitrião, Rodrigo, e sua esposa, Kathy, ambos indicados por Daniel Channe. Durante o trajeto até a residência do casal, conversamos sobre diversos assuntos. Perto de chegarmos, Rodrigo me perguntou como eu havia conhecido a Aliança. Busquei na memória a lembrança mais antiga e escolhi uma que poderia gerar identificação e boa recepção. Respondi:

— *Há dois anos, fui à Bahia pesquisar capoeira. Certa vez, entrei em uma lanchonete ao lado da pousada onde estava hospedado e vi alguém saindo com a camisa da ABCG*.

Rodrigo e Kathy se entreolharam e responderam prontamente:

— *Deve ter sido o Roni! Ele está aqui em casa, você vai conhecê-lo agora.*

A recordação resgatada no fundo da memória teve seu propósito. Todo o encontro passou a ser compreendido por meus anfitriões não como mera coincidência, fruto do meu interesse na pesquisa ou das sociabilidades próprias da capoeira, mas como um acontecimento orquestrado por Deus.

Já dentro da residência, oramos e lanchamos. Durante a conversa, expliquei o objetivo do meu trabalho e o que seria realizado durante o evento. Tanto Rodrigo e

Kathy quanto Roni e sua esposa, Renata, concordaram em participar da pesquisa. Para maior transparência e conforto, sugeri que conhecessem antecipadamente o teor das perguntas, esclarecendo que não se tratava de uma abordagem crítica, mas sim descritiva.

Ao longo das conversas, tanto Roni quanto Rodrigo expressaram um certo distanciamento da capoeira secular. Alegaram sentir desconforto nesses ambientes devido a questões como a "*maldade dos capoeiristas*", "*excesso de julgamentos*" e preocupações com pureza e impureza ritual. Como enxergam a roda de capoeira como um espaço coletivo guiado pela musicalidade, evitam frequentar lugares onde se cantam músicas que agridam sua fé. Segundo eles, muitos capoeiristas "*não sabem o que estão cantando*", mas, como cristãos, cabe-lhes um juízo de conveniência: podem participar de alguns eventos específicos da capoeira secular por razões políticas ou estratégicas, mas sempre dentro de um limite seguro para sua fé, a fim de evitar uma possível "*contaminação espiritual*".

Para ilustrar essa visão, recorreram a uma analogia frequentemente repetida durante minha estadia: a metáfora dos jarros. Explicaram que, se um jarro contém água e o outro vinho, ao misturar seus conteúdos, a água se tornaria impura e o vinho perderia suas propriedades, tornando-se insípido. Essa metáfora reforça a concepção dualista e dicotômica que permeia sua visão de mundo, onde há uma distinção clara entre o sagrado e o profano. O capoeirista cristão pode ser entendido enquanto o jarro onde os conteúdos não devem se misturar, de modo que este deve estar sempre atento ao uso profano, privilegiando o uso da capoeira para o evangelismo.

Como exemplo das consequências de não estabelecer essa separação, relataram um episódio envolvendo um dos ministros da capoeira gospel da Aliança, chamado Rafa. Em um evento organizado por ele, alguns músicos candomblecistas foram convidados e compareceram usando fios de contas. Houve tensão no encontro, que acabou ficando dividido. Um dos músicos foi criticado por supostamente consumir bebida alcoólica durante a roda e por se ausentar em alguns momentos, levantando suspeitas de que estaria utilizando outras substâncias.

Outra analogia complementar foi utilizada para reforçar a ideia de separação entre a capoeira gospel e a capoeira secular: a imagem de um campo dividido por um muro. De um lado, está Deus; do outro, o diabo. No meio, o muro. A surpresa, segundo eles, é que "*o muro também pertence ao diabo*".

Fomos então chamados para o jantar, que, como de costume, só teve início

após uma oração. Depois da refeição, seguimos para a APAE de Pato Branco, local onde o evento seria realizado. A instituição cedeu sua estrutura para a cerimônia, disponibilizando duas funcionárias da cozinha e o espaço físico, que incluía uma quadra de esportes, um auditório com palco, salas amplas climatizadas que foram transformadas em alojamentos, além de um refeitório. Outras áreas, como as estufas de plantas e prédios administrativos, não foram utilizadas pelo evento.

Antes do início das atividades, meus anfitriões inspecionaram minuciosamente o espaço. Havia uma preocupação com possíveis influências espirituais. Durante essa varredura simbólica, um quadro do cantor Michael Jackson levantou suspeitas de ser alusivo a Zé Pilintra, mas tal impressão foi superada após deliberação entre os membros. (Figura 1).



Figura 1. Quadro suspeito de simbolizar entidades. (VIVEIROS, 2024)

Rodrigo, Roni e Kathy se mostraram bastante receptivos à colaboração, algo comum dentro da capoeira. Como a prática reúne, em grande parte, pessoas de baixo poder aquisitivo, é frequente que participantes externos à organização auxiliem nas tarefas necessárias para a realização do evento. Eles, inclusive, solicitavam sugestões sobre a melhor disposição dos artefatos na arrumação, reforçando o caráter coletivo e colaborativo da ocasião (Figura 2).



Figura 2. Arrumação inicial do palco. (VIVEIROS, 2024)

Voltamos à residência e retomamos a entrevista. Em determinado momento, a conversa com Roni foi interrompida por sua filha, que pediu que ele orasse para que pudesse dormir. Achei curioso o acontecimento e, ao seu retorno, mencionei que havia registrado a dinâmica da interrupção em minhas anotações. Ao ouvir isso, Roni ficou visivelmente orgulhoso de sua família.

Nesta segunda parte da conversa, ambos compartilharam suas trajetórias pessoais na capoeira e na religião, além da natureza do trabalho que realizavam em Pato Branco. A ABCG prioriza projetos sociais e, embora não proíba atividades remuneradas, também não as incentiva. O que mais me chamou atenção foi a visão de ambos sobre a capoeira secular, que descreveram como um ambiente permeado por maldade, desrespeito, conflitos e lesões.

Conversamos até por volta da meia-noite, quando decidimos encerrar e descansar. Às 5h30, acordamos para recepcionar as funcionárias da cozinha da

APAE. No local, ajudamos a organizar a mesa do café da manhã, enquanto meus anfitriões recebiam os participantes do evento.

Apresentaram-me então alguns membros considerados figuras-chave para a pesquisa: Mestre Zig, Pastor Daniel, Professor Marcelo e Mestre Careca. Cada um deles representava um eixo dentro da ABCG. Poderíamos associar suas especialidades da seguinte maneira: Mestre Zig com a liderança e a didática da prática, Pastor Daniel com a teorização e a comunicação social, Professor Marcelo com a musicalidade e os fundamentos da capoeira e, por fim, Mestre Careca, cuja trajetória se vinculava a um longo histórico de trabalho social atrelado à militância política.

Mestre Careca, em particular, se diferenciava por seu posicionamento político independente. Declarava-se de centro-esquerda e criticava duramente a política evangélica municipal, afirmando que suas pautas estavam restritas a questões morais e de extrema-direita. Para ele, Cristo foi o primeiro progressista, perseguido e executado pelo Estado, e sua recuperação histórica só foi possível graças à intervenção de um político influente da época. Ele também rejeitava a ideia de se definir por uma religião específica, preferindo se identificar simplesmente como "seguidor de Cristo".

Mestre Zig compartilhou os desafios enfrentados em seus 15 anos de trabalho com a capoeira cristã. Relatou que, no início, sua empreitada o isolou tanto dentro da igreja, onde alguns irmãos pararam de cumprimenta-lo no MEVAM quanto no meio da capoeira, sofrendo resistência de ambos os lados. De certa forma, tornou-se um pioneiro, criando um novo espaço dentro do neopentecostalismo e da capoeira. A justificativa para seu trabalho na igreja se ancorava no propósito evangelizador, sintetizado na passagem bíblica de Romanos 11:36, amplamente estampada em uniformes e materiais do grupo: "Porque dele, por ele, e para ele são todas as coisas."

Já no meio da capoeira, onde era acusado de apropriação cultural e até mesmo de racismo, sua aliança com o Pastor Daniel fortaleceu um argumento pragmático: se a capoeira gospel existe e está sendo praticada, então ela é legítima. Para os capoeiristas, essa visão se resumia na expressão "capoeira de toda maneira" ou "capoeira é para todos". Assim, ambas as frases justificavam a existência da capoeira gospel – uma sob o olhar religioso, outra sob a lógica social da capoeira. A adoção da passagem bíblica demonstrava, para qual público a ABCG queria direcionar sua prática.

Mestre Zig explicou que o grupo não realiza samba de roda nem maculelê, pois não os considera parte da capoeira.

Pastor Daniel, por sua vez, contou sua trajetória pessoal, mas, ao mencionar seu passado no candomblé, foi prontamente interrompido pela esposa: "Agora conta a parte boa da história!" Ele seguiu relatando como seu encontro com Mestre Zig deu um novo rumo ao livro que escrevia, que acabou se tornando o manifesto da ABCG. A aliança entre os dois resultou na formação do grupo, que foi se expandindo à medida que capoeiristas já graduados se associavam, alguns trazendo seus alunos e outros sendo resgatados da inatividade pela Aliança.

Professor Marcelo, naquela manhã, participou pouco da conversa, pois se concentrava para a aula que ministraria em breve.

Enquanto nos preparávamos para o café, pequenos círculos de oração se formavam espontaneamente (Figura 3). Logo em seguida, foi feito um chamado para uma oração coletiva, dando início à refeição. A mesa estava repleta de pães, bolos, rosquinhas, doces, frutas, sucos, café, água e chimarrão.



Figura 3. Orações espontaneas nos intervalos. (VIVEIROS, 2024)

Após o café, houve um intervalo que foi aproveitado para interação social. Alguns conversavam sobre a palavra de Deus, outros oravam em pequenos grupos, enquanto muitos apenas trocavam ideias e se divertiam livremente. Nesse momento,

após encerrar a produtiva conversa com os líderes, optei por me afastar um pouco daquele círculo para problematizar e compreender melhor como os demais praticantes percebiam a presença do pesquisador.

Enquanto isso, o Professor Marcelinho, autodeclarado branco (imagem 5), o único membro do grupo com formação na capoeira Angola, se preparava para ministrar sua aula na quadra do espaço. No entanto, as laterais abertas e a temperatura ambiente poderiam comprometer o conforto do treino. Diante disso, decidiu-se pela mudança de local, levando a atividade para o auditório onde ocorreria o evento principal.

Ajudei a transportar os instrumentos, e, ao chegarmos ao auditório, iniciamos a reorganização do espaço. A disposição da arrumação foi alterada para o formato de anfiteatro, tornando o ambiente mais adequado tanto para a aula, no sentido do conforto térmico, quanto para as apresentações que aconteceriam posteriormente, colocando a capoeira no chão e o público no alto, alterando o cenário previamente elaborado onde a capoeira ocorreria em cima do palco e o publico ficaria abaixo.



Figura 4. Instrumentação Personalizada. (VIVEIROS, 2024)

Após o intervalo, alguns praticantes estavam ensaiando toques no atabaque. O que me chamou a atenção foi o próprio Mestre Zig, que estava executando toques de samba de roda e de maculelê. A bateria foi montada, e, com alguns instrumentos sem tocadores, fui convidado a participar do momento informal que antecedia a aula, acompanhando os demais no pandeiro.

Quando a aula começou, procurei me posicionar em um local discreto, mas sem comprometer a visibilidade das atividades. O Professor Marcelinho falou sobre sua trajetória na capoeira Angola em São Paulo, quando foi introduzido à prática pelo Mestre Ananias, e discutiu a importância da música nesse contexto. Ele também explicou os toques utilizados nas baterias e as preocupações que um capoeirista cristão deve ter nas rodas, como, por exemplo, o risco de alguém tocar um "toque de Umbanda no atabaque" ou cantar músicas relacionadas aos Orixás e outros espíritos, o que, segundo ele, poderia atrair confusão, brigas e pessoas consumindo substâncias ilícitas. Ele enfatizou que essas práticas não fazem parte da capoeira, mas que a capoeira pode ser utilizada como um instrumento, um veículo.



Figura 5. Aula de capoeira angola. (VIVEIROS, 2024)

A explicação de Marcelinho sobre a capoeira cristã, e como ela poderia ser usada como um "instrumento de Cristo", traz diversas reflexões. Ao enfatizar que a capoeira não é a causa de confusões, mas que tais dinâmicas podem ocorrer por influencia de orixás e entidades, enfatiza-se o poder do canto na dinâmica da capoeira.

Alegando que muitas das pessoas que cantam tais tipos de músicas o fazem por “não saber o que está cantando”, afirma também que a capoeira pode ser um veículo para a expressão cristã, levantando uma questão sobre a conscientização das músicas cantadas nas rodas. A argumentação de que as pessoas podem cantar músicas sem saber o real significado por trás delas, associando isso a uma possível louvação ao maligno, faz pensar: realmente, quem está ciente do significado dessas canções? E, no contexto de religiões contrárias, quem entende o motivo para evitar certos toques e músicas? Neste contexto apresentado pelo ministrante, onde quem canta não sabe o motivo, e os detentores deste conhecimento – leia-se os capoeiristas cristãos – não cantam, quem transmite esse conhecimento? Afinal, quem sabe o que?

A referência à "palma de três" e a renúncia à "palma de terreiro" também causou curiosidade. Essa escolha musical pode refletir a preocupação de não adentrar em territórios considerados perigosos espiritualmente, mas também reforçar o que é visto como legítimo ou aceitável dentro da capoeira cristã.

A fala do Contramestre Rogério sobre a humildade e a importância da titulação foi outra reflexão. Ele abordou como, mesmo com uma titulação superior ao seu professor, a humildade deveria sempre prevalecer, algo essencial para o bom entendimento e a prática na capoeira.

Quando a aula passou para a parte física, notei que os movimentos executados não apresentaram diferenças marcantes em relação à capoeira secular, e o estilo parecia focar mais no jogo a distância, sem quedas ou movimentos mais intensos.

Ao final da aula, todos receberam certificados, incluindo eu (Figura 7), e houve uma foto coletiva. Esse momento foi simbólico, com todos se reunindo para registrar a experiência compartilhada.



Figura 6. Certificado de participação. (VIVEIROS, 2024)

O momento no refeitório, com oração seguida de almoço, pareceu ter uma conotação de união e de pertencimento ao grupo, apesar da estrutura hierárquica clara que se delineava entre os participantes. A refeição em si, com arroz, feijão, macarrão, polenta e frango ensopado, parecia seguir uma tradição de acolhimento comum em eventos comunitários, oferecendo não apenas nutrição, mas também uma pausa para o fortalecimento dos laços.

Após o almoço, ao retomar as entrevistas, notei que a maioria dos alunos adultos presentes estava ali por laços de parentesco ou por vínculos com projetos sociais, enquanto alvos de projetos sociais esportivos ou frequência em centro de reabilitação para dependência química. Esse fenômeno parece refletir a busca da capoeira cristã por uma base mais sólida de alunos, que, ao mesmo tempo, se distancia da capoeira secular. A observação de que muitos graduados estavam em inatividade ao se juntarem à Aliança fortaleceu a ideia de que o evento não atraiu necessariamente a grande massa de capoeiristas ativos da capoeira secular.

Entre os visitantes, destacou-se a preocupação expressa por um praticante de capoeira secular, que mencionou um potencial destrutivo na expansão da capoeira gospel, com uma frase que ecoou na conversa: "A capoeira é para todos, mas nem todos são para a capoeira". Essa frase expressa uma crítica incisiva ao fenômeno da capoeira gospel, sugerindo que, embora a capoeira seja uma prática inclusiva por

natureza, certos rumos dados à prática poderiam comprometer seus valores históricos e culturais, e inclusive funcionar de forma excludente em relação a praticantes da capoeira secular ou indivíduos cuja visão cultural ou religiosa seja tida como incompatível.

Enquanto isso, os ministros da ABCG se reuniam a portas fechadas, realizando uma cerimônia de “lava pés”, o que sugere um ritual simbólico de humildade e serviço. Esse tipo de cerimônia tem uma forte conotação religiosa, o que evidencia a estreita conexão entre a capoeira gospel e a religiosidade cristã no contexto do evento.

Também ocorreu o momento em que fui chamado por Roni para ajudar com a tela do projetor. Ao superar meu medo de altura e subir na escada, pude me integrar mais à dinâmica do evento. A coincidência de estar vestido de maneira semelhante aos graduados da ABCG não passou despercebida, e minha tentativa de ser discreto ao observar a movimentação foi uma forma de respeitar o espaço, ao mesmo tempo em que buscava coletar informações para a pesquisa.

O ambiente do evento mudou ao se organizar em forma de anfiteatro (Figura 8), e os participantes se posicionaram para o início da roda. A entrada dos ministros e convidados causou um reposicionamento significativo das pessoas na roda, o que fez com que eu precisasse buscar um local mais estratégico, atrás de uma cortina, para observar sem ser notado. Esse momento refletiu a dinâmica da capoeira, onde a presença e o posicionamento na roda são significativos, e como a visibilidade e o espaço ocupado dentro dessa estrutura podem influenciar a interação.



Figura 7. Nova arrumação do espaço. (VIVEIROS, 2024)

Finalmente, a lista de pessoas graduadas e visitantes, somando aproximadamente 110 participantes, ilustra a diversidade de grupos e cidades envolvidos. A presença de ministros e mestres de diferentes localidades foi um indicativo de que a Aliança estava tentando consolidar sua rede de influência e expandir sua base de apoio, ao mesmo tempo em que buscava fortalecer as raízes espirituais e comunitárias da capoeira cristã.

Uma característica da formação deste público chama atenção: a desproporção entre membros do grupo e visitantes de outros grupos. Quanto mais socializados no meio social da capoeira são as lideranças, isto é, quanto maior seu circulo de amizades e visitas a outros encontros, maior tende a ser a presença de diversos grupos nos encontros, que tendem a ultrapassar o número de alunos do próprio núcleo realizador do encontro. Neste encontro, constatou-se que a ABCG como um todo se organiza para o comparecimento máximo de seus integrantes em todas as atividades do grupo, ao mesmo tempo em que desestimula a visitação de seus integrantes a outras rodas e o convite a capoeiristas seculares sem que esta visita tenha motivos definidos (propaganda, conversão, vinculos afetivos, podendo incluir neste rol atividades de visibilidade e reconhecimento social, como parece ter sido recebida a

atividade deste pesquisador). Ou seja, o grupo se organiza de modo a formar um “meio social da capoeira a parte”, onde a visitação pode sofrer resistências de difícil previsão. Foi iniciado um momento de roda entre as crianças, posteriormente avançando em termos de idade e graduação. A roda foi interrompida e foi passada a palavra ao pastor Willian, que se apresentou como “pastor, coach e empreendedor” ministrando então uma palavra sobre “A presença de Deus e das crianças”, e como os projetos sociais, o patrocínio dos apoiadores, a ABCG e o encontro de capoeira gospel criavam “um ambiente de céu para as crianças”. Falou também sobre a alegria da tenra idade, e relacionou aspectos da vida moderna e o desejo de voltar a ser criança.



Figura 8. Inicio da roda. (VIVEIROS, 2024)

Um momento de oração foi conduzido pelo Pastor Willian, enquanto cada participante fazia a sua própria oração em tom mais baixo. Ao final, um frasco contendo azeite ungido foi entregue para Rodrigo, que pediu a todos uma “salva de palmas para Jesus” com as mãos levantadas.

A porta foi fechada.

O azeite foi então passado para o pastor e para todos os ministros da ABCG, que formaram um círculo ao redor da mesa onde estavam as graduações. Todos

passaram azeite nas mãos e impuseram simbolicamente as mãos sobre as cordas, realizando uma nova oração coletiva, fazendo votos para os alunos e ungindo as cordas que seriam entregues através deste ato simbólico. Se a unção das cordas surge como substituto do termo “batizado” na capoeira, não se trata de uma simples “substituição”. Nos batizados, não há nada que remeta a um batismo religioso. No máximo, pode-se relacionar com a anunciação pública do nome do aluno e sua condição de iniciado, ou com a ideia de “batizar” como uma metáfora para “derrubar” o aluno. Não foi identificado, nem na experiência empírico-prática nem na revisão bibliográfica, qualquer elemento de religiosidade nos antigos batizados que se assemelhasse ao ritual de unção realizado pela ABCG.



Figura 9. Pastor Willian eu sua pregação. (ABCG, 2024)

A bateria da roda é chamada a se recompor, e Mestre Careca toma a palavra, anunciando a formatura do organizador do evento à Contramestre, em um discurso permeado por versículos bíblicos. Um círculo é formado com os ministros da ABCG (Figura 11) e a corda vermelha passa de mão em mão, enquanto cada um realiza uma oração e faz votos de boas bênçãos a Rodrigo. Antes de entregar formalmente a graduação, M. Zig faz uma fala elogiosa ao formando, exaltando sua confiança, lealdade e outras qualidades positivas. O mestre profetiza que a nova graduação traga

sabedoria, conhecimento e que esta corda o leve a lugares até então desconhecidos, sempre com a palavra do Senhor.



Figura 10. Formatura de Rodrigo. (VIVEIROS, 2024)

Antes de entregar formalmente a graduação de Rodrigo, M. Zig faz uma fala elogiosa ao formando, exaltando sua confiança, lealdade e outras características positivas. O mestre profetiza que a nova graduação traga sabedoria, conhecimento, e que esta corda o leve a lugares até então desconhecidos, desde que levando a palavra do senhor.

Enquanto amarra a corda na cintura de Rodrigo, sua esposa Kathy faz um discurso elogioso às qualidades de Rodrigo, dentre as quais podemos destacar “o quanto ele é homem”, e que é um “presente de Deus em sua vida”.

Marcelo, o único angoleiro, puxa toque de iuna, acompanhado da “palma de tres”. O toque de luna é característico da capoeira Regional, e muito dos praticantes de capoeira angola evitam puxar este toque, que tem sua utilidade direcionada a jogo entre formados ou momentos de formatura, geralmente sem palma ou canto. Neste momento, Rodrigo joga com os convidados de graduação acima da sua, como forma de recepção.

Posteriormente, o Rodrigo anunciou a entrega de graduação de sua esposa, que compareceu desuniformizada, usando roupas que não aconselham a prática da capoeira (vestido preto), devido a questão da privacidade, isto é, ao praticar a capoeira de vestido, a prática dos golpes poderia expor suas roupas/partes intimas. Tal entrega

ocorreu sem a tradicional exposição dos motivos pelo qual o aluno não realizará o primeiro jogo na nova graduação. Rodrigo então amarra a corda na cintura de sua esposa (Figura 12).



Figura 11. Rodrigo gradua sua esposa. (VIVEIROS, 2024)

Teve então início a entrega das graduações infantis, culminando no término da parte dedicada exclusivamente à capoeira (Figura 13).



Figura 12. Troca de cordas infantil. (VIVEIROS, 2024)

Foram entoadas além de Romanos 13:36 ao som do berimbau, e cantigas da capoeira secular reinterpretadas através da substituição da palavra capoeira por

Jesus Cristo.

Romanos 13:36
Porque dele e por ele,
Para ele,
São todas as coisas. (versiculo cantado em toada de hino, adaptada pela ABCG)

Sem (capoeira) Jesus Cristo não posso viver,
Sou peixe fora do mar,
Passarinho sem voar,
Dia sem escurecer. (substitui capoeira por Jesus Cristo)

(Capoeira) Jesus Cristo é bom
Ai, ai, ai
Não sei por que (2x)
Salvou a mim,
Salva você. (2x) (Substitui capoeira por Jesus Cristo)

Tudo que Deus toca vira ouro,
Tudo que Deus toca vira ouro,
Vira ouro sim (oriunda da capoeira secular)

Houve ainda músicas que continham palavras proscritas como dende, e uma cantiga que, dependendo da interpretação, faz alusão a entidade Ogun Beira Mar, onde o termo Ogun é tradicionalmente omitido, cantando apenas por um ou outro cantador. Foi dado o sentido estritamente cultural ao cantico, renunciando a alusão religiosa. Também foram utilizadas cantigas baseadas em onomatopeias e corruptelas sem maiores significados. Exemplo:

Tin, tin, tin
Lá vai viola,
Ô lá vai viola
(Coral) Tin, tin, tin, Lá vai viola,

No âmbito do jogo e das corporeidades, os praticantes da capoeira gospel apresentavam ginga mais alta, golpes com menor preocupação estética, menor capacidade física, cadencia acelerada e menor conectividade com o outro jogador. Chama a atenção a discrepância no nível técnico e musical dos praticantes da "capoeira gospel" em relação aos da "capoeira secular", salvo raras exceções.

Como próxima atração, foi realizada a apresentação dos palhaços Pipoca e Dondoca (Figura 14), que também são integrantes da ABCG. A apresentação tinha como foco ensinar às crianças como trilhar o caminho da salvação, sendo finalizada por um testemunho sobre seu retorno à capoeira após anos de inatividade e sua conversão. A palhaça falou sobre como "não poderia criticar que ele voltasse a praticar a capoeira, algo que estava dentro dele", já em um contexto onde a capoeira serviria à palavra do Senhor. Implicitamente, sua fala sugere que, se não fosse uma "capoeira cristã" - ou gospel -, não seria de seu agrado, o que foi reforçado pelas palavras de que "um casal deve andar junto", pensar de forma parecida e concordar reciprocamente com suas práticas.

Como finalização, foi realizada uma oração seguida de palmas para Jesus (palmas batidas para o alto).



Figura 13. Palhaços Paçoca e Dondoca.al (ABCG , 2024)

Finalizado esse momento, houve um novo intervalo até que fosse servido o jantar. Acenderam a churrasqueira e assaram linguiças para recheio do lanche, composto também de pão, alface e maionese, para que os participantes pudessem se servir. Durante esse intervalo, já com as entrevistas possíveis realizadas, procurei interagir com os mais jovens, adolescentes e jovens adultos, fazendo também entrevistas com os alunos maiores de idade. Devido ao número restrito desses alunos, foi necessário que os demais os indicassem. Destas entrevistas, extraiu-se pouco ou nenhum contato com a capoeira secular, sendo o núcleo de Ponta Grossa a única exceção, pois incluía graduados jovens devido ao trabalho mais antigo de Mestre Careca com a capoeira secular. O espaço foi esvaziando paulatinamente.

Com o esvaziamento do local, fui mudando de grupo, ficando então na mesa com o alto escalão do evento. Nesse momento, foi novamente proferido um discurso, já fortemente reiterado pelos praticantes, sobre o “perigo de simular” coisas que não se sabe o significado. Além da questão dos orixás e outros espíritos malignos que “causam confusão”, Marcelo mencionou uma ocasião em que visitou a academia de um mestre, cujo nome não consegui lembrar, e observou que parte dos alunos estavam usando fios de conta nos braços. Presumivelmente, ele se referia a “ikans”

ou “contra-eguns” utilizados no Candomblé, que são trançados de palha da costa e têm a função de afastar espíritos negativos e evitar incorporações. Após essa visita, outros frequentadores da sua academia começaram a imitar o “estilo” utilizado na outra roda, mesmo sem saber o real significado, o que foi prontamente criticado por Marcelo. Em uma ocasião futura, questionou o mestre da outra roda sobre o significado do adorno no braço e recebeu a resposta de que “metade dos alunos são homossexuais e a outra metade é hétero, e quando se bate na roda dá confusão, então para separar, adotei essa forma de identificação”.

Nesse momento, ouvi por mais de uma vez a analogia sobre contaminação ritual da água e do vinho, nas modalidades da torneira e dos vasos, e como o cristão tem a responsabilidade de “saber a verdade”, enquanto os outros são “leigos”. Após restarem apenas os participantes que partiriam no dia seguinte, voltamos para a casa do meu guardião para descansar.

No dia seguinte, amanhecemos com o Mestre Zig e mais um ministro do grupo chegando para o café. Antes do café, houve um novo momento de oração. Os visitantes do dia realizaram compras na loja de acessórios para chimarrão da guardiã, e eu comprei alguns produtos como forma de expressar minha gratidão e interesse pela cultura local. Alguns dos visitantes compraram presentes para o Mestre Zig.

Após a partida do mestre com sua comitiva, fiquei com Rodrigo e Roni na área externa, e, entre vários temas, foi abordado o assunto tatuagem. Rodrigo mostrou, orgulhoso, a tatuagem da logomarca da ABCG, ainda em fase de cicatrização. Me perguntei qual seria a reação deles se mostrasse minha última tatuagem, um tridente no pé esquerdo, que mantive sempre tapado durante todos os dias da pesquisa. Entramos na cozinha, onde estavam as esposas e crianças, e conversamos sobre diversos assuntos. Foi me perguntado se o que eu presenciei em minha estadia correspondeu às expectativas. Expliquei que, como pesquisador, manter expectativas pode ser contraproducente, e permiti mais uma rodada de intervenções. Pausei minha fala para ponderar se a interação que pensava propor seria proveitosa. Dado que já havia coletado o material para a pesquisa e pela certa abertura que eles demonstravam em relação ao “diferente”, resolvi ser ousado, medindo bem as palavras para não parecer desrespeitoso. “Em termos de coisas que talvez pudessem acontecer numa “capoeira gospel”, eu me lembro bastante de um vídeo do mestre Suíno, onde algumas pessoas manifestavam dons do Espírito Santo, no meio do que parecia ser um evento de capoeira. Geralmente, alguns vídeos sobre capoeira (e

outros temas em geral também) não têm explicação do contexto, então fica sempre vaga a interpretação, o que gera polêmica. Fiquei em dúvida se tal dinâmica seria durante um culto, um momento específico para aquilo, ou se foi algo espontâneo na roda. Como capoeirista 'secular', nunca presenciei tal dinâmica, e, já que falam tanto sobre músicas de orixás, influências malignas, me perguntei como um "capoeirista secular" poderia ficar chocado com um momento desse. Afinal, nunca vi ninguém da macumba recebendo entidade em roda!" Ri fartamente para amenizar minha ousadia.

Todos riram, seja por graça, falta de graça ou conveniência. Me foi explicado que tal dinâmica pode ocorrer nos encontros mensais do ministério, o "Café com Cristo". A ousadia parece ter rendido frutos, ainda que não tenha permitido muito amadurecimento: Roni comunicou a todos que iria "honrar um almoço por aquele momento", então nos reunimos para mais uma oração, quando foram realizados votos pelo nosso retorno em segurança.



Figura 14. Tatuagem do simbolo do grupo. (VIVEIROS, 2024)

Após o almoço numa churrascaria no trevo da cidade, nos despedimos da família de Roni, e rumamos para o Aeroporto de Pato Branco, onde fui deixado pelos meus guardiões, após calorosa despedida.

3.2 Participantes Entrevistados

Apresentaremos a seguir o perfil e as características que distinguem cada entrevistado, destacando trechos cujos conteúdos são particularmente relevantes.

3.2.1 Entrevistado 1: Roni

O primeiro entrevistado é do sexo masculino, autodeclara-se como branco e tinha 47 anos na data da entrevista. Trabalha com estética automotiva, e optou por não informar renda. Possui nível médio de instrução formal, e nunca teve qualquer atuação política, ou contato com outras religiões fora do cristianismo.

Praticante de capoeira desde a virada da década de 90, foi formado professor pelo Mestre Carapau, praticando a capoeira "contemporânea", e posteriormente indo para a inatividade, devido à questão da "violência e da maldade nas rodas de capoeira". De criação católica, tomou contato de forma difusa com a religião evangélica através da esposa, convertendo-se através do contato com o Mestre Zig, retornando então para a prática da capoeira.

De apelido Pernalonga, abandonou a alcunha por entender que não faz mais parte dele.

Praticante ativo da igreja Nova Aliança, é dizimista e Ministro de Capoeira da Igreja, explicando que o ministério extrapola o âmbito de sua especificidade, os requisitos de ordem pessoal e moral para o ministério, e demonstrando orgulho pelo fato do pastor ser também empreendedor e coach.

Relata não ter sofrido resistência em relação à capoeira gospel em sua igreja, pois o pastor é "bem liberal, cabeça aberta".

Na sociabilidade abrangente da capoeira, relata dificuldade de aceitação perante parte dos antigos conhecidos e certo abrandamento parcial. Relatou sentir-se mais monitorado, sob uma exigência maior de postura.

Já crítico da violência da “capoeira secular”, adota uma postura de não violência, incentivada ao “capoeirista cristão”, e uma busca por sociabilidades mais sadias, ambientes mais familiares, maior segurança e respeito. Relata que sua relação com capoeiristas de outras religiões é pacífica, sem maiores problemas, apesar de alguns estranhamentos com os praticantes da capoeira secular em abstrato, independente de sua religião.

Entende como princípios norteadores da “capoeira gospel” e do próprio capoeirista cristão o respeito, a não violência, e a evangelização. Estes foram

expressos enquanto características e ao mesmo tempo marcadores de diferenciação entre a capoeira secular e a capoeira gospel. Quanto à missão e objetivos pessoais na capoeira gospel, este relatou perfeito alinhamento à visão evangelística, somado a à "*mostrar que a capoeira não é só do mundo*" e satisfação pessoal.

Afirma que todos podem jogar ou praticar a “capoeira gospel”, mas que para ser considerado um “capoeirista cristão”, é necessário aceitar Jesus e se filiar a um ministério de “capoeira gospel”.

Sobre visitação de praticantes da capoeira secular, afirma que a participação é comum e válida, mas ao mesmo tempo expõe preocupações: de não dar espaço para que seja cantado músicas inadequadas, porque tudo que cantam sabem exatamente o motivo e a finalidade, e tem pessoas que não sabem. Caso mesmo apesar do cuidado tal situação ocorra, afirmou que para a roda na hora. "*Tem que parar na hora*".

Sobre a participação de capoeiristas cristãos em outros eventos, afirmou que existe o fator da impossibilidade de parar a roda por conta do que é cantado, posto que não é o anfitrião, fazendo assim uma presença "política", uma social, em um ambiente que não convém no todo. Cada capoeirista deve medir até que ponto a presença dele é conveniente em determinados espaços, porque o mal não se mistura com as trevas.

Perguntado sobre outros grupos ou trabalhos de capoeira gospel, indicou Marcola, do Grupo Candeias de Joinville, e Naldinho, de São Paulo; mas que não teria informações mais profundas.

3.2.2 Entrevistado 2: Rodrigo

O segundo entrevistado é do sexo masculino, autodeclara-se como branco e tinha 45 anos na data da entrevista. Trabalha com personalização de brindes e camisas, além de atuar como vendedor de produtos diversos. Possui nível médio de instrução formal e nunca teve qualquer envolvimento político ou contato com outras religiões além do cristianismo.

Praticante de capoeira desde 92, iniciou seus treinos com o Mestre Zequinha na modalidade de capoeira "contemporânea". Posteriormente, afastou-se da prática devido à "*maldade*" e à "*falta de respeito*" que observou no ambiente. Criado no catolicismo, teve um contato gradual com a religião evangélica de forma difusa, também influenciado pela esposa. Converteu-se em 2006 através do Mestre Zig e, mais tarde, retornou à prática da capoeira sob sua supervisão.

Conhecido pelo apelido "Paulista", explicou que os praticantes podem optar por manter seus apelidos, mas que ele próprio não via mais sentido em continuar utilizando o seu.

Atua como ministro de Capoeira Gospel. Anteriormente filiado à igreja "ZOE", atualmente encontra-se "em oração para que o Senhor indique outra filiação religiosa", não estando vinculado a nenhuma instituição específica.

Relata não ter enfrentado resistência em sua igreja quanto à capoeira gospel, pois o "*direcionamento divino*" foi compreendido e, inclusive, incentivado pelos pastores.

No convívio dentro da capoeira, menciona que inicialmente teve dificuldades de aceitação por parte de alguns antigos conhecidos. Contudo, observou uma mudança após organizar um evento e convidá-los para "*tirar a cisma*". Considera a possibilidade de continuar praticando a capoeira algo gratificante, pois sente que "*carrega o nome de Jesus*", um diferencial marcante que o faz se sentir parte de "algo maior".

Já crítico da violência presente na capoeira secular, adota uma postura de não violência, incentivando os capoeiristas cristãos a buscarem sociabilidades mais sadias, ambientes familiares, maior segurança e respeito. Afirma que sua relação com capoeiristas de outras religiões é pacífica, sem grandes problemas, embora perceba certo estranhamento por parte de alguns em relação ao “capoeirista secular” de forma geral.

Considera que os princípios fundamentais da “capoeira gospel” e do “capoeirista” cristão incluem respeito, disciplina, não violência e o objetivo cristão da prática. Quanto à sua missão e objetivos dentro da “capoeira gospel”, declara estar plenamente alinhado à visão evangelística de "*ganhar vidas e almas para Jesus*".

Afirma que todos podem jogar ou praticar a capoeira gospel, mas que, para ser considerado um “capoeirista cristão”, é necessário "*fazer parte de um grupo gospel*".

Sobre a presença de praticantes da “capoeira secular” em seus eventos, menciona que "*seleciona os convidados*", embora isso não elimine a possibilidade de "*inconvenientes*". Destaca que, embora não possa impedir visitantes de cantar, prioriza "*manter a bateria composta exclusivamente de ministros da ABCG*".

Ao falar sobre a participação de capoeiristas cristãos em eventos externos, relata que frequentemente ocorrem situações em que são entoadas "*músicas inadequadas para o capoeirista cristão*". Em uma ocasião, durante um evento de

capoeira secular promovido por seu irmão, "*esse tipo de coisa aconteceu. Orei a Deus, apenas toquei e não cantei. Também não tive a oportunidade de cantar*".

Quando questionado sobre outros grupos de capoeira gospel, menciona o grupo "Shalom", da Paraíba, mas sem manter relações mais aprofundadas com ele.

3.2.3 Entrevistado 3: Ismael

O terceiro entrevistado é do sexo masculino, autodeclara-se como mestiço e tinha 40 anos na data da entrevista. Trabalha na construção civil e optou por não informar sua renda. Possui nível médio de instrução formal e nunca teve qualquer atuação política ou contato com outras religiões além do cristianismo.

Praticou capoeira dos 10 aos 17 anos com o Mestre Djalma, na vertente “contemporânea”, mas interrompeu a prática por um período, retornando posteriormente por meio da ABCG. De criação católica, tornou-se evangélico por influência da esposa, e sua filha também ingressou na ABCG.

Ismael não possuía apelido e explicou que seu uso é permitido no grupo, desde que não seja ofensivo.

Frequentador da igreja com sua família, também atua como ajudante no Ministério de Capoeira do Professor JotaPê, na cidade de Guaíra.

Não relata qualquer dificuldade de aceitação ou estranhamento, tanto na capoeira quanto na igreja. Embora tenha demonstrado surpresa ao ser questionado sobre “o que seria uma roda gospel”, entende que os princípios norteadores da capoeira gospel e do capoeirista cristão estão diretamente ligados a questões comportamentais, sendo também elementos de diferenciação em relação à capoeira secular. Quanto à sua missão e objetivos pessoais na capoeira gospel, relatou o desejo de permanecer enquanto ”enquanto Deus quiser”, não parecendo expressar maiores ambições para além do acompanhamento de sua filha na capoeira gospel e de sua esposa na igreja.

Afirma que todos podem jogar ou praticar a “capoeira gospel”, mas que, para ser considerado um “capoeirista cristão”, é necessário ser fiel a Deus e conhecer a palavra.

Relata nunca ter presenciado qualquer incômodo em ocasiões onde capoeiristas seculares visitam atividades de capoeira gospel.

Sobre a participação de capoeiristas cristãos em outros eventos e a possibilidade de serem cantadas músicas inadequadas ao capoeirista cristão, afirmou

que ele próprio não adota restrições e orienta seus alunos no mesmo sentido. Para ele, é possível cantar, bater palmas e participar sem impedimentos, sem que seja necessário adotar uma postura militante ativa ou virar as costas para o local. No entanto, destaca que o juízo de conveniência é imprescindível para compreender até que ponto a participação é apropriada.

Quando questionado sobre outros grupos ou iniciativas de "capoeira gospel", afirmou conhecer apenas a ABCG.

Ao comentar sobre o léxico utilizado em suas aulas, explicou que não considera ofensivo orientar um aluno a "*botar mais dendê*", pois, segundo ele, "*para nós é óleo ungido*".

3.2.4 Entrevistado 4: Daniel Channe

O quarto entrevistado é do sexo masculino, autodeclara-se branco e tinha 47 anos na data da entrevista. Psicanalista, optou por não informar sua renda. Possui graduação em Administração, com pós-graduação e MBA na área de administração hospitalar, além de formação em Psicanálise. Tem atuação política auxiliando o Mestre Zig e, antes de se tornar evangélico, mencionou participação no catolicismo e o candomblé.

Praticante de capoeira há 20 anos, passou pelos grupos Farol da Bahia e Ação Capoeira, mas se afastou posteriormente devido à "*violência e maldade nas rodas de capoeira*".

Frequentou as igrejas Shalom e MEVAN (Movimento Evangélico Vinde Amados Meus) e atualmente é pastor da igreja Manifest Church.

Disse não ter enfrentado pessoalmente situações de estranhamento ou rejeição na capoeira em geral atribuindo isso ao fato de "*não ter muitos amigos no meio, falta de tempo e outras questões*". No entanto, reconhece que tais dificuldades existem e destaca que o Mestre Zig foi quem mais passou por esse tipo de situação desde a fundação da ABCG por ambos.

Enfatiza a importância do aspecto esportivo da "capoeira gospel", bem como o senso de propósito e chamado divino que essa prática proporciona.

Para ele, os princípios fundamentais da "capoeira gospel" e do "capoeirista cristão" — que também servem como diferenciais em relação à capoeira secular — são o respeito, a não violência e a evangelização, ressaltando que a essência da

capoeira permanece inalterada. Em relação à sua missão e objetivos pessoais dentro da “capoeira gospel”, afirmou estar plenamente alinhado à visão evangelística.

Afirma que qualquer pessoa pode jogar ou praticar a “capoeira gospel”, mas que, para ser reconhecido como um “capoeirista cristão”, é necessário professar a fé cristã.

Sobre a presença de capoeiristas seculares nas atividades da “capoeira gospel”, considera a participação válida e comum, mas ressalta que, caso ocorra alguma conduta considerada inadequada para o ambiente, a roda deve ser interrompida imediatamente.

Quanto à participação de “capoeiristas cristãos” em eventos de capoeira secular, acredita que essa decisão deve ser individual e baseada na conveniência. Segundo ele, cada capoeirista deve avaliar até que ponto sua presença em determinado ambiente é apropriada, explicando essa visão tanto de maneira direta quanto por meio da analogia com o conceito de contaminação dualista.

Ao ser questionado sobre outros grupos ou iniciativas de capoeira gospel, mencionou a ABAPAE, Shekinah, o trabalho do Mestre Suíno e os Atletas de Cristo, mas destacou que seu contato com esses grupos é eventual e esporádico, sem vínculos mais profundos.

3.2.5 Entrevistado 5: Mestre Careca

O quinto entrevistado é do sexo masculino, autodeclara-se mestiço/pardo e tinha 47 anos na data da entrevista. Trabalha como soldador e capoeirista profissional. Possui ensino médio incompleto e optou por não informar sua renda.

Iniciou na capoeira em 1991, no bairro Santa Maria, com o Mestre Waldecir da ACAPRAS, praticando capoeira contemporânea. Diferentemente de muitos praticantes que passaram por períodos de inatividade, manteve sua trajetória contínua, migrando posteriormente para a ABCG, levando consigo alunos e até ex-alunos. Enfatizou no seu relato:

> “Iniciei em projetos sociais e culturais em comunidades de Ponta Grossa, onde despertou em mim o sonho de uma participação maior. Toquei o projeto Capoeira Arte Viva (2002) através da Secretaria de Cultura de Ponta Grossa. Fui presidente do Grêmio Estudantil (2001). Líder da ocupação Jardim Ouro Verde, com 586 lotes, hoje regularizados. Concorri a um cargo eletivo em 2011, sendo eleito vereador para o mandato 2012-2016, com uma diferença de 13 votos para a candidata mais forte do PT, da qual eu era chefe de gabinete.

> Não me reelegi nos dois mandatos seguintes, mas mantive os trabalhos sociais, tornei-me coordenador regional da CUFA, atendendo cerca de 10.000 famílias, e fui reeleito vereador em 2024 pelo PV."

Rompido com a chamada "*bancada evangélica*" por discordar do que considera um "*conservadorismo vazio*" e de medidas que avalia como "*racistas e anti populares*", se autodeclara de centro-esquerda, priorizando um debate político voltado ao possível, em vez de uma abordagem estritamente ideológica.

Crítico das religiões enquanto o que considera sistemas que, segundo ele, podem causar sofrimento e infelicidade, define-se como "conscientemente cristão", diferenciando-se do que chama de posturas "*terrivelmente evangélicas*".

Foi batizado em 2010 na Igreja Internacional da Graça de Deus e, embora seja membro e colaborador da ABCG, não possui filiação denominacional específica nem exerce cargo formal. Afirma compreender a palavra de Deus como superior às religiões.

No convívio com a capoeira secular, relatou ter recebido críticas e julgamentos, principalmente que a capoeira não poderia ser gospel, se a capoeira não agrada apenas saia, que capoeira gospel é apropriação cultural, que a capoeira gospel não existe, mas nada que o incomodasse de forma significativa.

Dentre os elementos que diferenciam a "capoeira gospel" da "capoeira secular", destacou o uso da musicalidade como meio de transmitir a palavra de Deus. Ressaltou que os praticantes da ABCG "*não são religiosos, apenas levam o evangelho*". Quanto à sua missão e objetivos pessoais dentro da capoeira gospel, afirmou estar perfeitamente alinhado com a visão evangelística do grupo.

Afirma que qualquer pessoa pode praticar ou jogar capoeira gospel, mas que, para ser reconhecido como capoeirista cristão, é necessário conhecer e levar a palavra de Deus.

Em relação à presença de ''capoeiristas seculares' nas atividades da ''capoeira gospel'', busca evitar a execução de músicas incompatíveis com o trabalho evangelístico, destacando que a base de tudo é o respeito. Como enfatizou: "Tratamos tudo dentro da legalidade."

Sobre a participação de capoeiristas cristãos em eventos seculares, afirmou não ser contrário e que, ocasionalmente, frequenta tais espaços. No entanto, reconhece que nesses eventos há grande incidência de músicas que, segundo ele, "*não agradam a Deus*". Diante dessas situações, não adota nem prescreve uma

postura específica, limitando-se à avaliação individual da conveniência.

3.2.6 Entrevistado 6: Professor Marcelinho

O sexto entrevistado é do sexo masculino, autodeclara-se branco e tinha 47 anos na data da entrevista. Trabalhador autônomo, optou por não informar sua renda. Possui nível superior em Gestão de Produção e nunca teve atuação política.

Praticante de capoeira desde 1988, foi formado professor pelo Mestre José de Freitas, da linhagem de capoeira angola de Mestre Waldemar, em 2010. Abriu sua própria academia em 2013.

Inicialmente ateu, teve seu primeiro contato com a religião evangélica em 2010, aprofundando-se na fé após o nascimento de seu primeiro filho. Em 2015, mudou-se para o Paraná, onde conheceu o Mestre Zig na Igreja Quadrangular. Foi nesse contexto que, segundo ele, "*o louvor no berimbau me contagiou*".

Seu apelido original, "Nove e Meio", fazia referência à ausência de metade do dedo indicador da mão esquerda. No entanto, ao perceber que a alcunha não se consolidou em seu novo ambiente social, passou a ser chamado de Marcelinho pelo Mestre Zig, nome pelo qual é conhecido na capoeira cristã.

Membro do MEVAM, acompanhou os dissidentes na formação da comunidade CENTELHA, em Curitiba. Atua como ministro – principalmente de capoeira dentro da igreja –, realiza seu devocional diário e participa do devocional semanal, além de ajudar na organização de uma das células, que seria uma atividade religiosa descentralizada tocada pelo ministro na sua casa ou na de irmãos próximos ou ligados por este vínculo celular.

Em sua trajetória na capoeira, não relatou dificuldades significativas na transição para a ''capoeira gospel''. Como afirmou: "*Sempre fui bem resolvido e humilde, não devo nada a ninguém e ninguém me deve. Mantive a maioria das amizades, me senti respeitado.*"

Reconhece que alguns evangélicos têm resistência à "capoeira gospel", mas não encontrou oposição nas igrejas que frequentou, onde seu trabalho sempre foi incentivado.

Já crítico da violência na capoeira secular, adota e incentiva entre os capoeiristas cristãos uma postura de não violência, priorizando sociabilidades mais saudáveis, ambientes familiares e relações baseadas no respeito. Embora tenha uma convivência pacífica com capoeiristas de outras religiões, mencionou que há certo

estranhamento entre praticantes da capoeira secular, independentemente de sua fé.

Para ele, os princípios fundamentais da capoeira gospel e do próprio capoeirista cristão são a disciplina, a comunhão e o respeito. Esses elementos funcionam como características essenciais e, ao mesmo tempo, marcam a diferenciação entre a capoeira gospel e a capoeira secular.

Sobre sua missão dentro da ABCG, afirma: "*Quero reunir o máximo de pessoas necessitadas da palavra de Cristo. Que a capoeira seja uma estratégia para levar essa palavra. Meu objetivo é fazer estardalhaço no inferno com tantas almas ganhas para Cristo.*"

Defende que qualquer pessoa pode praticar ou jogar "capoeira gospel", mas que, para ser reconhecido como "capoeirista cristão", é necessário estar integrado a um ministério ou submeter-se a um já existente.

Em relação à visitação de "capoeiristas seculares", afirma que a presença é aceita, mas reconhece que podem ocorrer inconvenientes, especialmente no aspecto musical. Quando isso acontece, sua postura é clara: "*Peço para cantar outra música ou paro a roda na hora.*"

Quanto à participação de "capoeiristas cristãos" em eventos seculares, acredita que seja possível, mas expressa preocupações quanto à "*contaminação*", utilizando analogias com água e vinho para ilustrar sua perspectiva. Segundo ele, nesses ambientes há uma maior probabilidade de músicas que "*não agradam a Deus*". Sobre essas situações, afirmou: "*Ele ainda não tem conhecimento do que faz. Só se canta para Orixás para invocá-los. Olho para o professor do aluno que cantou; não está ensinando direito.*"

Ao explicar sua abordagem no ensino da ''capoeira gospel'', trouxe reflexões sobre terminologias e práticas:

> "Não usamos a palavra 'mandinga'. Preferimos, por exemplo, 'malandragem'. Há uma série de palavras que não são proibidas, mas evitamos também. Músicas que invocam Orixás e entidades acabam por trazer energias ruins; logo, começa a chegar gente com bebida, outro fumando maconha…" –

Ao ser questionado sobre outros grupos ou trabalhos relacionados à capoeira gospel, indicou a ABAPAE, destacando seu trabalho musical, além do Mestre Cari.

3.2.7 Entrevistado 7: Robson

O sétimo entrevistado é do sexo masculino, autodeclara-se mestiço e tinha 34 anos na data da entrevista. Estava desempregado, sem profissão definida e informou não ter fonte de renda no momento. Possui nível médio de instrução formal e nunca teve qualquer atuação política, tampouco contato com outras religiões fora do cristianismo. Criado como católico, teve seu reencontro com Deus por meio do trabalho social praticado pela ABCG, ao frequentar uma casa de recuperação para dependentes químicos, há cerca de um ano. Atualmente, frequenta a igreja evangélica Nação de Deus, onde também toca violão.

Relata já ter ouvido comentários no meio evangélico sobre a incompatibilidade entre capoeira e cristianismo. Contudo, afirma nunca ter presenciado qualquer incômodo ou estranhamento relacionado à visita de praticantes de “capoeira secular” em eventos da capoeira cristã, com exceção de uma ocasião, quando um visitante cantou uma música que não agradou ao ambiente. Esse episódio foi conversado ao final do evento. Nunca participou de encontros de capoeira secular.

Segundo ele, a principal diferença entre “capoeira secular” e “capoeira gospel” está relacionada à escolha pessoal. Seus objetivos dentro da ABCG são voltados tanto para o evangelismo quanto para a prática esportiva.

Afirma que todos podem jogar ou praticar capoeira gospel, mas que, para ser considerado um capoeirista cristão, é necessário ser cristão e gostar de esportes.

3.2.8 Entrevistado 8: Camila

A oitava entrevista foi com uma mulher, autodeclarada parda e tinha 30 anos na data da entrevista. Trabalha como auxiliar jurídica e optou por não informar sua renda. Possui nível superior em Direito e informou ainda não ter atuação política.

Iniciou na capoeira aos 23 anos com Mestre Careca, acompanhando-o desde o grupo ACAPRAS, passando pelo Ile de Bamba até a migração para a ABCG.

De criação cristã difusa e com passagem pelo mormonismo, atualmente se entende como cristã sem filiação denominacional específica, praticando sua fé através de orações e leituras, de forma independente.

Na transição para a capoeira gospel, não enfrentou dificuldades significativas com a sociabilidade anterior, uma vez que seu círculo de relações é composto, em sua maioria, pelos alunos de seu mestre, que também migraram para esse novo contexto. Ela destacou que a migração foi desafiadora, especialmente no início, com certa dificuldade em se adaptar às músicas, mas que a parte religiosa agregou muito,

principalmente em termos de fé.

A principal característica e marcador de diferenciação da “capoeira gospel”, segundo ela, é a união proporcionada pela palavra de Jesus. Sua missão dentro da ABCG é se tornar professora, ou “*quem sabe até mestra*”, e colaborar em projetos sociais.

Ela considera que todos podem jogar ou praticar a capoeira gospel, mas que, para ser considerado um “capoeirista cristão”, é necessário gostar de capoeira e aceitar Jesus, enfatizando que “*Jesus é acima das religiões*”.

Relatou nunca ter presenciado situações de desconforto ou incômodos relacionados à participação simultânea de membros das capoeiras secular e gospel, embora não frequente ambientes da capoeira secular.

3.2.9 Entrevistado 9: Rafael

O nono entrevistado autodeclara-se branco e tinha 27 anos na data da entrevista. Trabalha como auxiliar administrativo em um hospital e optou por não informar sua renda. Possui nível superior em Administração e atualmente cursa pós-graduação em Administração Financeira. Nunca teve qualquer atuação política e sua única experiência religiosa é evangélica, frequentando a Igreja Novo Templo de Glória há três anos, onde é batizado há dois anos

Praticante de capoeira há um mês, conheceu a ABCG por meio de sua esposa, professora Joana, com quem atualmente tem aulas. Esta é sua primeira experiência em um encontro de capoeira.

Evangélico há três anos, foi batizado em 2002 e, além de frequentar os cultos principais, atualmente ajuda a organizar o grupo de jovens da igreja.

Descrevendo a “capoeira gospel” como maravilhosa, ele considera o encontro de duas práticas de qualidade como algo muito significativo. Seu objetivo é trazer mais pessoas para perto de Jesus, destacando a importância dos projetos sociais da ABCG.

Afirma que todos podem jogar ou praticar a “capoeira gospel”, mas para ser considerado um “capoeirista cristão”, é necessário adorar a Deus, rejeitar outras adorações e ter um propósito claro.

3.3 CONSIDERAÇÕES DE CAMPO

Propõe-se como recorte a divisão do grupo em duas frações: a dos ministros/graduados e a dos alunos. Os ministros são aqueles com maior tempo de prática (7 anos ou mais), compostos por praticantes já graduados, geralmente em grupos seculares de capoeira, ocupando as funções de ensino e direção dos trabalhos. Esses são, via de regra, convertidos, seja previamente ao ingresso na ABCG ou durante o processo.

Dos oito ministros entrevistados, quatro possuem entre 45 e 47 anos, um ministro tem 40, e dois ministros da cidade de Ponta Grossa possuem 30 e 21 anos (Camila e Peixe Boi). Dos oito ministros entrevistados, cinco relataram estar inativos na capoeira antes do ingresso na ABCG, sendo as exceções encontradas no Mestre Careca e seus alunos, graduada Camila e graduado Peixe-Boi.

Por alunos entende-se os indivíduos com menor tempo de prática. Dentre os alunos, há forte presença de crianças e adolescentes, o que pode estar diretamente relacionado com o direcionamento do grupo no sentido de que as aulas de capoeira ocorram de forma direcionada a este público, preferencialmente em igrejas e projetos sociais.

Outros grupos em também são alvos do trabalho, dos quais foi possível entrevistar um desses alunos, orientado pelo Professor JP, cujas aulas ocorrem em um centro de tratamento para dependência química.

Se alunos adultos já são a minoria, o outro aluno adulto que foi possível entrevistar tem em sua filiação característica ainda mais excepcional. Sua proximidade com a Aliança começou por se relacionar afetivamente com uma das ministras do grupo. Excepcional tanto pela configuração do casal, onde a mulher é a praticante mais experiente (sendo mais usual o oposto), quanto pela proporção feminina em relação à masculina dentro do ministério. Dos aproximadamente 30 ministros participantes apresentados, menos de 5 mulheres foram apresentadas. A proporção de alunas também parece menor entre o total dos alunos adultos, se equilibrando conforme diminui a idade.

Outras mulheres ocupam cargos de ministério dentro da ABCG, porém o número anterior considera apenas a parcela que participou ativamente do momento da capoeira devidamente uniformizadas e citadas nominal e publicamente em seus títulos durante o evento visitado, dado que sem a apresentação formal no evento não se poderia presumir a ocupação de ministério dentro do âmbito da Aliança.

A proposta supradenominacional da Aliança é demonstra empiricamente pela

multiplicidade de pertencimentos denominacionais que puderam ser levantados. Durante as entrevistas, foram mencionados as denominações Ministério Zoe, Nação de Deus, centelha, Nova Aliança, Manifest Church, Shalom, MEVAM, Igreja Batista e Igreja Novo Tempo de Glória. Verifica-se também, com exceção dos dois fundadores, um total afastamento de outras perspectivas e pertencimentos religiosos para além dos evangélicos. Majoritariamente evangélicos, com o histórico católico ou não, os únicos pertencimentos fora do meio evangélico foram da ministra entrevistada, que se declarou católica com histórico mórmon. Há presença de evangélicos sem filiação específica e inclusive adotantes de uma postura supra-denominacional, que optam por não se vincular a nenhuma denominação específica.

Quanto é a atuação política, a maioria das respostas foi negativa. Uma das respostas negativas afirma também ter ajudado na campanha do mestre (Zig) ou seja, a pergunta foi interpretada no sentido exclusivo da filiação partidária formal ou concorrência eleitoral, o que pode indicar que mais pessoas podem ter atuado politicamente e respondido de forma negativa, devido a percepção do praticante sobre a política e sobre a própria pergunta.

Foi identificada a atuação de dois mestres do grupo. O mestre fundador Zig, candidato a vereador pelo Partido Progressistas na cidade de Colombo, e o mestre Careca, eleito para seu segundo mandato (mandato anterior 2008-2012 pelo PT) na cidade de Ponta Grossa/PR, pelo Partido Verde.

Do mesmo modo que mestre Careca parece destoar da maioria do seu grupo por suas concepções políticas, ele e seus seguidores parece ecletizar o retrato dos eventos da ABCG Dentre as informações colhidas, o mestre e seus seguidores aparecem como exceção na questão da inatividade antes do ingresso na Aliança, bem como parecem apresentar perfis socioeconômicos raciais e de gênero diferente dos padrões apresentados pela maioria dos ministros da BCG.

Dentre os entrevistados, apenas o mestre Careca não havia concluído o ensino médio, enquanto cinco pessoas possuíam o ensino médio completo e 4 possuíam formação superior, 2 deles com pós-graduação.

Dentre todos os entrevistados, apenas o que se encontrava declaradamente em situação de vulnerabilidade social e desemprego concordou em informar renda, no caso, a ausencia dela. Do total se pode inferir quanto ao grupo um nível de renda mais elevado, o que parece ser corroborado pelos veículos ostentados pelos presentes.

Buscando investigar as porosidades da socialização entre os capoeiristas cristãos e os capoeiristas “seculares”, perguntou-se sobre o tema tanto da perspectiva do capoeirista gospel como visitante, quanto como visitado.

Na situação de visitado, uma das preocupações expressadas foi da questão musical. Para evitar que capoeirista de fora do contexto gospel entoe as cantigas, os ministros revezam ininterruptamente o canto. Quanto aos instrumentos tenta-se igualmente excluir os visitantes da participação, sendo neste âmbito mais difícil do que no canto. Caso aconteça de algum visitante puxar alguma contiga considerada inadequada, foi relatado que a postura adotada é parar a roda imediatamente, com maior incidência de respostas, seguido de cantar por cima do visitante, de modo intervir sutilmente na dinâmica, conversando com o convidado ao final. Dentre os alunos, não foi narrado estranhamento na situação de visitado, pode se relacionar com seu nível menor de experiência que pode tornar desapercebidas certas sutilezas.

Na situação de visitante, o maior estranhamento relatado pelos ministros gira em torno da percepção da opinião de alguns capoeiristas sobre certa “incompatibilidade da capoeira com o neopentecostalismo”. Alguns relatam que sua presença acaba fazendo que alguns capoeiristas seculares entoem músicas de orixás, como manifestação de desagrado com a presença do “capoeirista cristão”. Para este papel de visitante, outros fatores parecem desestimular a própria visitação, como orientações para a evitação da contaminação ritual do “capoeirista cristão” em ambientes “influenciados por energias malignas”, quanto por testemunhos de exemplaridade que exaltam a atual postura de não violência em detrimento de um passado de violência desmedida que se atribui como ontológica a “capoeira secular”. Estes testemunhos dão exemplos de ambientes e condutas que devem ser evitados, e como as interações conduta x ambiente podem se influenciar reciprocamente.

Outra questão que pode impactar os adeptos no sentido da interação com o meio da “capoeira secular” é a questão da metanóia neopentecostal, seja na influência desta no testemunho dos demais ou da metanóia do próprio sujeito, entendo a metanóia como um processo de transformação interna do indivíduo, “mudar sua leitura do mundo, seus sentimentos e escolhas. Essa reprogramação mental transforma comportamentos, estabelece novos parametros de “certo e errado” e determina outro sentido para a vida.” (MANSO, 2023, p. 30) Para ambos os públicos, a capoeira secular enxergada pelas novas lentes neopentecostais pode não parecer tão convidativo.

Dullo (2011, p. 108), em seu artigo sobre as relações entre os jovens da Zona Leste de São Paulo e suas interações com projetos sociais cristãos, mais precisamente o Centro Social Marista, coordenada por religiosos católicos, propõe a concomitância de duas propostas teológicas: a teologia da libertação e da inculturação, mais aproximada a leitura. A inculturação aparece como uma postura de *"ao considerar a diferença de 'costumes' e 'hábitos' (uma 'cultura' como 'jeito de ser'), deve-se superá-la e 'entrar no mundo deles'",* utilizado pelo autor em aproximação à Löwy (1989).

No caso do neopentecostalismo, a convergencia das teologias da prosperidade e guerra do bem contra o mal amolda o que Passos (2021) compreende como Teologia do Domínio, atuando no sentido do fortalecimento do poder político evangélico.

Tal caractéristica é tida como marcante do neopentecostalismo, de modo que "a teologia da pros-peridade evolui para a teologia do domínio", neste aprofundamento de domínios e do poder político evangélico.

Mafra (2011), em artigo sobre politicas patrimoniais protestantes, propõe uma análise da cultura focalizando sua instrumentalização, e sua utilização enquanto arma na disputa pelos símbolos e pela memória.

> Isto não apenas porque a expressão põe em destaque a recusa de uma definição es-sencialista — não se trata da busca de uma cultura "original" mais autêntica que as demais — mas também porque implicitamente rejeita uma noção construtivista radical, como quando se insiste que a continuidade cultural se realiza na soma casual de escolhas arbitrárias. Sobretudo na metáfora da "cultura como arma" está em relevo a capacidade de "objetificação" do reconhecimento da cultura, algo que ocorre quando alguém de fora se dispõe a representar o que as comunidades vivem e experimentam. (p. 607)

A visão sobre instrumentalidade trazida pela autora parece convergir com Xavier. (2024.) Enquanto Mafra focaliza a instrumentalidade da cultura, Xavier focaliza a instrumentalidade teológica na disputa cultural e política. "Estamos diante de um plano teopolítico bem definido, no qual categorias teológicas são instrumentalizadas a serviço desta elaboração." (p. 2)

Seguindo a linha proposta, a ABCG parece também adotar, a seu modo, a Teologia do domínio, no sentido da presença de aspectos como a junção de Teologia da Prosperidade e da Guerra do bem contra o Mal, bem como constar a presença de membros com atuação política, principalmente legislativa. É deste modo que o

capoeirista gospel enquanto afirma seu pertencimento cultural, o faz através do alargamento e aprofundamento de domínios, criando na forma cultural capoeira um enclave evangélico, enquanto expande o campo evangélico na cultura.

Estas dimensões, tal qual no trabalho de Dullo (2011, p. 108), se somam a *"outra manifestação universalista, laica e secular, de inclusão social".* Esta inclusão social colocaria o individuo num outro patamar de comportamento, respeitabilidade, o que faria da própria conduta exemplo de afirmação de praticas e discursos tidos como "elevados" no meio social.

A exemplaridade, para fins desta pesquisa, estaria mais fortemente ligada ao campo das condutas do que do status social, descontados as vantagens naturais deste, aparecendo o prestígio no meio como consequência. O evangélico dá este exemplo de seu novo comportamento a seus pares da capoeira pregando (e praticando) a palavra e a não-violencia, ao mesmo tempo que sua exemplaridade atua na comunidade evangélica colocando na posição de resgatista/restaurador de almas – instrumentos musicais, praticas culturais, e quase qualquer coisa - para deus.

OOSTERBAAN (2017, p. 700), em estudo sobre desfiles evangélicos no carnaval carioca, questiona as relações entre religião, política e população.

> Como argumento abaixo, os diferentes desfiles são exemplos de correntes sociopolíticas divergentes dentro de uma estrutura multicultural brasileira. Grupos carnavalescos evangélicos desafiam a fusão de práticas brasileiras típicas, como o samba enredo, com a prática religiosa afro-brasileira.
>
> Por um lado, seu desafio é apoiado por vozes dentro de círculos evangélicos que querem incluir novas formas e técnicas de evangelização e por intervenções secularistas que buscam separar manifestações culturais públicas de grupos religiosos específicos. Grupos carnavalescos evangélicos desejam transpor desfiles de carnaval, destacando que essas formas culturais não são inerentemente vinculadas à prática religiosa afro-brasileira contemporânea e, portanto, estão disponíveis para propósitos evangélicos.
>
> Por outro lado, seu objetivo é obstruído por outras vozes dentro dos círculos evangélicos e por iniciativas de patrimônio cultural para fortalecer os laços entre práticas culturais populares e tradições religiosas afro-brasileiras, em parte para proteger esses grupos contra demonização e discriminação. Notavelmente, as instituições estatais brasileiras apoiam tanto os movimentos evangélicos quanto os afro-brasileiros.

Com o autor, compartilha-se uma grande questão: como o sentimento amplamente compartilhado de que o samba enredo está no cerne da cultura brasileira e abriga a vida religiosa afro-brasileira (...) e como os movimentos evangélicos no Brasil se posicionam em relação a tais sentimentos, tendo em mente que, no Brasil,

o cristianismo evangélico é regularmente retratado como estranho à cultura brasileira. (OOSTERBAAN, 2017, p. 700)

Traça-se o questionamento paralelo acerca do sentido compartilhado da capoeira enquanto símbolo de brasilidade, cultura afro brasileira autenticada, "esporte nacional", num contexto em que a representação de "estranheza" do cristianismo evangélico em relação à cultura brasileira parece emergir enquanto antagonismo ao aumento da sua existência e influencia social. Para o autor, "*oferece aos movimentos evangélicos uma nova posição nas lutas raciais, (...) opõem às visões dominantes de que os cristãos evangélicos evitam participar de práticas culturais associadas à negritude*." (OOSTERBAAN, 2017, p. 700)

Postas algumas convergências entre o estudo mencionado acerca do carnaval, algumas impressões de campo apontam para divergencias: enquanto propõe que no carnaval, a proposta do samba enredo *"os ajuda a se apropriar dessa prática cultural brasileira típica, sugerindo que essa "forma cultural" não necessariamente produz poderes religiosos afro-brasileiros",* (OOSTERBAAN, 2017, p. 701) a proposta parece também ajudar na apropriação da prática, mas sugerindo que a forma cultural deve ser zelosamente monitorada para impedir a produção dos poderes espirituais afro brasileiros, defendendo o espaço em que se inscreve através dos poderes espirituais evangélicos. Em muitos aspectos, ainda que de forma geralmente pejorativa, o potencial magístico das religiões afro brasileiras aparece reforçada, como se poderia relacionar com a importância da experiência prévia dos fundadores dentro do candomblé, a vigilância constante, as possibilidades reais de deflagração e contaminação.

Oosterbaan (2017, p. 702) , então, narra como durante o desfile evangélico os foliões formaram um cordão de isolamento em relação ao público, servindo no plano físico como desestimulo para o público e ao sentido festivo do carnaval, e simbolicamente, "como um limite destinado a garantir o status do desfile como uma intervenção espiritual". Durante o campo realizado para a presente dissertação, as entrevistas colhidas inspiram correlações do cordão humano do bloco evangélico com a vigilância e certo "monopólio" do canto, servindo este para a proteção espiritual dos presentes no circulo humano onde a capoeira se desenrola, enquanto campo de ocupação purificadora dentro de um contexto maior contaminado da capoeira.

O pensamento de Oosterbaan diverge de Prandi (2008, p. 273). Apontando diferenças entre a fusão do catolicismo com a cultura popular no passado e os

movimentos evangélicos mais recentes, argumenta não em direção da substituição das formas culturais tradicionais por formas evangélicas, mas na direção da secularização da cultura.

Prandi é parcialmente endossado por Oosterbaan, no sentido de reconhecer diferenças entre os dois processos de fusão postos em comparativo, e problematiza a questão da secularização.

> Primeiro, chamá-la de secularização privilegia um conceito político centrado no Estado para pensar sobre transformação e contestação cultural. Segundo, chamá-la de secularização ignora como alguns grupos evangélicos estão impulsionando um processo de distanciamento em uma tentativa de incorporar formas culturais populares em seus próprios repertórios e se reinscrever nas narrativas do nacionalismo e da herança.
> (...)
> Os grupos evangélicos discutidos aqui não se opõem mais a certas formas culturais nacionais e tentam substituí-las por outras, mas tentam separá-las de seus vínculos intrínsecos com os poderes religiosos afro-brasileiros. (OOSTERBAAN, 2017)

Novamente, ressaltamos que neste trabalho “capoeira secular” serve enquanto elemento de contraste, diferenciação, do objeto de estudo “capoeira gospel”, evitando assim alguns embaraços categóricos, e é neste sentido que a palavra secular foi trabalhada. Este sentido compartilhado com o campo aparece para opor a forma cultural evangélica das demais, possibilitando ao religioso moldar o secular. Este debate entre Oosterman e Prandi situa secularismo como *“categorias governamentais que coproduzem limites entre o que é considerado religioso e não religioso e entre reivindicações políticas ilegítimas e legítimas em arenas sociopolíticas e espaços públicos”,* (OOSTERBAAN, 2017, p. 699).

Enquanto Prandi aposta num movimento de secularização, Oosterman demonstra algumas preocupações com a demonização praticada no âmbito das culturas populares, denunciando o forte entrelaçamento com a discriminação racial e um certo esforço de proteger a ”democracia racial”. (OOSTERBAAN, 2017, p. 706)

Apesar de suas preocupações, entende enquanto equivocada a atuação do IPHAN.

> impressionante que o IPHAN reproduza uma leitura particular da religiosidade potencial do samba enredo. Essa leitura projeta um fio condutor particular entre passado e presente no objeto musical. As únicas tradições religiosas mencionadas no Dossiê das matrizes do samba no Rio de Janeiro (Dossiê das raízes do samba no Rio de

> Janeiro) são o catolicismo e as práticas afro-brasileiras. Definir o samba enredo em termos de suas raízes históricas impede quaisquer conexões entre correntes evangélicas e o samba enredo. Igrejas pentecostais e evangélicas são geralmente retratadas como recém-chegadas e, consequentemente, não retratadas como parte da fusão cultural que produziu o samba.
>
> A descrição do IPHAN das práticas religiosas afro-brasileiras como "raízes culturais" e como partes inseparáveis da prática "cultural" do samba enredo transforma o samba gospel em uma estranheza, porque o samba é descrito como inerentemente afro-brasileiro/católico. Além disso, essa leitura deixa intacta uma distinção histórica entre práticas religiosas afro-brasileiras como predominantemente "culturais" e certas práticas cristãs como propriamente "religiosas". Curiosamente, essa distinção governamental complica uma "secularização da cultura" completa e permite que os membros do PVN argumentem que o samba enredo é cultura, mas não religião. (OOSTERBAAN, 2017, p. 706)

De suas críticas à sua atuação do IPHAN, cabe um olhar esmiuçado. A proposta "independência" do presente em relação ao passado no curso histórico do objeto, embora descredibilize argumentos fundantes ou essencialistas que defendem a ideia das religiões de matriz africana e do catolicismo enquanto inerentes a prática, nenhum capital de crédito a mais é somado aos evangélicos neste pensamento, ficando a cultura então mais perto de uma laicização e os evangélicos, últimos a chegar, portando uma proposta de deslaicização. Questiona-se também a percepção de que "a descrição do IPHAN" "transforma" "samba gospel em estranheza", embora pertinente atestar o caráter da atuação enquanto "dificultador" da secularização completa da cultura. O IPHAN, nesta ótica, paira enquanto uma institucionalidade que deveria se comprometer apenas com aprofundamento quantitativo na interação com a cultura, bem como que a instituição deveria se preocupar com conceitos sociológicos ao invés de ter uma atuação ativa e propositiva no sentido da consecução de seus objetivos institucionais e representativos, desconsiderando que o parecer do IPHAN exposa ideias de amplo curso dentro dos segmentos culturais recentemente tocados pela religião evangélica. Desejar ao ente institucional a mesma suposta neutralidade de um pesquisador, desconsidera a complexidade do instituto, entrecortado por

diversas complexidades políticas, sociais, identitárias, e que partem de uma leitura política de Brasil, parece transparecer, além de certa crença na neutralidade, um ímpeto por um (ainda mais profundo) nível de abstração da representatividade política.

A problemática da comparação entre o trabalho de Oosterbaan e a presente dissertação se avizinha: de um lado, o discurso criticado, segundo Oosterbaan, "produz" a possibilidade dos evangélicos argumentarem o caráter cultural em detrimento religioso. Daí surge a contradição de que, através de enfatizar a cultura e diminuir a religião (alheia), tem sua agencia na cultura marcada pela sobreposição de sua própria religiosidade em uma nova forma cultural.

Longe de sugerir um fechamento a novas formas culturais, que inclusive podem vir a se formar enquanto alternativas às diversas possibilidades de novas formas evangélicas para a cultura popular, conforme defendido no artigo em comento, busca-se aqui situar o debate na moderação entre ambições distintas. "Uma ambição é abrir práticas populares nacionais para diferentes afiliações religiosas por meio da "secularização", enquanto a outra é proteger os modos de vida de pessoas que sofreram racismo e degradação apoiando a legislação do patrimônio cultural imaterial" (OOSTERBAAN, 2017, p. 706)

Se por um lado todo o movimento relacionado à cultura e a liberalização dos costumes do meio evangélico pode ser entendido como uma dessectarização em relação à sociedade abrangente, no caso da capoeira gospel a abertura em relação à sociedade abrangente parece ocorrer de forma parcial, sendo abertamente desestimulada a interação dos praticantes com outros meios e perspectivas da capoeira abrangente.

Reiterados foram os discursos contra "cantar coisas sem saber o significado". Há aqui a aparencia de um choque de perspectivas: o capoeirista cristão parece demonizar o uso de um acervo de mensagens cifradas, que aparece enquanto acervo de memórias, recusando-o.

O rito, também acervo de memórias e costumes, aparece modificado, "enxertado" com um repertório cultural advindo dos praticantes, que parece não compatibilizar com o repertório socialmente compartilhado na prática cultural.

A corporeidade, ponto qual foram observadas menos características contrastantes, se encontra numa encruzilhada: tende a buscar também uma atuação sem mensagens cifradas e baseada em repertórios culturais prévio. Menos mensagens cifradas podem significar menos negaça, mandinga, tornando assim a

prática menos interativa, integrativa, além de apontar a um certo “esvaziamento corporal”, entendendo o corpo enquanto acervo de memórias, conforme proposto por Tavares. (TAVARES J. C., 2020, p. 312)

A negaça, junto a ginga, é, no jogo, o que substancia a produção de dúvidas para que elas sejam transformadas em possibilidades. A ginga é o assentamento produtor da dúvida, que, por sua vez, é o elemento propiciador da criação por parte dos praticantes. A dúvida é um dos elementos mais caros da brincadeira de vadiação. Uma das maiores astúcias dos capoeiras é negar. (RUFINO L. , 2020, p. 130)

A própria postura resistente a mensagens cifradas pode atingir a ginga, enquanto “elemento de dúvida”: é incentivada uma postura de clareza quanto ao outro. Diversos discursos, principalmente os de ordem dualista de mundo, tendem a diminuir a importancia da dúvida para a sociabilidade e o auto desenvolvimento, substituida por uma apologia a agir sem hesitações na direção da vontade de “Deus”.

A ginga aparece também enquanto enunciação simbólica, atestado de ancestralidade e linhagem dentro da capoeira, “nascimento e posicionamento do capoeirista”, unindo opostos que desafiam os padrões cognitivos da sociedade (razão e emoção, vai e vem, mente e corpo. (TAVARES J. C., 2020)

Muito embora a ginga tenha profunda relação com o legado afro cultural, o acervo imaterial de ritos e cantigas da capoeira gospel parece intransigente com a maior parte do acervo afrodiaspórico, aparentando não dar espaço sequer à duvida.

Aqui esposamos a perspectiva de Sodré, onde “a musica não é considerada uma função autonoma, mas uma forma ao lado de outras – danças, mitos, lendas, objetos – encarregadas de acionar o processo de interação entre os homens e entre o mundo visível e o invisível.” (SODRÉ, 1998, pp. 21-22). Dissociar aqui música da performance corporal, do acervo étnico e cultural imaterial, e da própria relação com o senso estético, seria impor o pensamento hegemônico a uma prática cultural baseada em outras epistemologias.

> A ginga é uma sabedoria de fresta, uma sabedoria de síncope. É o movimento que preenche o vazio deixado pela alternância entre a marcação de dois tempos distintos. A presença da síncope, marca estrutural de manifestações como o samba, a capoeira, o jongo e o candomblé, acentua o caráter fundamental do corpo como elemento criativo (RUFINO L. , 2016, p. 73)

Aqui argumentamos que a corporeidade poderá sofrer alterações significativas,

refletindo os novos valores e perspectivas da capoeira gospel. Em termos da relação com a musicalidade, esta pode ser influenciada pela adoção de novas células rítmicas e estruturas musicais, com a introdução de hinos, alterando as melodias “padrão” e as sincopes tradicionais.

Para além da questão musical e da relação corporeidade x acervo cultural, Sodré (1998) traz importante reflexão sobre a síncope, baseado em marcadores culturais afrodiaspóricos, que le a sincope e seus intervalos justamente na chave da dúvida, do vazio e do impulso, entendendo esta como manifestação de Exu enquanto força motriz do universo, movendo os corpos, dos quais é dono, a preencher o vazio.

Nas pregações ouvidas durante o campo, a maioria desestimulava posturas de dúvida e hesito, demonizavam completamente Exu como fonte de maldição e dos males do mundo, além de apontar o “vazio existencial” não como uma possibilidade criativa, mas como um poço que será tapado pela presença divina.

E parece que o pensamento de Tavares (2020, pp. 42-43) se encontra com o o pensamento norteador da ABCG exposto em seu manifesto.

> E, desta maneira, apropriada pelos descendentes tanto portugueses quanto africanos sob a colonização lusófona, a “Ginga” tornou-se uma figura da fala, indicando equilibrio por meio do movimento, de estilização, de negociação, de não confrontação, e algo como “estar em paz com Deus e com a vida”.. conforme relatos de campo, isto é, algo como um equilíbrio cósmico (...) como uma metáfora ou como um conceito nuclear da capoeira...” (TAVARES J. C., 2020, p. 37)

Segundo os praticantes da capoeira gospel, também se busca um estado pacífico para com deus e os demais individuos, negociando, criando e reinterpretando o mundo em sua agencia individual, pautadas por sua experiência cultural e religiosa prévia.

As respostas foram uníssimas em relação a missão evangelística da capoeira gospel. Esta certeza da capoeira como ferramenta, meio, se demonstra em diversas respostas, sobre o que é a capoeira gospel, como é a capoeira gospel, e em outras respostas mais eloquentes.

Parece transparecer também na visão dos praticantes sobre o recorte para que seja considerado um capoeirista Cristão/gospel. Amplamente aceito que a capoeira gosta pode ser praticada por todos, e apoiados na existência de alunos não convertidos; o recorte para que seja considerado socialmente capoeirista cristão (pelos outros capoeiristas cristãos) passa também por uma profissão de fé, que pode

ser somada a critérios como fazer parte de ministério fazer parte de um ministério ou fazer parte de um grupo gospel por exemplo.

As respostas parecem expor os objetivos pessoais dos entrevistados em relação ao grupo que giram em torno de satisfação pessoal, social (sociabilidade evangélica) e religiosa (aproximar cultura e religião, o lazer e a fé, praticar um esporte de um modo que agrada a Deus, e com destaque, o trabalho evangelístico).

A finalidade de levar a palavra de Jesus, louvá-lo, levar o evangelho e professar a fé também aparecem como marcadores de diferenciação da “capoeira gospel” em relação a “capoeira secular”, em muito ajudando a compreender o que “é” a “capoeira gospel” e como é uma “roda gospel”.

Questionados sobre outros grupos de capoeira gospel/Cristã, foram mencionados os Mestres Marcola Joinville, Marcola de São Paulo de Minas Gerais, Cári do Paraná, os grupos Shalom, da Paraíba; ABAPAE, e o Grupo Gingando para Jesus; os ministérios Shekinah e Atletas de Cristo, sendo todos mencionados por alto e sem maiores interações, com exceção do gingando para Jesus, grupo qual M. Careca é egresso.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir da pesquisa realizada, pode-se verificar que o grupo social estudado parte da leitura da assim denominada capoeira contemporanea, angariando desta parte de seus adeptos. Se a capoeira contemporanea aparece em oposição à capoeira angola pela enfase esportiva em detrimento da enfase mística, na capoeira gospel parece haver um movimento de “reencantamento do mundo”.

A partir do movimento liderado pelo Mestre Zig no sentido da realização de trabalho evangelístico com a capoeira, outros capoeiristas praticantes da religião evangélica se agruparam, grande parte destes resgatados da inatividade. A possibilidade da prática da capoeira dentro de um ambiente evangélico parece solucionar o dilema encontrado por alguns, da condenação da prática cultural pela religião. Passa-se, então, de uma postura de negação para afirmação, fugindo a passividade na guerra contra o diabo. A capoeira é feita de território de luta e conquista para Jesus.

Além de moldar uma possibilidade para a prática dentro de um ambiente entendido como edificante, grande parte da orientação do grupo é direcionada para o trabalho evangelístico, declarando o resgate da capoeira para e a serviço de Jesus. Este movimento, além de alcançar novos membros já provenientes de outras “capoeiras cristãs”, atrai também membros até então alheios à capoeira, que vem a ter contato através da ABCG.

Estes novos praticantes pela atuação na cultura enquanto campo de guerra espiritual, em sua postura de afirmação e ocupação de espaços, através da possibilidade de consumo cultural neopentecostal, acessado nas aulas gratuitas ministradas em igrejas e outros espaços, cujo público alvo sao crianças e pessoas em situações sociais precárias. Se a capoeira se apresenta na forma mercadoria educacional, a “capoeira gospel” aparece como consumo cultural neopentecostal.

A ABCG surge, para estas, com o oferecimento de diversos benefícios assistenciais e espirituais, além do acesso a esporte e cultura, suprindo demandas sociais, culturais e espirituais. Além de diversas ações sociais organizadas através do grupo, foi identificada a atuação politica de dois membros, um deles eleito vereador.

Há forte estimulo a participação do publico interno nos eventos do grupo, fortalecendo as atividades e promovendo o intercambio, em encontros que mesclam a prática e ensino da capoeira, com outras atividades culturais, sempre na perspectiva

do exercício religioso.

A aproximação da capoeira e do neopentecostalismo faz parte além da proximidade em si de religião e cultura, do aproveitamento destes pontos de contato entre ambas as perspectivas, trabalhados de acordo com o direcionamento pretendido. Os resultados desta pesquisa convergem com os de Mafra (2011), ao analisar as armas da cultura, trouxe observações que aparecem também no objeto desta pesquisa, como a possibilidade da cultura evangélica se relacionar com outras culturas ao mesmo tempo rejeitando e reconhecendo elementos contextuais. Desta forma, permite-se a nova vida e nova sociabilidade ao fiél através da auto vigilancia sem que este seja apartado de seu meio social, e aproveitando todo o seu repertório cultural prévio.

A atuação da ABCG, correlacionada à relevância do movimento neopentecostal no país na história recente, parece moldar um cenário favorável à expansão e desenvolvimento da “capoeira gospel”. Esta pesquisa não se pretende exaustiva sobre a abordagem dessa problemática, mas sim contribuir com perpectivas de análises sobre esse fenômeno na sociedade brasileira.

APENDICE A - ROTEIROS DE ENTREVISTA PARA TODOS OS PARTICIPANTES

1. Poderia nos contar um pouco da sua história com a capoeira?
2. E na religião?
3. Qual pratica há mais tempo, capoeira ou religião?
4. Você tem algum vínculo e participação religiosa?
5. Qual é a sua relação com a religião?
6. Já teve contato com outra religião?
7. Já teve contato com religiões de matriz africana?
8. Tem ou já teve atuação política? Qual?
9. Qual seu nível de escolaridade?
10. Qual seu nível de renda?
11. Como é ser capoeirista e praticante da capoeira gospel?
12. Qual é a sua relação com capoeirista que são de outras religiões? Quais?
13. Como foi a aceitação da capoeira gospel entre os capoeiristas?
14. Qual a missão da capoeira gospel? E do capoeirista?
15. Como surge seu contato com a ABCG?
16. Qual é o seu objetivo na ABCG?
17. Quem pode jogar capoeira gospel?
18. Há relação com outros grupos de capoeira gospel?

APENDICE B - ROTEIRO DE ENTREVISTA PARA PARTICIPANTES GRADUADOS

1. O que é uma roda gospel?
2. Quais são as características da capoeira gospel?
3. O que diferencia a capoeira gospel das outras capoeiras?
4. Como é tratada a questão dos apelidos?
5. Como é tratada a presença de visitantes na roda?
6. Quais são os principios/atitudes que norteiam os praticantes de capoeira gospel?
7. Quais são os toques utilizados na capoeira gospel/ABCG?
8. Quais instrumentos são utilizados na capoeira gospel?
9. Como o capoeirista gospel deve agir se por ventura algum visitante cante alguma
10. cantiga considerada inadequada na roda de capoeira gospel?
11. Como o capoeirista gospel deve agir no caso de cantarem cantigas consideradas inadequadas para o capoeirista gospel, quando em visitação de outras rodas?
12. Como é explicado ao aluno qual deve ser a atuação do capoeirista gospel no jogo?

APENDICE C – DOCUMENTAÇÃO FOTOGRÁFICA: IMAGENS DE CAMPO E MATERIAIS DA ABCG

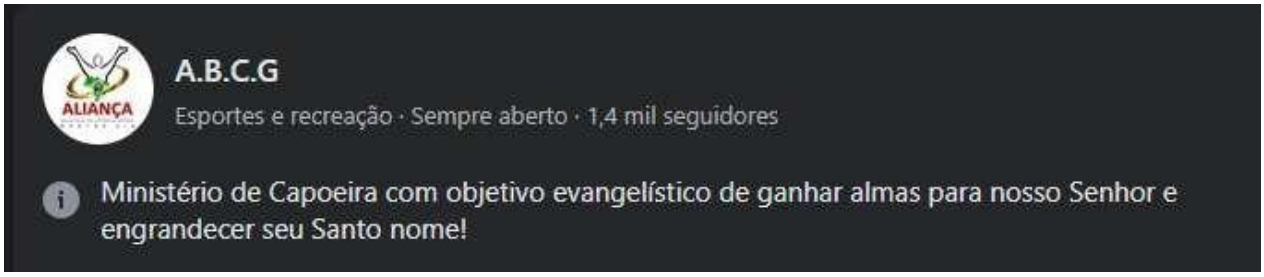


Figura 15. Perfil no Facebook da Aliança Brasileira de Capoeira Gospel (ABCG).



Figura 16. Simbolo do grupo Aliança Brasileira de Capoeira Gospel (ABCG).



Figura 17. Cartaz do evento 3ª Unção das Cordas promovido pela Aliança Brasileira de Capoeira Gospel (ABCG).

APENDICE D – TERMO DE LIVRE CONSENTIMENTO ESCLARECIDO

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO NORTE FLUMINENSE DARCY RIBEIRO
CENTRO DE CIÊNCIAS DO HOMEM – CCH

Termo de Consentimento Livre e Esclarecido

Eu _____portador(a) do documento de Identidade _____concordo em participar da pesquisa AS EXPERIÊNCIAS NA "CAPOEIRA GOSPEL": CONTEXTOS E CONFORMIDADES A PARTIR DA PERCEPÇÃO DE PRATICANTES, aos cuidados do pesquisador **GUILHERME MACCHIARULO VIVEIROS**. Informo que estou consciente e perfeitamente esclarecido quanto ao questionário que responderei e que estes dados serão sigilosos. Eu entendo que minha participação é voluntária, sem nenhuma contrapartida financeira. Concordo com a publicação dos resultados em reuniões ou revistas científicas.

Nome: _____RG: _____

Assinatura: _____Data: _____/_____/

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Referências

ABCG . (27 de outubro de 2024). GALERA DO AMOR NA UNÇÃO DAS CORDAS PATO BRANCO. *REDE SOCIAL*. Pato Branco, Paraná, Brasil. Fonte: https://www.facebook.com/photo/?fbid=8302394423215701&set=pcb.8302396439882166

ABCG. (27 de outubro de 2024). 3ª UNÇÃO DAS CORDAS EM PATO BRANCO PR. Pato Branco, Paraná. Fonte: https://www.facebook.com/photo/?fbid=8302338353221308&set=pcb.8302342026554274

ALMEIDA, M. V. (2004). *Crioulidade e fantasmagoria. In: XXVIII Encontro Anual da ANPOCS.* Caxambu, Minas Gerais, Brasil.: ANPOCS, .

ARAÚJO, B. C. (2006). *CAPOEIRA E MERCADORIA: POSSIBILIDADES PEDAGÓGICAS.* SALVADOR.

AREIAS, A. d. (1983). *O que é Capoeira. .* São Paulo: Editora Brasiliense.

ASSUNÇÃO, M. R. (2012). *Capoeira arte crioula. .* Revista Cultures-Kairós.

BAMBAS, V. a. (s.d.). https://www.voltaaomundobambas.com/eventos-realizados.

BARTH, F. (1995). *Etnicidade e o conceito de cultura. Tradução: Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto.* Antropolítica: Revista Contemporânea de Antropologia e Ciência Política, n. 19.

BATALHA, E. S. (2018). *A Tradução da Mandinga: processo de reinterpretação da capoeira em São Paulo durante a ditadura militar. Dissertação (Mestrado em Sociologia).* São Carlos: Universidade Federal de São Carlos.

BECKER, H. (1994). *Métodos de pesquisa em ciências sociais. Tradução Marco Estevão Renato Aguia. 2. ed.* São Paulo: Editora Hucitec.

BOURDIEU, P. e. (1989). *O poder simbólico.* Lisboa.

BRANDÃO, A. M. (2007). *BRANDÃO, Ana Maria. Entre a vida vivida e a vida contada: a história de vida como material primário de investigação sociológica. Configurações, v. 3,.*

BRASIL. Decreto nº 847, d. 1.-1. (1890). *Decreto nº 847, de 11 de outubro de 1890. Promulga o Código Penal dos Estados Unidos do Brasil. Disponível em:*

http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1851-1899/d847.htm. Acesso em: 15 out. 2020.

BRITO, D. P.-U. (2007). *A CAPOEIRA DE BRAÇOS PARA O AR: Um Estudo da Capoeira Gospel no ABC Paulista. 2007. 193f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2007.* São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo.

CAMPOS, L. S. (2005). *As origens norte-americanas do pentecostalismo brasileiro: observações sobre uma relação ainda pouco avaliada. n. 67.* São Paulo: Revista USP, n. 67, .

CAPOEIRA, N. (1992). *Capoeira: os fundamentos da malícia. 8. ed. .* Rio de Janeiro: Record.

CARVALHO, M. V. (2006). *Vadiagem e criminalização: a formação da marginalidade social do Rio de Janeiro de 1888 a 1902.*

CHANNE, D. (2022). *Unção das cordas: capoeira patrimônio da humanidade.* Curitiba: Allínea.

COMBLIN, J. (1980). *A Ideologia de Segurança Nacional: O Poder Militar na América Latina. 3. ed.* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

DE SÁ, M. A. (2018). *A relação capoeira e religião–uma reflexão sobre antigos e novos tempos de uma arte que é marcial.* Último Andar, n. 32.

DO NASCIMENTO, A. (2019). *O quilombismo: Documentos de uma militância Pan-Africanista. Edição Português. 1 ed. .* São Paulo: Perspectiva.

DOUGLAS, M. (1985). *Pureza e perigo: ensaio sobre a noção de poluição e tabu.* Rio de Janeiro: Edições 70.

DOUGLAS, M., & ISHERWOOD, B. (2004). *O Mundo dos Bens - Para Uma Antropologia Do Consumo.* Rio de Janeiro: Editora UFRJ.

DOUGLAS, M., & ISHERWOOD, B. (2004). *O Mundo Dos Bens - Para Uma Antropologia Do Consumo.* Rio de Janeiro: Editora UFRJ.

DULLO, E. (2011). *Uma pedagogia da exemplaridade: a dádiva cristã como gratuidade. Religião & Sociedade, v. 31, p. 105-129, 2011.* Religião & Sociedade, v. 31.

Folha de São Paulo. (28 de dezembro de 2016). 44% dos evangélicos são ex-católicosDisponível em: https://datafolha.folha.uol.com.br/opiniaopublica/2016/12/1845231-44-dos-

evangelicos-sao-ex-catolicos.shtml. Acesso em: 06 jan. 2025. *Folha de São Paulo*. Fonte: Disponível em: https://datafolha.folha.uol.com.br/opiniaopublica/2016/12/1845231-44-dos-evangelicos-sao-ex-catolicos.shtml.

FONSECA, V. L. (2008). *A capoeira contemporânea: antigas questões, novos desafios. v. 1, n. 1, .* Recorde-Revista de História do Esporte, .

FRESTON, P. (1993). *Protestantes e política no Brasil: da constituinte ao impeachment.* Campinas: Universidade Estadual de Campinas.

FRESTON, P. (2000). *The political evolution of Brazilian Pentecostalism: 1986-2000. In: CORTEN, André; MARY, André (Org.). Imaginaires politiques et pentecôtisme: Afrique et Amérique. .* Paris: Karthala.

FRIGERIO, A. (1989). *Capoeira: de arte negra a esporte branco. v. 4, n. 10.* Revista Brasileira de Ciências Sociais.

GIDDENS, A. (2007.). *Mundo em descontrole. .* Rio de Janeiro: Record.

GUIMARÃES. (2002). *A modernidade negra no Brasil, EUA e França. .* Anais do Encontro Anual da Associação Nacional de Pós-graduação e Pesquisa em Ciências Sociais.

HALL, S. (2002). *A identidade cultural na pós- modernidade. Tradução Tomaz Tadeu da Silva, Guaracira Lopes Louro. 7ª ed. .* Rio de Janeiro: DP&A.

HALL, S. (2006). A identidade cultural na pós-modernidade. . *TupyKurumin*.

HEISE, T. S. (2012). *Remaking Brazil: Contested National Identities in Contemporary Brazilian Cinema. .* Cardiff: University of Wales Press. .

HOLANDA, S. B. (2000). *Raízes do brasil.* São Paulo: Companhia das Letras.

IPHAN. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Inventário para Registro e Salvaguarda da Capoeira como Patrimônio Cultural do Brasil. Brasília, 2007, p. 58. (s.d.).

JUNIOR, C. N., & DÜCK, A. W. (2020). *Uma análise filosófica, teológica e antropológica do conceito de cosmovisão.* Revista Cógnito, v. 2.

KEIM, E. J., & SILVA, C. J. (2012). *Capoeira e educação pós-colonial, ancestralidade, cosmovisão e pedagogia freiriana.* Paco Editorial.

LATOUR, B. (1994). *Jamais fomos modernos.* Editora 34.

LEWIS, J. L. (1992). *Ring of Liberation: Deceptive Discourse in Brazilian Capoeira. 2 ed. .* Chicago: The University of Chigado Press.

LÖWY, M. (1989). "O catolicismo latino-americano radicalizado". Revista Estudos

Avançados, Vol. 3, nş5: 50-59.

LUNARDON, J. A. (2015). *Maconha, Capoeira e Samba: a construção do proibicionismo como uma política de criminalização social. In: Anais do I Seminário Internacional de Ciência Política da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.* Porto Alegre.

MAGALHÃES FILHO, P. A. (2019). *Jogo de discursos: a disputa por hegemonia na tradição da capoeira angola baiana.* MAGALHÃES FILHO, Paulo Andrade. Jogo de discursos: a disputa por hegemonia na tradição da capoeira angola baiana. 2019. Pp 22: MAGALHÃES FILHO, Paulo Andrade. Jogo de discursos: a disputa por hegemonia na tradição da capoeira angola baiana. 2019. Pp 22.

MANSO, B. P. (2023). *A fé o fuzil: crime e religião no Brasil do século XXI. 1. ed. .* São Paulo: Todavi.

MARIANO, R. (1999). *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil. 5 ed. .* São Paulo: Edições Loyola.

MARTIN, D. (1990). *Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America.* Wiley-Blackwell.

MATTOS, A. O. (2006). *A proteção multifacetada: as ações da Guarda Negra da Redemptora no ocaso do Império (Rio de Janeiro 1888-1889. Dissertação (Mestrado em História).* Brasília: Universidade de Brasília - UNB.

MESQUITA, W. A. (2007). *Um pé no reino e outro no mundo: consumo e lazer entre pentecostais.* : Horizontes Antropológicos, v. 13 .

MEVAM. (s.d.). Propósito: Cobertura Ministerial. *Disponível em: https://mevam.org.br/pagina/85111/quem-somos. Acesso em: 03 set. 2024.* Acesso em 20 de março de 2025, disponível em https://mevam.org.br/pagina/85111/quem-somos

MOURA, C. (1988). *Rebeliões da senzala.* Porto Alegre: Mercado Aberto.

NASCIMENTO, R. C.-U. (2015). *Mandinga for export: a globalização da capoeira. Tese (Doutorado em Antropologia).* Lisboa : Universidade Nova Lisboa.

NIEBUHR, H. R. (1992). *As Origens Sociais das Denominações Cristãs.* São Bernardo do Campo: ASTE/Ciências da Religião.

NOVAES, S. C. (1993). *Jogo de espelhos: imagens da representação de si através dos outros4.* São Paulo: Edusp.

OOSTERBAAN, M. (2017). *Transposing Brazilian carnival: Religion, cultural heritage, and secularism in Rio de Janeiro.* Rio de Janeiro: American Anthropologist, v.

119, n. 4,.

ORTIZ, R. (2011). *Cultura Brasileira e Identidade Nacional. 1. ed.* São Paulo: Editora Brasiliense.

PIRES, A. L. (2010.). *Culturas circulares: A formação da capoeira contemporânea no Rio de Janeiro. .* Curitiba: Editora Progrresiva, Instituto Jairo Moura.

PRANDI, R. (2008). *Religions and Cultures: Religious Dynamics in Latin America.".* Social Compass 55 (3): 264–74.

REGO, W. (2015). *Capoeira Angola: Ensaio Socio-Etnografico.* Patuá.

REIS, L. V. (1994). *A capoeira: de" doença moral" À" gymnástica nacional".* São Paulo: Revista de História n 129-131.

REIS, L. V. (1997). *O Mundo de Pernas para o Ar: a Capoeira no Brasil.* São Paulo: FAPESP.

RIO, J. d. (2008). *A Alma Encantadora das Ruas. 1. ed. .* Rio de Janeiro: Editora Itatiaia.

ROCHA, C. (2020). *A ascensão e influência das igrejas neopentecostais.* Nexo Jornal, 19 abr. 2020. Disponível em: https://www.nexojornal.com.br/explicado/2020/04/19/A-ascens%C3%A3o-e-influ%C3%AAncia-das-igrejas-neopentecostais.

RUFINO, L. (2016). *Performances afro-diaspóricas e decolonialidade: o saber corporal a partir de exu e suas encruzilhadas.* Revista Antropolítica, v. 40, n. 1.

RUFINO, L. (2020). *Exu: Tudo que a boca come e que o corpo dá. In: TAVARES, Julio Cesar. Gramáticas das Corporeidades Afrodiaspóricas: Perspectivas Etnográficas. 1. ed. .* 2020: Editora Appris.

SOARES, C. E. (1993). *A negregada instituição: os capoeiras no Rio de Janeiro 1850-1890. Tese de Doutorado.*

SODRÉ, M. (1998). *Samba, o dono do corpo. 2. ed.* Rio de Janeiro: Mauad.

SOUZA, A., & CAMPOS, R. (2025). *Antropologia do Cristianismo no Brasil: como as pesquisas com a IURD nos ajudam a entender a Antropologia e a Sociedade Brasileira (ou O que é política na IURD?).* 44º Encontro Anual de ANPOC.

TAVARES, J. C. (1984). *Dança Da Guerra: Arquivo Arma. Dissertação (Mestrado em Sociologia) .* Brasília: Universidade de Brasília - UnB.

TAVARES, J. C. (2020). *Gramáticas das Corporeidades Afrodiaspóricas: Perspectivas Etnográficas. 1. ed. .* Curitiba: Editora Appris, .

VIANNA, H. 1. (1995). *O Mistério do Samba.* Rio de Janeiro.

VIVEIROS, G. M. (27 de outubro de 2024). Foto. *FOTO*. Pato Branco, PR, Brasil.

WULFHORST, I. (1995). *O pentecostalismo no Brasil. v. 35, n. 1, .* Estudos teológicos.