

“PERNADAS NAS RUAS”: EXPRESSÕES DA CAPOEIRA COMO FORMA DE OCUPAÇÃO URBANA

Igor Monteiro Silva¹
Ricardo César Carvalho Nascimento²

Resumo: O presente artigo objetiva refletir sobre a capoeira enquanto produção da margem, considerando-a não apenas sob quaisquer determinismos sociais ou geográficos, mas como uma “situação limite” (AGIER, 2015) que enseja precipitações políticas, ações produzidas por coletivos de sujeitos que interpelam as dimensões de “ordenamento” e “prescrição” dos mundos urbanos planejados a partir e para as “centralidades” e seus sujeitos; que criticam a sustentação de usos, sentidos e relações considerados hegemônicos, dominantes ou legítimos. Para tanto, mobilizando pesquisas etnográficas, os bairros Serrinha (Fortaleza, Ceará, Brasil) e Padre Cruz (Carnide, Lisboa, Portugal) são tomados como espaços privilegiados reflexão.

Palavras-chave: Capoeira. Ginga. Espaço público. Cidades e Ocupações urbanas.

“PERNADAS NA RUA”: EXPRESSIONS OF CAPOEIRA AS A FORM OF URBAN OCCUPATION

Abstract: This article aims to reflect on capoeira as a margin production, considering it not only under any social or geographical determinism, but as a “limit situation” (AGIER, 2015) that leads to political precipitations, actions produced by groups of subjects that question the dimensions of “ordering” and “prescription” of the urban worlds planned from and to the “centralities” and their subjects; who criticize the support of uses, meanings and relationships considered hegemonic, dominant or legitimate. For that, mobilizing ethnographic research, the neighborhoods Serrinha

¹Doutor em Sociologia (UFC), Professor Adjunto do Instituto de Humanidades da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB), vinculado aos cursos de Licenciatura em Sociologia e Bacharelado em Humanidades. Coordenador do Núcleo de Estudos das Performances Culturais e do Patrimônio Cultural Imaterial (PerformArte/UNILAB) e vice coordenador do Laboratório de Estudos da Oralidade (UFC). ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3763-2442>. E-mail: igor.monteiro@unilab.edu.br.

²Doutor em Antropologia (Universidade Nova de Lisboa), Professor Adjunto do Instituto de Humanidades da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB), vinculado aos cursos de Licenciatura em Sociologia e Bacharelado em Humanidades. Vice coordenador do Núcleo de Estudos das Performances Culturais e do Patrimônio Cultural Imaterial (PerformArte/UNILAB). E-mail: ricardonascimento@unilab.edu.br.

(Fortaleza, Ceará, Brazil) and Padre Cruz (Carnide, Lisbon, Portugal) are considered privileged spaces for reflection.

Keywords: Capoeira. Ginga. Public Place. Cities and Urban occupations.

“PERNADAS NA RUA”: EXPRESIONES DE LA CAPOEIRA COMO FORMA DE OCUPACIÓN URBANA

Resumen: Este artículo busca reflexionar sobre la capoeira como una producción marginal, considerándola no solo bajo cualquier determinismo social o geográfico, sino como una “situación límite” (AGIER, 2015) que conduce a precipitaciones políticas, acciones producidas por grupos de sujetos que cuestionan las dimensiones de “ordenamiento” y “prescripción” de los mundos urbanos planificados desde y hacia las “centralidades” y sus sujetos; que critican el apoyo de usos, significados y relaciones considerados hegemónicos, dominantes o legítimos. Para ello, movilizándolo la investigación etnográfica, los barrios Serrinha (Fortaleza, Ceará, Brasil) y Padre Cruz (Carnide, Lisboa, Portugal) son considerados espacios privilegiados de reflexión.

Palabras-clave: Capoeira. Ginga. Lugar público. Ciudades y ocupaciones urbanas.

INTRODUÇÃO

A capoeira é uma expressão cultural que não se presta ao jugo de uma definição única, sob pena de ser ferozmente mutilada. Assim, sua principal marca parece ser a da *multidimensionalidade*: ela é, ao mesmo tempo, esporte, dança e “brinquedo”; conjugando elementos marciais, poéticos, musicais e teatrais. Como prática afro-diaspórica³, carrega em seu bojo valores afro-civilizatórios (tais como ancestralidade, alacridade, ludicidade, oralidade, circularidade e comunalidade) que provocam ranhuras nos discursos e práticas estruturados por um projeto de modernidade matizado por variadas experiências de subalternização, racismo e exploração. Presente em todo o território brasileiro, ela também, hodiernamente, pode ser encontrada nos mais diversos rincões do mundo (localizando-se em mais de 150 países), sob o signo de suas diferentes “linhagens”, “linguagens” e “estilos”.

³ Paul Gilroy (2001), em *O Atlântico Negro*, lança bases para pensarmos as culturas negras da diáspora. O Atlântico Negro foi imaginado por Gilroy (2001) não apenas como um espaço geográfico onde decorrem os processos da escravidão africana, mas também como um espaço de expressão cultural desta diáspora, nas suas mais diferentes morfologias: “Formas culturais estereofônicas, bilíngues ou bifocais, originadas pelos - mas não propriedade exclusiva dos - negros dispersos nas estruturas de sentimento, produção, comunicação e memória, a que tenho chamado heurísticamente, mundo atlântico negro” (GILROY, 2001, p.35).

Um olhar acerca de sua trajetória – possível de se fazer por meio dos inúmeros trabalhos de pesquisa, teses e dissertações que sobre suas modulações se debruçam, mas, sobretudo, pela relação com seus praticantes e, de modo ainda mais especial, pelo estreito contato com mestres e mestras desse ofício – é capaz de nos apresentar episódios e circunstâncias marcantes da própria “história brasileira”, tais como, por exemplo: a diáspora e a travessia do atlântico como possibilidade de efervescência cultural; a crueldade do sistema escravocrata; a produção de sociabilidades solidárias e resistentes frente às violências da escravidão; as dinâmicas políticas *anteriores* e *posteriores* à “abolição”; o investimento na consolidação de uma “identidade nacional”; a emergência de movimentos sociais e; a transnacionalização de expressões de cultura e questões referentes às políticas culturais. (ASSUNÇÃO, 2005; SOARES, 2001; VIEIRA, 1996; PIRES, 2001; REIS, 2000; NASCIMENTO, 2019; DOWNEY, 2005).

Importante destacar ainda – e é, justamente, nesse contexto mais amplo de relações que o presente artigo se inscreve – que a capoeira e as dinâmicas da vida urbana, desde seus quadros nascentes, coloniais, travaram um íntimo diálogo, implicando mútua (in)formação a partir de expressões localizadas em espaços públicos citadinos como as *praias*, as *estivas*, os *portos*, os *mercados*, as *praças*, os *largos*, enfim, as *ruas*⁴. Escusado dizer, a despeito da importância da emergência e da manutenção das “academias” de capoeira, que o citado diálogo permanece bastante vivo na atualidade, sobretudo em territórios das cidades que são considerados “periféricos” ou de “margem”, “precários” – conforme expressão utilizada por M. Agier (2015) para sinalizar certo “despojamento” infraestrutural e simbólico que se apresenta como característica das zonas distantes das “centralidades”.

Isso posto, é válido precisar que o artigo em questão objetiva refletir sobre a capoeira enquanto *produção da margem*, considerando-a (a margem) – no entanto – não apenas a partir de quaisquer determinismos sociais ou geográficos, mas como uma espécie de “situação limite” (AGIER, 2015) que enseja precipitações políticas, ações produzidas por coletivos de sujeitos que interpelam as dimensões de “ordenamento” e “prescrição” dos mundos urbanos planejados a partir e para as

⁴ Sobre a ideia de uma “geografia da capoeira na cidade”, que se relacionava, como exposto, com a estiva, a praça, os largos, as praias, assim como com o mercado, tabernas, ruas de quitandas, igrejas de irmandades e “casas de angu”, ver Soares (2001). Para uma discussão sobre experiências com capoeira em espaços urbanos estigmatizados na cidade de Fortaleza, ver Nascimento e Monteiro (2017).

“centralidades” e seus sujeitos; que criticam, portanto, a sustentação de usos, sentidos e relações - com as cidades e seus territórios - considerados hegemônicos, dominantes ou legítimos. Destarte, a capoeira aqui é pensada no que concerne à sua potência de “performatividade política” (BUTLER, 2018), alimentando a reivindicação pelo direito à uma “vida vivível” e o necessário desejo de combater a condição de “precariedade” que conforma a existência de inúmeros habitantes de cidades estruturadas por ideais de *exclusão, controle e assepsia*.

Empiricamente, nesse texto serão abordadas duas experiências – elaboradas por um coletivo/escola e uma associação – que tomam a capoeira como elemento de condução de possíveis transformações urbanas, agindo em bairros considerados periféricos nas cidades de Fortaleza, Ceará, Brasil e em Lisboa, Portugal: respectivamente, o bairro Serrinha e o bairro Padre Cruz, localizado na Freguesia de Carnide. As ações desenvolvidas por esses dois conjuntos de *sujeitos capoeiras* tencionaram reconfigurar as paisagens sociais de dois “equipamentos” urbanos (a “alça do viaduto” que permite acesso ao Aeroporto Internacional Pinto Martins, em Fortaleza, e o Mercado do Bairro Padre Cruz, em Lisboa) desinvestidos de esforços do Estado no sentido de realização de atividades de lazer, esporte e cultura, principalmente, destinadas às juventudes residentes ou usuárias dos referidos bairros. Tais ações, contudo, mais que expressões culturais, consolidavam-se – igualmente – como mobilizações políticas, interpelando os próprios governos, suas “ausências seletivas” e seus regimes de invisibilização de dramáticas questões sociais a partir da capoeira enquanto *ocupação*, enquanto *performatividade* não unicamente anunciada pela fala, pelo discurso, mas pelo gesto, pelo ação corporal, pela roda de capoeira⁵, pelo toque do berimbau e pela batida no atabaque.

⁵ A roda de capoeira é um círculo a partir do qual os capoeiristas, junto com uma bateria de instrumentos (atabaque, berimbaus, pandeiros e agogô), põem em prática os movimentos aprendidos em suas trajetórias (jogam entre si). Faz-se mister destacar que o jogo não é a única dimensão da roda: cantar, tocar instrumentos e observar os demais capoeiristas jogando também são consideradas importantes formas de participação, sem as quais a “energia” ou o “axé” do encontro não se sustenta. Os jogos entre capoeiristas são efetuados por duplas, consistindo em um verdadeiro diálogo entre movimentos de ataque e defesa, esquivas e acrobacias, sendo a “boca da roda” - situada diante da bateria – o lugar de onde os jogos começam e, usualmente, podem ser comprados (quando um capoeirista pede permissão para adentrar a um jogo já começado, substituindo um dos capoeiristas em ação). As íntimas conexões da capoeira com valores tradicionais e o respeito necessário que é acarretado por tais relações investem, especialmente, o momento da roda de um caráter ritual.

No que diz respeito aos percursos metodológicos que viabilizaram as pesquisas que dotam este artigo de seus contornos, é interessante destacar que foram tributários de uma considerável experiência em “campo”, junto com os protagonistas das ações mencionadas tanto no Brasil quanto em Portugal. A presença em diversos momentos de intervenção, bem como o estabelecimento de uma interlocução mais íntima e duradoura com os agentes *capoeiras*, permitiu uma espécie de acompanhamento “processual” dessas experiências de ocupação urbana, oportunizando o revelar de situações de troca, conflito e produção de sentido em um registro bastante concreto. Assim, por se tratar de um empreendimento de investigação que tematiza os “corpos na rua” (BUTLER, 2018) é também necessário indicar que os pesquisadores fizeram parte de tal “performatividade”, dessa expressão de “fazer-cidade” (AGIER, 2015), inscrevendo seus próprios corpos no curso das ações políticas: gingando, “trocando pernas”, cantando, batucando, partilhando tanto de um repertório gestual quanto dos silêncios e silenciamentos (por parte de ações de coerção do Estado, por exemplo) contidos na experiência.

CIDADES: TERRENOS DE DISPUTAS?

As cidades – distanciando-se da esterilidade de apreensões totalizantes, substancialistas ou ontológicas – apresentam-se como um robusto desafio à compreensão investigativa por suas complexidades e variados movimentos estruturantes. Todavia, cumpre apontar que suas feições mais violentas, produtoras de práticas de suspeição, exclusão e, conseqüente, empobrecimento de experiências urbanas de alteridade (JACQUES, 2012) tem assumido posição de destaque, gerando intensos sentimentos de anestesia, indolência, pessimismo ou reconhecimento de perda no que tange, especialmente, à vivacidade do espaço público.

Desde os anos 60, de fato, como indica Lefebvre (1999), o espaço é também objeto de dominação de um processo de reprodução capitalista que visa, cada vez mais, a sua ampliação, destinando-se à incorporação de novas relações e dimensões da vida sob sua lógica de mercado. Desse modo, setores imobiliários e grandes projetos de intervenção nas cidades passam a gozar de extrema agência, contribuindo para a conversão do urbanismo em recurso para os processos de acumulação de

riqueza, produção de lucro e manutenção de privilégios que fundamentam o modo de produção em questão. Como alguns dos resultados desse movimento de expansão de dominação do espaço urbano pelo capital, figuram empreendimentos como centros empresariais ou shopping centers, por exemplo, que implicam – no limite – uma produção territorial cada vez mais segregadora e distante do reconhecimento e valorização das áreas públicas, em favor dos espaços de consumo coletivo que são privados.

A partir da década de 1970, essa relação entre espaço e capital, configurando as grandes cidades do mundo capitalista, se intensifica, ao ponto de Harvey (1996) anunciar a passagem do *gerenciamento* para o modelo de *empresariamento* urbano, onde a racionalidade de mercado e as ações de privatização se estabelecem como principais horizontes. Uma competição interurbana, é apropriado sinalizar, também se instaura no bojo do processo descrito, operando no sentido de atrair para determinadas cidades maiores fluxos financeiros e possibilidades de consumo, de geração de “desenvolvimento econômico”. Alinhada à lógica competitiva em questão, reforça-se a necessidade da criação de imagem para a cidade que a torne distinta, melhor qualificada que suas “rivais” e, por conseguinte, favorita destinação de aportes econômicos. A cidade-espetáculo (JACQUES, 2010), assim, é instituída.

A *espetacularização* do urbano (gerada pelas ações do capital financeiro, das mídias e dos governos locais), portanto, fabrica cidades que buscam mobilizar o signo da pacificação, do completo consenso (uma vez que é essa a condição de “atrativo” comercial, cultural e turístico, por exemplo, a ser conquistada e defendida), excluindo de qualquer campo de visibilidade a manifestação simbólica ou material dos conflitos, das disputas e dos dissensos que produzem a experiência cidadina, por excelência. Homogeneização, prescrição, domesticação, simulacro e pasteurização, portanto, tornam-se os rudimentos da “partilha do sensível” (RANCIÈRE, 2000) hegemônico, como exposto, que não suporta ranhuras e que - muitas vezes, literalmente - cimenta brechas e frestas exploradas pelos “indesejados”.

Ladeando o *empresariamento* e a *espetacularização*, atividades de *militarização/vigilância/controle* também merecem realce na composição das paisagens sociais das grandes cidades contemporâneas. Desde os períodos de emergência das metrópoles, afirma Caldeira (2014, p. 13), “o controle dos movimentos

em público nunca deixou de estar no cerne da preocupação dos governantes e das suas tecnologias de segurança”. Com efeito, circular – nas cidades modernas – nunca foi uma atitude que dissipasse suspeitas e, no limite, criminalizações, a não ser que fossem as andanças empreendidas por sujeitos pertencentes a grupos privilegiados. “Desordem”, “criminalidade” e “vadiagem” eram produções atribuídas, sobretudo, aos sujeitos oriundos das classes menos abastadas no curso de suas deambulações, impondo limitações – o que se preserva até os dias atuais -, inclusive, ao próprio comportamento de se desfrutar do espaço público, erroneamente *dado como público*, como ensina J. Butler (2018).

As cidades, desse modo, vivenciam um movimento de retração relacional, de enclausuramento, de fechamento diante do alteritário, das práticas de apropriação e de usos territoriais plurais. Entre os anos de 1980 e de 1990, persistindo até a atualidade, é perceptível a instauração de um cenário urbano marcado pelo surgimento de enclaves residenciais fortificados, compostos por altos muros, cercas, barras e sistemas de vigilância que controlam todos os seus acessos: São Paulo, por exemplo, definida como “cidade de muros” por Caldeira (2000), afirma-se como uma espécie de paradigma da experiência urbana contemporânea⁶. Mudança de hábitos citadinos, como não poderia deixar de ser, também são materializados; uma nova rotina urbana ganha corpo na medida da evitação dos espaços públicos em favor dos espaços de consumo coletivo privados. Desse modo, são afetados “padrões de circulação, trajetos diários, hábitos e gestos relacionados ao uso de ruas, do transporte público, de parques...” (CALDEIRA, 2000, p. 301). “Estratégias de segurança”, “medidas de proteção”, enfrentamento de riscos referentes à crescente “violência urbana” e fuga das “zonas proibidas”, “espaços de perigo”, são algumas das justificativas

⁶ Nestas “cidades de muros”, portanto, o que se percebe ao tomar o urbano como texto é a presença maciça de barreiras físicas que envolvem tanto os espaços públicos como os privados. Um breve exercício daquilo que Certeau (1994) propõe como metodologia privilegiada de conhecimento das cidades – no nível das práticas, dos “fatos urbanos”, numa perspectiva de “rés de chão” –, que é ato de caminhar, já é capaz de confessar um tecido urbano intensamente constituído e organizado pela lógica dos enclaves fortificados. Câmeras de vigilância, guaritas, segurança privada armada, grades, grampos, cachorros agressivos, cercas elétricas ou de arame farpado, muros que de modo algum são proporcionais às alturas das pessoas, calçadas estreitas, policiamento ostensivo, são algumas das chamadas “estratégias de segurança” observadas em casas, praças, complexos empresariais, escolas e zonas de comércio, por exemplo.

mobilizadas pelas elites, empresariado e parcelas do poder público na defesa de um regime de mudanças quanto a viver a cidade.

Considerando o narrado, a vida pública moderna e seus espaços são postos em suspenso, em suspeição, em evitação, em comercialização, em prescrição. Segregação, distância social e exclusão firmam-se como formas elementares do contemporâneo citadino; a heterogeneidade de usos, a abertura à diferença, a acessibilidade ampliada e a fluidez próprias do espaço público como expressão democrática, ainda que ideal, entram em profundo declínio, produzindo ainda mais violência, coerção, subalternização e reprodução de condições de precariedade para os que não pertencem às classes mais abastadas, às elites, aos grupos privilegiados. Contudo, é preciso asseverar que dessa experiência de margem/marginalização surgem produções diversas, modos de consumir o urbano “perturbadores” do ordenamento e controle desejados, possibilidades de inversões do cotidiano normativo elaboradas por um conjunto considerável de sujeitos e coletivos na modalidade de práticas sociais que põe a cidade no registro de um terreno de disputas, em constante negociação (CERTEAU, 1996; JACQUES, 2012; LEITE, 2010).

Algumas dessas práticas sociais podem ser entendidas como produções ou iniciativas culturais acionadas por sujeitos que partilham entre si condições periféricas, ou seja, nesse contexto, de precariedade. Importante reconhecer que tais produções (discursos, práticas, gestos, sociabilidades, dispositivos etc.) são inscritas no âmbito da cultura sem deixar de inserir-se, com bastante potência, nas dimensões do político. Assim, o *rap*, os *saraus* de periferia, o *hip-hop*, as rodas *break*, os *reggaes* das “quebradas”, as batalhas de rima e, igualmente, as rodas capoeira, são exemplos de uma vasta trama de performances que parecem se nutrir dos “danos políticos” que experimentam nas margens urbanas, tomando – portanto – os conflitos que atravessam suas biografias individuais e coletivas como elemento de “fecundidade” (PALLAMIN, 2017), como dínamo para invenção de uma estética e de uma política que impactam o mundo social com a intensidade de sua fala tanto quanto com a robustez de suas ações corpóreas (BUTLER, 2018).

Nos bairros da Serrinha, em Fortaleza, e Padre Cruz, em Lisboa, há o enfrentamento dos “universos de desolação formados pela construção dos muros” (AGIER, 2011, p.173), físicos e simbólicos, pela expressão da capoeira, por formas de

ocupação de “equipamentos” inseridos em tais localidades que são motivadas culturalmente, mas também estimuladas pelos desejos de mudança social. Essas comunidades de ação que lá se instauram, mesmo que transitoriamente, por alguns instantes durante certo ciclo temporal, configuram possibilidades de resistências às formas descritas de espetacularização, empresariamento e militarização do urbano, interpelando pela força de sua presença – e pela possibilidade de instituição de alianças com outras lutas sociais (BUTLER, 2018) – um Estado seletivo e desigual quanto ao oferecimento de condições de existência à sua própria sua população. Uma compreensão de cidade diferente daquela proposta pelo “olho celestial”, destarte, aqui se insinua, revelando suas potências, inclusive contestatórias, a partir do ato de caminhar entre os sujeitos ordinários (CERTEAU, 1996), partilhando com estes o nível do “rés de chão”⁷.

“CRUZAR OU OCUPAR O VIADUTO?”: EXPRESSÕES DA CAPOEIRA NO BAIRRO DA SERRINHA, FORTALEZA/CE

Atualmente, por todo o Brasil, existe um conjunto de rodas e atividades ligadas à capoeira organizado nos mais variados espaços públicos. Em sua maioria, as chamadas “rodas de rua” configuram a expressão mais destacada de tal conjunto. É possível citar, como exemplos do exposto, rodas tão antigas quanto largamente conhecidas como a roda de Caxias, em Niterói, a roda da Praça da República, em São Paulo, a roda do Mercado Modelo, em Salvador e, mais recentemente, a Roda do Cais do Valongo, no Rio de Janeiro. Emergindo da articulação de sujeitos praticantes, esta proposição de “uso da rua” tem transformado as paragens urbanas, atribuindo-lhes – considerando, inclusive, territórios classificados como “precários”, “difíceis” ou “perigosos” – novos sentidos, dinâmicas e circulações.

⁷A interpretação de M. Certeau (1994) sobre as cidades é tributária de uma disposição para o “caminhar”, ou seja: pelos passos é que os sujeitos “moldam o espaço”, “tecem os lugares”, constroem, portanto, uma experiência urbana que não se domestica pelo conceito, pela imagem cristalizada do que é ou deva ser uma cidade. O caminhar, assim, é uma ação de enunciação de sentido, é esforço de “apropriação topográfica”, uma rica metáfora para pensar a agência dos usuários nos processos de definição da urbanidade, ou melhor: das urbanidades. Caminhar, é necessário frisar, possibilita a elaboração de um entendimento “encarnado”, que considera as múltiplas articulações dos fazeres dos sujeitos usuários na composição do espaço, o que trabalha em sentido oposto à adoção de um postura voyeur, de um exercício de reflexão pautado pela distância e pelo desejo de uma apreensão totalizante e normativa das cidades.

Na cidade de Fortaleza, processos de ocupação do espaço urbano tendo a capoeira como principal dínamo também, facilmente, podem ser observados. Nos mais diversos bairros, localizados nas mais distintas regiões da capital, é possível – a partir de um olhar atento e de uma escuta delicada – perceber a disposição de corpos em círculos, o bater de palmas e o ecoar dos sons produzidos pelos berimbaus, pandeiros, atabaques e demais instrumentos que conformam a chamada “bateria” que anima a roda. Os espaços da cidade, assim, de forma espontânea, em parceria com os entes públicos ou mesmo como objeto de um profundo investimento crítico-político, apresentam-se como cenários de “vadiação” configurados pela ação de diversas escolas, grupos ou coletivos de capoeira.

Um caso concreto desta atuação de coletivos, grupos e escolas, desta possibilidade de se “fazer-cidade” por meio da capoeira, advém das ações do Centro Cultural Capoeira Água de Beber (CECAB). Com quase duas décadas de atividades, o CECAB toma para si – de acordo com seus membros – a tarefa de “agir como escola e não apenas como grupo ou associação de capoeira”, o que implica assumir uma concepção da prática que não se restringe aos seus aspectos técnicos, esportivos ou marciais. Para o CECAB, portanto, a capoeira é “ferramenta político-educativa”, operadora concreta, no caso da instituição, de projetos e programas que objetivam “combater o racismo”, colaborar com a “construção da equidade de gênero na capoeira” e fomentar reflexões acerca das relações cultura e natureza ao enfatizar os “riscos da degradação ambiental”⁸.

Embora seja composto por núcleos situados em cidades do interior do Ceará, em outros estados do Brasil e até no exterior, o CECAB tem como *locus* privilegiado de seus “projetos e programas sociais”, termos de amplo uso na instituição, o bairro da

⁸ Para, de forma um pouco mais íntima, apresentar o investimento político-educativo mobilizado pelo CECAB na construção de sua concepção de capoeira é preciso destacar que: no que diz respeito aos esforços para a promoção da equidade de gênero na capoeira, o CECAB conta com um coletivo de praticantes mulheres denominado, sugestivamente, de “Tambores de Dandara”; no que tange ao fomento de reflexões de cunho sócio-ambiental, a instituição abriga um curso de reciclagem que prioriza, por meio do trabalho com os resíduos, a produção de instrumentos que compõem a “Banda de Lata” da instituição e; no que se refere ao combate a todo e quaisquer tipos de racismo e intolerância, o CECAB desenvolveu o programa “Eu, Você, a Escola e Capoeira” (EVEC) – motivador de uma necessária “aliança” entre o centro cultural, a escola e comunidade –, cujo principal objetivo é contribuir com a operacionalização da lei 10.639/03 não apenas na capital, mas em diversas cidades do interior do Ceará.

Serrinha, em Fortaleza⁹. A Serrinha inscreve-se, em linhas gerais, em um território urbano marcado pela presença de dois importantíssimos equipamentos do Governo do Estado do Ceará, a saber: o Aeroporto Internacional Pinto Martins e a Universidade Estadual do Ceará (*Campus* do Itaperi). O aeroporto é elemento de entrada de Fortaleza nas dinâmicas de uma economia global. É por meio dele, sobretudo, que a capital cearense, por exemplo, torna-se ambiência passível de exploração turística e comercial. A UECE, por seu turno, a despeito de um notório histórico de manutenção de fragilidades e desatenção governamental, pode ser considerada agente de desenvolvimento tecnológico local, contribuindo com a produção e manutenção de investimentos materiais e simbólicos no sentido de apresentar um Ceará protagonista de certa noção de “progresso”.

Todavia, a despeito da presença dos dois equipamentos citados, a Serrinha experimenta – segundo seus próprios moradores – situações de precariedade das mais diversas ordens (saúde, educação e segurança são questões/preocupações mais destacadas entre os habitantes locais), devendo também ser aqui considerada a tímida presença de equipamentos de lazer e cultura na região. Portanto, é diante desta precariedade de espaços de lazer e cultura que, prioritariamente, o CECAB busca atuar. E neste sentido, ao nosso ver, uma das intervenções mais emblemáticas deste coletivo é o trabalho efetuado em uma das alças do viaduto¹⁰ que dá acesso ao

⁹ O bairro da Serrinha, administrativamente, pertence à Secretaria Executiva Regional IV, uma espécie de subprefeitura que compõe as ações de gestão da Prefeitura Municipal de Fortaleza. Sua área é de 1,713 km², ocupada por uma população de aproximadamente 28.770 habitantes. O Índice de Desenvolvimento Humano (IDH) da Serrinha é de 0,444, o que permite compreendê-lo como espaço de precariedade, classificado como “periférico” por suas fragilidades. Contudo, a despeito de problemas de infraestrutura e da falta de equipamentos urbanos destinados, por exemplo, à promoção de esporte, cultura e lazer, o bairro Serrinha abriga importantes equipamentos/estruturas de Fortaleza, e do Estado do Ceará, como Aeroporto Internacional Pinto Martins, a Universidade Estadual do Ceará- UECE e algumas das avenidas mais movimentadas da cidade, como Silas Munguba, Bernardo Manuel e Senador Carlos Jereissati. Dentro do referido bairro, é válido frisar, existem ocupações urbanas de extrema vulnerabilidade, sendo a “comunidade do Guaribal” uma delas, muito embora tenha tal comunidade, nos últimos anos, participado de articulações mais amplas com movimentos sociais, associações culturais e representantes do poder público, sobretudo, no intuito de reivindicar melhores condições de habitação nas proximidades da Lagoa da Itaperaoba.

¹⁰ Os viadutos, como é sabido, são estruturas de ligação entre territórios das grandes cidades que permitem a continuidade do tráfego de veículos ao se imporem sobre outras avenidas ou qualquer outra forma de obstáculo. As “alças”, por seu turno, são as estruturas acesso, de entrada e também de saída, de veículos advindos de vias secundárias ou que para elas desejam retornar. Tais alças, com sua geometria arredondada, muitas vezes produzem em sua zona central espaços “vazios”, para os quais usos específicos não são destinados. Assim, tal zona central pode passar a ser objeto de degradação, de recepção de resíduos sólidos sem tratamento, tomada por vegetação hostil ou mesmo apropriada e

Aeroporto Internacional Pinto Martins. Lugar sem uso original específico, desassistido de iluminação, tomado por uma vegetação hostil, tal alça era apenas local de – uma vez mais considerando o relato de moradores locais – “esconderijo” para sujeitos que cometiam furtos e roubos na região ou “abrigo” para o consumo de drogas ilícitas. Acerca do local, assim, discursos sobre “perigo”, “medo” e “risco” ganhavam comumente corpo, tornando-o território de evitação no que se refere aos trajetos diários dos habitantes da região.

A partir, no entanto, da “migração” de um grupo de jovens capoeiristas do CECAB para o referido terreno - em busca de ambiente mais amplo e aberto para realizar suas acrobacias e praticar seus “toques” sem incomodar, com o adiantar da hora, os vizinhos da sede da instituição que se localizava, até recentemente, nas adjacências do lugar -, a dinâmica de uso da alça do viaduto muda de modo bastante significativo. Muitas vezes acompanhados do presidente da instituição ou de outro responsável, as “pernadas” coletivas e os sons produzidos por pandeiros e berimbaus, principalmente, povoam um espaço sem uso específico, dotando-o de significado, atribuindo-lhe novos padrões de circulação. O que se opera, considerando esta ação inaugural de utilização do território, é a construção êmica, nativa, de um equipamento de lazer e de cultura, o que, no limite, pode ser compreendida como resposta a um Estado que, muitas vezes, apenas – novamente dialogando com membros da comunidade em questão – se apresenta de maneira violenta e repressora, ostensiva e coercitiva, na mobilização das “abordagens” destinadas, mais comumente, às juventudes locais.

Interessante ainda é perceber como, após a presença da capoeira no citado espaço, outras atividades ali vão se materializando, tornando ainda mais intensa e distinta a circulação de sujeitos e, conseqüentemente, de práticas no local. Ginástica ao final da tarde, jogos de futebol e vôlei, o “empinar pipa”, celebrações de festas como a de São João, bazares e encontros comunitários são bons exemplos do que agora é realizado na alça do viaduto e em seu entorno. Este modo de intervenção cultural, reivindicadora de equipamentos de lazer a tal ponto que a própria

dotada de sentido por sujeitos diversos a partir de ações ilícitas (como a transformação em “esconderijos” após roubos e furtos ou espaço de consumo de substâncias ilegais), mas também da condução de iniciativas culturais, esportivas ou paisagísticas.

comunidade se transforma em agente de construção de tais estruturas, de maneira alguma pode ser entendida como ato esvaziado de conteúdo político: ao contrário, há neste conjunto de práticas de ocupação um investimento alto, inclusive, de interpelação concreta do Estado em sua “ausência” ou no que diz respeito, somente, à sua presença violenta. Uma vez mais, a capoeira induz este processo que é, ao mesmo tempo, cultural e político, problematizador do instituído e elemento instituinte de uma nova rotina urbana no lugar.

Desse modo, o viaduto e suas alças ganham outro sentido, efetivam-se no bojo da comunidade como um lugar de inscrição de corpos, de atuação encarnada de sujeitos e não apenas como ambiência de passagem, esvaziada em termos de significado. Sua materialidade, enquanto suporte para “ações políticas corpóreas” (BUTLER, 2012), é mobilizada, apropriada pelas intervenções, mas também é mobilizadora desses próprios atos. Importante frisar, ainda, que um conjunto de atividades ali se estabelece e movimenta uma dinâmica que não se reduz à uma única dimensão: se a relação cultura e política é aqui eleita como a mais evidente, objeto de investimento reflexivo nesse artigo, isso não implica negar a existência de lógicas afetivas e econômicas no curso destes processos de ocupação.

“Cruzar o viaduto”, com efeito, não mais significa apenas deslocar-se fisicamente de um ponto ao outro, significa – a partir do reconhecimento da ocupação experimentada – perceber como material e simbolicamente é possível se ultrapassar as definições anteriores do local: a alça, agora, é um tipo de “espaço antropológico” e não meramente um passadouro, um corredor, um acesso isento de qualquer dotação de sentido para além dos discursos das ausências e das violências. Ele é terreno de uma inscrição persistente de um considerável número de sujeitos, mas que começa com a ginga, com a gestualidade própria da capoeira, enquanto recurso de uma “performativa política” das margens, que o remodela, manipula e altera em favor dos mais “fracos”, como diria Certeau (1996), de maneira tática e astuciosa.

“TEM GINGA NO MERCADO”: INTERVENÇÕES A PARTIR DA CAPOEIRA NO BAIRRO PADRE CRUZ, EM LISBOA/PORTUGAL

O Bairro Padre Cruz localiza-se, precisamente, nas zonas limites da cidade de Lisboa, inserido na freguesia de Carnide, próximo de outros municípios da região metropolitana. O bairro, considerado “popular”, surge nos anos de 1950, durante o período do Estado Novo português¹¹, como produto de uma política de organização urbana conhecida na época como a “solução portuguesa”, marcada pelo investimento em casas unifamiliares construídas à semelhança das habitações das aldeias, consideradas o formato do modo de vida tradicional lusitano (BRAZ, 2016). De acordo com Vanda Braz, atualmente, o bairro possui uma população de cerca de oito mil habitantes, sendo o segundo maior conjunto habitacional da Península Ibérica e o terceiro maior da Europa.

Enquanto nos anos 50, primórdio da sua edificação, o bairro encontrava-se “afastado” e com um ar de ruralidade periurbana, com o passar dos anos foi sofrendo mudanças e realojamentos que edificaram uma nova paisagem, marcada posteriormente pela diversidade cultural das populações que passaram a habitar esta zona da cidade. Esta diversidade se verificou, em particular, a partir de 1974, com o fim do colonialismo português e a vinda dos “retornados”¹², migrantes portugueses na diáspora e africanos que optaram por residir em Portugal, no fim do período salazarista. As características marcadamente proletárias dos primeiros habitantes do bairro se somaram aos traços culturais étnicos das famílias africanas e, igualmente, das famílias de origem cigana que tomaram os espaços do bairro como residência.

Vanda Braz (2016) destaca que, historicamente, o bairro foi sempre detentor de um “capital social comunitário”, destacando as relações entre os moradores, as dinâmicas de sociabilidade, colaboração e de entreajuda. Data da década de 1960 a intervenção dos serviços sociais do Estado no bairro, com projetos de promoção social, coproduzidos em conjunto com a população, e que passavam por estratégias de

¹¹ Estado Novo em Portugal corresponde ao período de estabelecimento de um regime autoritário de governo que durou 41 anos, sem interrupção, estendendo-se de 1933 até ao fim do regime salazarista, com a Revolução dos Cravos, em 1974.

¹² *Retornados* é o termo dirigido aos portugueses, africanos e afro-lusitanos que viviam nos países africanos de língua portuguesa e que optaram por residir em Portugal após a Revolução dos Cravos e o fim do colonialismo.

fundação de clubes recreativos e esportivos que, no limite, conduziram à constituição de um *ethos* comunitário próprio.

Nas décadas de 1980 e 1990, surgem as bases para a constituição do Grupo Comunitário do Bairro Padre Cruz: uma organização coletiva de entidades, populares e do poder local, apoiada pela Junta de Freguesia de Carnide e pelos serviços sociais da Santa Casa de Misericórdia. O grupo se reúne regularmente na comunidade e as suas assembleias têm sido referência na gestão partilhada dos problemas locais entre a própria comunidade e entre a comunidade e as instâncias do poder público.

Por volta do ano 2000, impulsionadas pelo poder público local, surgem novas formas de associativismo no referido território, voltadas para a prática esportiva e cultural, o acompanhamento de jovens e o dinamismo da vida social do Bairro. Neste contexto, muitas associações se instalaram ou foram construídas de raiz naquele espaço, entre elas, já no ano de 2010, a “Associação Cultural Ginga”, sediada inicialmente na sede da Junta de Freguesia de Carnide e, posteriormente, no bairro Padre Cruz, em uma antiga escola primária reformada para receber as coletividades locais e suas ações.

A associação, que ficou conhecida pelo poder local e pela comunidade como “O Ginga”, permaneceu no bairro até 2015, altura em que foi encerrada. Durante este período, boa parte das suas atividades estavam voltadas para as aulas regulares de capoeira, no Centro Cultural de Carnide, e para promoção de atividades culturais variadas em parcerias com a Junta de Freguesia de Carnide ou instituições locais. A mencionada instituição também atuou promovendo encontros de juventudes, subsidiados por programas da União Europeia, voltados para a temática da cidadania e inclusão social e atividades culturais inseridas no contexto da vida do bairro. Uma das ações mais emblemáticas da associação ficou conhecida como “Tem ginga no mercado”, uma forma de ocupação do espaço do mercado público, sediado na área central do bairro e onde circulavam populares, antigos moradores, lideranças comunitárias, vendedores locais e imigrantes.

O mercado em questão localiza-se na entrada do bairro, em frente ao Centro Cultural de Carnide, um equipamento cultural de grande porte, construído para fins de dinamização cultural. A associação “Ginga”, no seu auge, contou com um número significativo de participantes e, sendo uma associação voltada para o ensino da

capoeira, em Portugal, se encontrava também em outros municípios. Costumeiramente, no “Ginga”, para além da capoeira, podia se tomar parte em outras atividades, como as danças brasileiras ou africanas e a música percussiva. No bairro, a associação contava com um público muito heterogêneo, incluindo moradores locais, portugueses ou imigrantes africanos, moradores de outros bairros, estudantes universitários europeus de passagem, voluntários e imigrantes brasileiros de diferentes Estados.

Muito embora uma parte das atividades associativas fossem desenvolvidas nas instalações do Centro Cultural citado, grande parcela delas igualmente ocorriam nos espaços abertos do bairro. A ação “Tem Ginga no mercado”, assim, surge da necessidade dos membros da associação participarem na vida social do bairro, muitas vezes centrada no mercado, local de passagem dos cidadãos ao qual os habitantes locais se reportavam com afeto, mas também com desagrado, uma vez que teria sido “relegado ao abandono” pelo poder público. A ação, portanto, partiu de um diálogo com os vendedores, ambulantes e lideranças comunitárias do mercado e tencionava levar até àquele espaço rodas de capoeira, mostra de vídeos, apresentações culturais com Maracatu, forró, danças africanas e afoxé.

De todo modo, tais atividades, em forma de oficinas ou eventos, ocorriam no Centro Cultural, situado mesmo ao outro lado da rua, mas a necessidade de dar visibilidade ao mercado, por demanda de diversos habitantes locais, fez com que fossem as atividades deslocadas para aquele equipamento. O Centro Cultural de Carnide possuía um espaço amplo para atividades, um grande teatro, salas para exposição e oficinas culturais com preços acessíveis. Contudo, eram recorrentes as queixas dos seus gestores alegando que, apesar dos esforços, as camadas populares não aderiam em massa às atividades por eles promovidas. Para uma parte dos habitantes locais, o Centro constituía uma intrusão na paisagem e o seu requinte, ao invés de aproximar, causava afastamento e desconforto aos habitantes.

De certo modo, é preciso compreender que estamos a lidar com noções de público e privado e que, no caso do Centro Cultural, mesmo sendo um espaço público, estaria a ser representado pela população enquanto privado e o mercado, ao seu lado, como o autêntico espaço público, espaço por excelência da abertura, circulação ampliada e heterogeneidade. A legitimidade dos espaços públicos, enquanto espaço

de todos, não está dada. Neste caso, é a própria comunidade a chamar a si a autoridade para conferir o caráter público do espaço, recorrendo a estratégias culturais e políticas e driblando os mecanismos de distinção que o próprio Estado utiliza na representação do que é público.

Em diálogo com Butler (2018), é possível afirmar que existe uma regulação pública dos pertencimentos, em que nem sempre podemos expressar livremente quem somos nos espaços públicos, evidenciando condições de gênero, classe ou etnicidade. A autora compreende que: “o que é chamado de ‘esfera pública’ nesses casos é construído por meio de exclusões constitutivas e formas compulsórias de negação” (BUTLER, 2018, p.91). O que estamos querendo dizer é que o Centro Cultural não referenciava os corpos populares com o direito pleno a aparecer, tal como no mercado. Mesmo sendo um equipamento público de excelência, pensado pelos seus gestores como forma de dignificar a comunidade e dar-lhe acesso a um segmento do mercado cultural legítimo, reproduzia mecanismos de distinção social e hierarquização. A produção de visibilidade do Centro Cultural repercutia/reproduzia a invisibilidade do mercado, degradado e esquecido pelo poder público, e logo ao lado do centro. Deste modo, a ginga, o movimento corpóreo estruturante da capoeira e de outras tantas expressões culturais afro-diaspóricas, foi mobilizada para contrariar as narrativas dominantes, invertendo papéis e sentidos, indicando que o “centro”, enquanto espaço público popular, era na verdade o mercado.

O “Tem ginga no mercado”, então, marcava um momento lúdico, recreativo e de sociabilidade entre a comunidade, e que se aproxima dos padrões de consumo cultural dos locais, ao mesmo tempo que constituía uma forma de ação política em defesa do espaço do mercado. O sentido polissêmico da ação indicava que, em primeira instância, a Associação Ginga estava presente e atuante no mercado, que o mercado era um espaço onde a dimensão política e conceitual da ginga, enquanto movimento e gestualidade, se fazia sentir nas relações sociais, nas interações de trocas simbólicas e negociações, mas que a ginga, enquanto dispositivo social, fazia parte de um mercado de circulação de capitais diversos.

Recordamos que o mercado é um espaço de trocas, nem sempre comerciais, em que as dimensões simbólicas dos seus diversos tipos de capitais disponíveis fazem parte do jogo. Portanto, a ginga, como metáfora de negociação, drible, esquivas,

ataques e defesas, estava sempre presente, se não mesmo constituía a mais preciosa estratégia de intercâmbios de fluxos de escambo e capitais. É importante referir que o mercado, enquanto espaço arquitetônico, em princípio, não se destinava a abrigar práticas ou expressões culturais, tal o fazia, por excelência, o Centro Cultural de Carnide. Contudo, o evento “Tem ginga no mercado” permitiu adaptar o mercado a estas práticas, ressignificando o seu uso espacial, ao mesmo tempo em que fazia dessa ressignificação um mote para outros entendimentos estéticos e políticos daquele espaço comercial.

CONSIDERAÇÕES FINAIS: POR UMA POLÍTICA DA GINGA E DA VADIAÇÃO

Os processos de *espetacularização*, *empresariamento* e *controle* que compõem a experiência urbana contemporânea carregam em seu bojo violentos efeitos de encenação, comercialização e coerção que culminam em tentativas de despolitização e implosão da vida pública cidadina. A paisagem social configurada pela ação de tais processos, portanto, resulta no não reconhecimento dos dissensos, conflitos e disputas como elementos estruturantes das cidades e suas urbanidades, provocadores de movimento e motivadores de mudança.

Contudo, uma mirada investigativa que busca também debruçar-se sobre as expressões dos habitantes da cidade que a tornam, de fato, algo vivo, é capaz de sinalizar um potente conjunto de produções culturais que interpelam, como exposto em outros momentos deste artigo, o instituído, o hegemônico, o prescrito e o consagrado em termos de usos, sentidos, comportamentos, práticas e modos de apropriação dos espaços. Uma outra cidade, portanto, por trás dos cartões-postais, resistindo aos projetos dos grandes eventos, à especulação imobiliária e rasurando mapeamentos e estatísticas desencarnadas, utilizadas por um urbanismo distante do mundo ordinário, se insinua e ganha força na medida em que se impõe também no plano da legibilidade.

A capoeira, tanto no bairro da Serrinha quanto no do Padre Cruz, no Brasil ou em Portugal, figura como uma dessas iniciativas culturais que trazem consigo um valioso agir político, como também neste texto apontado, próprio de sujeitos que experimentam a condição de precariedade e a transformam em vetor de luta por

transformações sociais, reivindicação de direitos e demandas por efetiva cidadania. Assim, ocupar pela capoeira um espaço urbano – como o do viaduto ou do mercado, aqui tratados como exemplos –, marcados pela degradação ou pela inexistência de sentido de uso, é reconhecer a *politicidade* do ato de gingar, para além de suas dimensões lúdicas ou artísticas.

A ginga, enquanto movimento corporal, é uma das primeiras aprendizagens dos iniciantes no âmbito da capoeira, uma produção estética da diáspora africana que pode ser, inclusive, encontrada em outras manifestações culturais (NASCIMENTO, 2019). Contudo, muito embora tenha de ser aprendida nos períodos iniciais de inserção na prática em questão, ela permanece como “matéria” a ser trabalhada durante bastante tempo, por vezes é objeto de atenção e cuidado ao longo de toda a vida do capoeirista, destino de constantes revisitações. Mesmo podendo ser “formatada” no curso dos esforços por racionalização/modernização da capoeira, sua potência reside no fato de ser dinâmica por excelência, afirmando-se como um movimento policêntrico que questiona, por exemplo, outras dimensões de movimento, mais domesticadas ou rígidas, como a marcha militar, o desfilar em uma passarela ou mesmo o próprio ato mecânico da caminhada.

Com efeito, a ginga – em uma compreensão mais ampliada – pode ser pensada para além da “pequena roda”, da roda de capoeira em si, tornando-se um importante elemento de navegação social também no contexto daquilo que no universo da capoeira se entende por “grande roda”: a sociedade, o mundo social, o cotidiano da vida urbana. Sob essa perspectiva, ela é se aproxima da astúcia, das movimentações táticas, das práticas ambíguas que são dotadas de possibilidades de subverter as rotinas mais consolidadas, os comportamentos mais normatizados. É assim, portanto, que gingar nas alças do viaduto e no mercado é “fazer-cidade”, é uma forma de “tomar a palavra” instaurando usos diversos dos equipamentos e dos espaços públicos urbanos. Gingar é performar politicamente.

Fortaleza e Lisboa, considerando as empirias aqui apresentadas, apontam apenas para ilustrações de um campo de possibilidades bem mais amplo: em outros tantos bairros, municípios, estados e países, especificamente, a presença da capoeira e de outras produções culturais nos espaços públicos (produções igualmente marcadas pelo signo da “margem”) indicam a necessidade de se compreender as cidades como

um terreno em disputa, produto de uma correlação de forças bastante assimétrica, na grande maioria das vezes, mas que se abre à criação de “microrresistências que podem atuar na desestabilização de partilhas hegemônicas e homogêneas do sensível” (JACQUES, 2012, p. 22).

Essa atuação, especialmente, da capoeira nos territórios das cidades, produzindo novos sentidos e circulações, tanto nas regiões consideradas *periféricas* quanto nas reconhecidas por sua *centralidade*, enseja talvez o que pudesse ser chamado, em conjunto com a ginga e sua politicidade, de “política da vadiação”. “Vadiar” é uma expressão clássica, bastante presente no universo da capoeira, que guarda relações com suas primeiras formas de aparição e as cruéis práticas de repressão a que foram submetidos os capoeiristas, considerados *vadios*, promotores de “desordem” e “arruaças”. No entanto, o termo carrega também consigo o sentido de ruptura, subversão, contra-normatização, indisciplina, rebeldia (SILVA, 2018): “vadiar” é movimentar-se livremente, é buscar afastar-se das experiências de controle e domesticação, sejam elas inscritas no mundo social mais amplo ou mesmo localizadas no próprio contexto da capoeira enquanto manifestação cultural.

Sob essa última concepção, a vadiação poderia se aproximar daquilo que Jacques (2010), servindo-se de reflexões de Agamben (2007), denominou de “profanação dos espaços públicos”: uma ação de resistência à sacralização dos citados espaços no bojo dos processos de espetacularização das cidades e de fabricação de consensos. “Vadiar”, portanto, seria tornar mais próximo do uso da população ordinária um dado espaço de apropriação prescrita pelos planejadores urbanos e esquadrihada pelas tecnologias de segurança do Estado ou particulares. A “política da vadiação” apresenta-se, desse modo, com uma modulação do ato de “profanar” os espaços retirados do alcance dos habitantes “comuns” das cidades, conduzido especificamente pela ação corporal da capoeira, pela valência da ginga. A “vadiação” enquanto prática política, por fim, pode conformar uma agenda de interpelações, motivando reivindicações de mudanças, pelas persistentes formas de ocupação de equipamentos, espaços e territórios, o que já vem acontecendo, como assinalado, em diversas localidades, regiões e países.

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. *Profanações*. São Paulo: Boitempo, 2007.
- AGIER, Michel. *Antropologia da cidade: lugares, situações, movimentos*. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2011.
- _____. “Do direito à cidade ao fazer-cidade: o antropólogo, a margem e o centro”. *Mana* [online]. vol.21, n.3, pp.483-498, 2015.
- ASSUNÇÃO, Matthias Rohrig. *Capoeira*. The history of an Afro-brazilian martial art. Routledge: London, 2005.
- BERTELLI, Giordano B. “Errâncias racionais: a periferia, o rap e a política”. IN: _____; FELTRAN, Gabriel. (Orgs.). *Vozes à margem: periferias, estética e política*. São Carlos: EdUFSCar, 2017.
- BRAZ, Vanda Sofia. “Experiência sociodesportiva e a criação colaborativa de uma praça comunitária num bairro de Carnide”. *Lusíada. Intervenção Social*, Lisboa, n.º 47/48, p. 215-233, 2016.
- BUTLER, Judith. *Corpos em aliança e a política das ruas*. Notas para uma teoria performativa de assembleia. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2018.
- CALDEIRA, Teresa Pires do R. *Cidade de muros: crime, segregação e cidadania em São Paulo*. São Paulo: Editora 34, 2000.
- _____. “Qual a novidade dos rolezinhos? Espaço público, desigualdade e mudança em São Paulo”. *Novos estudos CEBRAP*, n. 98, p. 13-20, 2014.
- DE CERTEAU, Michel. *A invenção do cotidiano: 1 artes de fazer*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996.
- DOWNEY, Greg. *Learning capoeira: lessons in cunning from an afro-brazilian art*. New York: Oxford University Press, 2005.
- GILROY, Paul. *O atlântico negro: Modernidade e dupla consciência*. São Paulo, Editora 34, 2001.
- HARVEY, D. “Do gerenciamento ao empresariamento: a transformação da administração urbana no capitalismo tardio”. *Espaço & Debates*, São Paulo, Núcleo de Estudos Regionais e Urbanos, 39, p. 48-64, 1996.
- JACQUES, Paola Berenstein. *Elogio aos errantes*. SciELO-EDUFBA, 2012.
- _____. “Zonas de tensão: em busca de micro-resistências urbanas”. *Corpocidade: debates, ações e articulações*. Salvador: EDUFBA, p. 106-119, 2010.
- LEFEBVRE, Henri. *A Revolução Urbana*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1999, 178p.
- LEITE, Rogerio Proença. “A inversão do cotidiano: práticas sociais e rupturas na vida urbana contemporânea”. *Dados-Revista de Ciências Sociais*, v. 53, n. 3, p. 737-756, 2010.

NASCIMENTO, Ricardo; MONTEIRO, Igor. “Capoeira, Cidade e Cultura: notas etnográficas sobre ocupações criativas em Fortaleza-CE”. *O Público e o Privado*, nº 29, jan/jun, 2017.

NASCIMENTO, Ricardo César Carvalho. “Dialéticas da ginga: performances dos corpos subalternos em movimento”. *Sociedade e Cultura*, v. 22, n. 2, 2019.

PALLAMIN, Vera. “Apresentação”. IN: BERTELLI, Giordano B; FELTRAN, Gabriel. (Orgs.). *Vozes à margem: periferias, estética e política*. São Carlos: EdUFSCar, 2017.

PIRES, Antônio Liberac C. S. *Movimentos da cultura afro-brasileira – a formação histórica da capoeira contemporânea (1890-1950)*. Campinas/SP: tese de doutorado, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, 2001.

RANCIÈRE, J. *Le partage du sensible, esthétique e politique*. Paris: La fabrique, 2000.

SILVA, Igor Monteiro. “A roda como ‘agir urbano’: reflexões sobre capoeira e cidade a partir da praça João Gentil, Gentilândia – Fortaleza/CE”. *Capoeira-Humanidades e Letras*, v. 4, n. 2, p. 35-61, 2018.

SOARES, C. E. L. *A capoeira escrava e outras tradições rebeldes no Rio de Janeiro (1808-1850)*. Campinas: Ed. da UNICAMP, 2001.

REIS, Letícia Vidor de Souza. *O mundo de pernas para o ar: a capoeira no Brasil*. São Paulo: Publisher Brasil, 2000.

VIEIRA, Luiz Renato & ASSUNÇÃO, Matthias R. “Mitos, controvérsias e fatos: construindo a história da capoeira”. *Estudos Afro-Asiáticos* (34), 81-121, dez. de 1998.

VIEIRA, Luiz Renato. *O jogo da capoeira: corpo e cultura popular no Brasil*. Sprint, 1996.