

LINGUAGEM EM FOCO

Revista do Programa de Pós-Graduação em Linguística Aplicada da UECE

V. 8, N. 2, ano 2016 - Volume Temático: *Linguagem e Raça: diálogos possíveis*

CAPOEIRA E ATO DE FALA MANDIGUEIRO: VEM JOGAR MAIS EU, MANO MEU

*Gilson Soares Cordeiro**

RESUMO

O presente artigo debate parte das considerações da tese *Vem jogar mais eu, mano meu: cartografando a capoeira na cidade de Camocim como jogo de linguagem e resistência negra*, defendida pelo autor no Programa de Pós-graduação em Linguística Aplicada/UECE em 2015. Nele, discutimos a ideia de raça e linguagem (GUIMARÃES, 2004), a capoeira como um Jogo de Linguagem (WITTGENSTEIN, 1979), além de tecer comentários acerca dos atos de fala (AUSTIN, 1990) e sua dimensão performativa nesse jogo a partir do método cartográfico de vivência/coleta de dados (DELEUZE; GUATTARI, 1995; PASSOS; KASTRUP; ESCÓSSIA, 2014). Considerando esse escopo teórico-metodológico, discutimos a regra mandinga e os atos de fala que instauram, a partir dessa regra, atos de fala mandingueiros.

Palavras-chave: Capoeira. Atos de Fala. Mandinga.

ABSTRACT

In this paper, we discuss part of the considerations of the thesis *Vem jogar mais eu, mano meu: cartografando a capoeira na cidade de Camocim como jogo de linguagem e resistência negra*, presented by this author in the Post Graduation Programme of Applied Linguistics – UECE, 2015. In this study, we debate the conception of race and language (GUIMARÃES, 2004), capoeira as a language game (WITTGENSTEIN, 1979), speech acts (AUSTIN, 1990) and the performative dimension in this language game. The data were collected based on the cartographic method (DELEUZE; GUATTARI, 1995; PASSOS; KASTRUP; ESCÓSSIA, 2014). Based on this scope, we consider the rule *mandinga* and the speech acts, created from this rule, as speech acts of *mandinga*.

Keywords: Capoeira. Speech Acts. Mandinga.

* Doutor em Linguística Aplicada pela Universidade Estadual do Ceará. Professor efetivo do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Ceará.

INTRODUÇÃO

Destacamos inicialmente que as falas e os depoimentos dispostos no artigo¹ fazem parte do processo metodológico cartográfico de vivência/coleta de dados (DELEUZE; GUATTARI, 1995; PASSOS; KASTRUP; ESCÓSSIA, 2014). Nessa jornada cartográfica, como pesquisador e também capoeirista, através de trabalho de imersão em campo entre os anos de 2013 e 2015 na cidade de Camocim-CE, procuramos construir com e não sobre os sujeitos de pesquisa um dizer-ação eticamente comprometidos, um ethos acadêmico-científico ativo pró-igualdade racial e pró-políticas públicas de promoção da igualdade racial, um lugar reivindicado como negro intelectual e não apenas um intelectual negro (SANTOS, 2008).

Baseados neste método, trilhamos pistas cartográficas que nos renderam um mapa conceitual sobre a capoeira vivenciada, pistas como: Ethos da Pesquisa e Política de Narratividade; Territórios Existenciais de Passagem; Personagens Rítmicos (PASSOS; KASTUP; ESCOSSIA, 2014). Trazemos, então, para o debate a capoeira como manifestação da raça negra no Brasil, problematizando brevemente o que entendemos pelo termo raça. Situamos nossas considerações nos estudos da Linguagem Ordinária, tomando a capoeira como um jogo de linguagem constituída por regras socialmente em uso (WITTGENSTEIN, 1979) e a discussão de atos de fala (AUSTIN, 1990) e sua dimensão performativa da linguagem.

Mais propriamente, analisamos a mandinga como regra deste jogo capoeira a partir de exemplos de atos de fala que consideramos investidos na performance de uma mandinga. Consideramos que estes atos instauram um fazer no jogo, um fazer próprio do capoeira, um dizer que é ação, um dizer que é ação de mandinga.

1 RAÇA E LINGUAGEM

Às vezes me chamam de negro,
Pensando que vão me humilhar,
Mas o que eles não sabem,
é que só me fazem lembrar,
Que eu venho daquela raça,
que lutou pra se libertar.

(SOARES, 2005).

O trecho acima é parte da canção *Às vezes me chamam de negro* de Carolina Soares, cantada nas rodas de capoeira pelo mundo afora. O trecho da canção surge aqui como mote para iniciar a problematização acerca do que entendemos quando falamos de raça como uma questão de/na linguagem.

¹ Salientamos que as proposições aqui expostas surgem como recorte das considerações da pesquisa de doutoramento *Vem jogar mais eu, mano meu: cartografando a capoeira na cidade de Camocim como jogo de linguagem e resistência negra*, defendida pelo autor no Programação de Pós-graduação em Linguística Aplicada/UECE em 2015 e orientada pela professora Dra. Claudiana Nogueira de Alencar.

Na canção há uma heteroidentificação, alguém identifica alguém como negro, procurando construir um *lugar subalterno* para negros e negras: um lugar de humilhação, de vergonha etc. O sujeito em *resistência* autoidentifica-se como raça, raça de negros e negras, ressignifica esse lugar para uma identidade guerreira, escravizada e não escrava, um lugar de libertação.

Poderíamos entender as questões acima como um exemplo ingênuo de agenciamento de sujeitos na linguagem. Mas o que queremos ressaltar é que se trata de um perigoso e complexo território de investigação das questões de identidade e identificação na linguagem. Complexo e perigoso porque guarda nas dobras do dizer a vontade da essencialização de uma raça.

De fato, a ideia de essencialização tem alicerçado o cânone do pensamento social brasileiro, as discussões do que seja esta categoria *raça* estiveram envoltas em perversas essencializações biologizantes, ontologizantes, psiquismos do que seja uma raça de negros e negras.

Salientamos ainda que, na esteira do cânone dos estudos sociais, alimentou-se um cruel mito de democracia racial que ainda ecoa em nossos tempos, escamoteando a vontade da elite branca por uma posição integracionista e passiva de negros e negras, engenho que tem justificado práticas aterrorizantes de ódio, extermínio, segregação e racismo no Brasil (GUIMARÃES, 2004).

Contrariando essas essencializações pretensas e politicamente desmotivadas, é preciso atentar que, conforme salienta Muniz (2011), um argumento de identidade, portanto de raça, é um argumento constituído e constituinte da linguagem, portanto, relacional e politicamente motivado.

É preciso cuidado na própria eleição desse mote de raça se não se tomar partido de que lugar falamos ao tratar de raça. Para nós, “Interessa a identidade vista como relacional, fragmentada; uma noção de identidade que seja politicamente motivada” (MUNIZ, 2011, p.2). A raça negra não é uma descrição de uma comunidade delimitada, a constatação de uma referência; falamos, de outro modo, em estratégias políticas na e pela linguagem, como ainda adverte Muniz (2009a),

O foco no qual pretendemos nos concentrar aqui é que quando dizemos ‘negro’ ou ‘negra’, nos referindo a alguém: ele ou ela é negro/negra, não se trata puramente de uma constatação. A partir do momento que este enunciado é proferido, estamos atribuindo uma identidade a esse sujeito, identidade esta que é sócio-historicamente construída. (p.268).

Portanto, deixamos em relevo que o termo raça que pensamos é um essencialismo estratégico (RAJAGOPALAN, 2006). A capoeira de que tratamos mais especificamente é coisa de gente negra nesse sentido, coisa de gente preta enquanto politicamente motivados, parte da raça negra, da cultura negra, da raça que pretendemos ser dela como capoeiras, mas que não pode nos aprisionar como categoria necessária e naturalizada, mas sim como contingencial, negociável, em um fluxo processual de disputas de sentido.

Voltando à canção, em um trecho seguinte, Carolina (SOARES, 2005) afirma que esta raça negra “fez surgir de uma dança, luta que pode matar, Capoeira arma poderosa, luta de libertação”. É acerca desta luta de libertação como uma forma de linguagem, ou melhor, a capoeira como um jogo de linguagem e da *regra mandinga* constituinte desse fazer que passamos a tratar.

2 A CAPOEIRA: BREVE CONTEXTO HISTÓRICO

Para Mestre Pastinha, um dos antigos mestres da capoeira, “Capoeira é manha, é mandinga, é tudo que a boca come” em uma referência ao valor social, político, místico, educacional, musical, poético, atlético, marcial e tantas outras nuances, uma metáfora das múltiplas abordagens deste fazer. Nesta perspectiva da multiplicidade de abordagens da capoeira, passamos a considerá-la do ponto vista histórico e social.

Segundo Rego (1968 *apud* FONTOURA; GUIMARÃES, 2002), o termo *capoeira* nasce da junção epistemológica da linguagem banto *caá*: mato, floresta virgem, *puêira* pretérito nominal que quer dizer o que foi e não existe mais. Há também especulações acerca da origem da palavra ter relação com os cestos que portavam os negros para a venda de animais, objetos nas feiras e estes objetos eram chamados de capoeira.

Muitos estudiosos do tema (cf. VIDOR; REIS, 2013; TONINI, 2008; SODRÉ, 2002, 2005, entre outros) capoeiristas ou não, têm afirmado que a capoeira seja resultado da interrelação Brasil-África, portanto, afrobrasileira. A capoeira e outras manifestações espalhadas pelo mundo, como Candomblé, Umbanda, Batuques, Maculelê, Congadas, Maracatus, Maxixe, Samba, Tambor de Crioulo, Afoxés, Blocos Afros, Hip Hop, Jazz, Blues e tantas outras seriam resultado da diáspora global forçada aos povos da África que escravizados tiveram seus regimes familiares, seus modos de produção, suas crenças e mitologias desarticuladas segundo um avanço imperialista ocidental.

Portanto, as manifestações de cunho afrobrasileiro foram desenvolvidas no Brasil a partir de uma multivariabilidade de substratos de diferentes regiões da África, invalidando o mito da África como realidade única, monolítica.

Mas, de fato, onde e quando se deram a conjugação desses elementos para o surgimento da capoeira? Segundo Vidor e Reis (2013), não há pesquisas e registros consistentes acerca da prática da capoeira nos séculos XVI, XVII e XVIII. A capoeira tem sido cotejada como um fenômeno urbano desde meados do século XIX, data em que se inscrevem os primeiros registros. Exemplo disso é a famosa gravura de Johann Moritz Rugendas, extraída de *Viagem Pitoresca através do Brasil*, em que o pintor alemão, a partir de suas viagens de expedição pela Bahia, registra na seção *Usos e Costumes dos Negros*, a prancha intitulada *jogar capoeira ou a dança da guerra* (1835).

Figura 1 – Jogar capoeira ou a dança da guerra



Fonte: Rugendas – <http://enciclopedia.itaucultural.org.br/pessoa707/ru>

Na figura *jogar capoeira*, surgem traços da capoeira praticada atualmente como uma dupla de jogadores que realizam movimentos a partir do som de instrumentos como atabaque. São traços comuns aos praticantes atuais da arte, o que pode, segundo Vidor e Reis (2013), evidenciar a estabilidade do jogo nesse período.

Ainda segundo Vidor e Reis (2013), a gestação da capoeira teria se dado assim em período anterior às gravuras, em uma contingência histórica que urgia ao negro usar seu corpo como arma para empreitaras fugas para os quilombos ou como defesas contra os capatazes ou contra outros negros. Apesar desta natureza de luta, percebemos que há um caráter de hibridismo na figura, parece ser algo entre jogo, brincadeira e luta. No entanto, para os representantes da lei no século XIX “A capoeira é retratada principalmente como luta. Podemos talvez afirmar que o aspecto lúdico da capoeira era, acima de tudo, uma estratégia política para disfarçar seu aspecto combativo na sociedade escravista” (VIDOR; REIS, 2013, p.41).

Como luta, há ainda dissenso se a capoeira teria surgido na Bahia ou no Rio de Janeiro, uma vez que há registros de negros presos e chamados de capoeiras no Rio de Janeiro em 1866 (VIDOR; REIS, 2013).

Para Sodré (2002), a capoeira teria tomado seus contornos atuais na Bahia na segunda metade do século XIX, o que o pesquisador afirma tomando por base a fala de Mestre Bimba, figura emblemática da capoeira no Brasil: “Os negros, sim, eram de Angola, mas a capoeira é de Cachoeira, Santo Amaro e Ilha de Maré, camarado” (SODRÉ, 2002, p.31).

O que queremos debater de fato é que as manifestações culturais da raça negra, sendo lutas, danças, não só a capoeira, como o batuque, o candomblé e outras, eram manifestações da desordem, passíveis de serem punidas, estigmatizadas e invisibilizadas em todo o Brasil (VIDOR; REIS, 2013). Além disso, eram institucionalmente punidos, como exemplo o enquadrando da prática da capoeira como vadiagem, desordem feita por vadios, mendigos, nos artigos 295 e 296, localizados no Capítulo IV, intitulado de *Vadios e Mendigos*, do Código Penal do Império do Brasil de 1830 (TONINI, 2008).

Cabe frisar que essa invisibilização e criminalização era seletiva e estrategicamente definida, uma vez que, por ocasião da guerra do Paraguai, por volta do ano de 1866, há registros do envio (*vizibilização*) de negros, dentre eles vários capoeiras, para o combate em defesa do país.

Ironicamente, é por volta desse período que ocorre a perseguição e o acirramento policial da I República contra os capoeiras. Vemos os representantes da recém-formada República do Brasil empreitarem uma perseguição institucionalizada aos capoeiras,

Na República, com uma pretensa demanda de urbanidade e civilidade, consideram-se os capoeiras como inimigos políticos e sociais. Eram criminosos, segundo o Código Penal da República dos Estados Unidos do Brasil de 1980, artigo 402, inscrita no livro III, capítulo XIII, se definiam quais eram as contravenções penais, dentre elas a capoeira (TONINI, 2008), em que consta a seguinte redação do artigo

Fazer nas ruas e praças publicas exercicios de agilidade e destreza corporal conhecidos pela denominação capoeiragem; andar em correrias, com armas ou instrumentos capazes de produzir uma lesão corporal, provocando tumultos ou desordens, ameaçando pessoa certa ou incerta, ou inculcando temor de algum mal:

Pena – de prisão cellualar por dous a seis mezes.

Paragrapho unico. É considerado circunstancia agravante pertencer o capoeira a alguma banda ou malta.

Aos chefes, ou cabeças, se imporá a pena em dobro.

Art. 403. No caso de reincidencia, será applicada ao capoeira, no gráo maximo, a pena do art. 400.

Paragrapho unico. Si for estrangeiro, será deportado depois de cumprida apena.

Art. 404. Si nesses exercicios de capoeiragem perpetrar homicidio, praticar alguma lesão corporal, ultrajar o pudor publico e particular, perturbar a ordem, a tranquilidade ou segurança publica, ou for encontrado com armas, incorrerá cumulativamente nas penas comminadas para taes crimes. (TONINI, 2008, p.62).

É nessa fase de proibição e criminalização intensa que na Bahia desenvolvia-se um tipo de capoeira que alguns mestres e teóricos tendem a chamar de “capoeira primitiva”, uma capoeira não sistematizada e praticada nas casas, quintais, espaços públicos. Afirma-se que era comum dizer “a capoeira de mestre fulano”, “a capoeira de mestre sicrano”, luta de vida e morte posta à prova por vezes nas ruas com navalhas ou outras armas.

Surgem nesse período, entre anos de 1930 e 1940, os já citados mestres Bimba, Manoel dos Reis Machado (1900-1974) e Pastinha, Vicente Ferreira Pastinha (1889-1981). Estes mestres são considerados pela comunidade capoeira e também por estudiosos como importantes figuras da capoeira, uma vez que são reconhecidos respectivamente como os criadores da capoeira Regional e Angola, modalidades da capoeira praticadas atualmente.

É esse jogo de mandinga e malícia que nos chega hoje a capoeira com o som e o ritmo do berimbau, as batidas do atabaque, as palmas, os movimentos acrobáticos dos capoeiristas. Elementos que nos remetem, por mais distantes que possamos ser da prática ou de sua literatura, ao universo da capoeira e da cultura negra. Sabemos que se trata de uma roda de pessoas cantando, dançando, lutando, usando instrumentos como o berimbau, o pandeiro e que a prática guarda alguma relação com a cultura negra. Estamos diante de uma forma de ação na linguagem, um jogo de linguagem acerca do qual passamos a tratar.

3 ENTENDIMENTO DE REGRA EM JOGO DE LINGUAGEM

Vale destacar que cotejamos aqui as questões de linguagem a partir das reflexões da Filosofia da Linguagem Ordinária (FLO), mais notadamente os jogos de linguagem em Wittgenstein (1979), tomados como formas de vida, eventos material e historicamente situados, espaço de análise da linguagem em uso a partir das regras que compõem esses jogos e as postulações de atos de fala de John Austin (1990).

Acercada ideia de regras em Wittgenstein (1979), partimos da máxima de que as regras dos diferentes jogos de linguagem não se apresentam de forma apriorística, não estão na linguagem como pré-dado e como cristalização imutável (OLIVEIRA, 2001).

O jogo de linguagem é definido a partir “de dentro”, do uso que procura se desvencilhar de uma essencialização. Dito de outra maneira, na proposta do autor de Investigações Filosóficas, deparamo-nos com a afirmação de que no próprio jogar, podemos vivenciar as regras e saber sobre elas, saber como significam e até que ponto estão abertas para cada jogo, vivenciando a ambiguidade/abertura da luta pelo significado, pondo em cheque a própria possibilidade de se chegar ao fim de uma análise sobre a linguagem e seus jogos com um conjunto de regras fixas, fechadas em um sistema.

Reiteramos, assim, o caráter de imprevisibilidade de cada jogo, como sintetiza Oliveira (2001, p.138) “tantas são as formas de vida, existentes, tantos são os contextos praxeológicos, tantos são os modos de uso da linguagem, ou, como Wittgenstein se expressa, tantos são os ‘jogos de linguagem’”.

Essa aparente simplicidade de entendimento aponta para a ideia complexa de que a regra não é uma generalização abstrata, lógica por excelência, mas um uso. Os falantes não têm essas regras absolutamente “limitadas na consciência” antes de fazê-las. Na verdade, “obedecer a uma regra é uma prática. [...] Todo falante, e todo jogador, é um aprendiz” (PEQUENO, 2006, p.147).

Isto não equivale a dizer que não conheçamos “*a priori*” certas regras socialmente dispostas e compartilhadas. Aliás, é o conhecimento na linguagem sobre estas regras que nos autorizam a dizer que existem as regras de uma conversa, de uma partida de futebol, da capoeira e tantas outras. No entanto, essas regras previamente tomadas são expectativas de seguir ou não, não são as regras propriamente quando as vivemos. Como diz Wittgenstein, não sabemos a priori das regras em sua totalidade, é preciso parar de “justificar-escavar” a linguagem em direção a algo primeiro, a metáfora da rocha dura. Nesse sentido, fazemos assim porque estamos fazendo assim “Se eu exauri as justificativas, terei atingido a rocha dura, e minha pá encurvou-se. Sou então inclinado a dizer: isto é simplesmente o que eu faço” (WITTGENSTEIN, 1979 *apud* PEQUENO, 2006, p.148).

Desse modo, podemos afirmar que existem regras do jogo capoeira, regras que socialmente conhecemos pelo contato/vivência com as diferentes manifestações da capoeira enquanto linguagem que se enreda em mídia televisa, impressa, fotografias, relatos de quem já viu, participou ou quem tem um conhecido que a pratica.

Enfim, estas regras estão na dimensão social da linguagem; podemos, dependendo de questões de poder dos grupos que se esforçam por monopolizar os discursos, ter um saber mais ou menos estruturado acerca da capoeira e de suas regras de vivência. Uma dessas regras, vivenciada e analisada em nossa pesquisa de campo, trata-se da ação de mandinga que se dá na linguagem e, enquanto tal, tratamos essa ação como um ato de fala.

4 O ATO DE FALA E MANDINGA: O ATO DE FALAMANDINGUEIRO

Destacamos nessa seção as postulações de atos de fala de Austin (1990), reconhecemos os certos atos de fala vividos no trabalho de campo como atos de fala mandingueiros. Como todos os atos de fala, os de mandinga estão para além de narrar, constatar, descrever situações. De fato, eles são atos de mandinga, que instauram um ser capoeira, mandinga é fazer, é ação, é agir, ‘capoeira é tudo que a boca come’ (MESTRE PASTINHA). Vejamos o que relata um dos sujeitos capoeirista da pesquisa em entrevista acerca do que seja mandinga:

Eu acho assim, professor... Mandinga até como aquela música que diz assim ‘mandinga minha, mandinga rara’, num é? Porque a mandinga é uma coisa que vem de dentro, é como se fosse teu estilo, tu ginga, tu tá gingando, tu pode procurar jogar bonito, jogar bem, se espelhando em outra pessoa, mas tu nunca vai gingar igual aquela pessoa, o estilo é teu, a mandinga é tua, ela vem lá de dentro, é aquilo quando tu te abaixa, quando tu brinca na roda, que tu pula prum lado, tu pula pro outro, dá aquela balançada de corpo, mandinga é aquilo, é aquela malemolência, tu vai lá balançar, tu vai ser diferente de todo mundo, então cada qual tem a sua [...] é como se ele[capoeirista] pudesse se esquivar de alguma coisa, de algum problema, ele vai usara mandinga dele, porque a mandinga é toda aquela questão... sabedoria dele, poder se esquivar mesmo dos problemas dele, na vida, o cara tem que ser mandingueiro todo tempo, toda hora (NORMAN, ENTREVISTA, 2015 apud CORDEIRO, 2015. p.75)

Passamos a tratar da ação de mandinga no seguinte contexto da linguagem em uso, a partir de uma vivência do jogo de linguagem capoeira. Era maio de 2015, o grupo de capoeira que pesquisamos funcionava há quatro anos na sede do Sindicato dos Estivadores de Camocim em uma relação de empréstimo informal. Inesperadamente, o sócio representante da Associação dos Estivadores em Camocim pede a desocupação do prédio ao capoeirista líder do grupo, contramestre Corisco.

Sem mais explicações, o representante afirma que o lugar agora seria utilizado para sediar um bar. Apesar de várias ações de diálogo que empreitamos para propor alternativas à situação, o grupo teve que desocupar o espaço e os treinos passaram a ser realizados na praça.

Quando conversávamos, o pesquisador e o contramestre Corisco, acerca da questão e de como agir, Corisco pediu-nos “Professor, põe ai na sua tese, ai no seu livro, essa história. Vai ficar registrado ai pra memória de meus filhos, nossos filhos e netos. A capoeira não tá lá dentro daquelas paredes, não. Ela tá dentro de nós. Escreve lá” (CORDEIRO, 2015, p.188).

A fala do contramestre surge como um ato de fala completo, suplantando a ideia da bipartição linguístico e não-linguístico ou linguístico e extra-linguístico. Corisco não usa a linguagem para representar um mundo de injustiças, Corisco agencia-se como contramestre na linguagem, na relação de poder dentro do jogo capoeira como contramestre. Como mestre do próprio sujeito pesquisador, sua voz tem poder e autoridade sobre nós do grupo, uma autoridade de dentro, não impositiva, não autoritária.

Além disso, seu ato de fala instaura uma ação característica no jogo de linguagem capoeira: uma mandinga. Sua linguagem é ação mandingueira, seu ato de fala é de mandinga. A performatividade desencadeada tem efeitos de mandinga enquanto portadora de uma intervenção/criação sobre o/no mundo.

Assim, a língua(gem) não é portadora de sentidos cristalizados a serem atualizados a cada nova enunciação, a língua(gem) é sentido criado por grupos e sujeitos sociais, estes sentidos da/na linguagem estão indissolúvelmente associados às ações ordinária da vida.

O sentido, desse modo, é conectado à ação cultural, nos mais diferentes jogos de linguagem em que estamos engajados diariamente para resolvermos/volvermos a vida: a conversa diária, a escrita de um trabalho acadêmico, uma reunião de negócios, uma celebração religiosa, uma apresentação de hip hop, a roda de capoeira e tantos outros inúmeros jogos quanto forem as formas de vida (WITTGENSTEIN, 1979).

Corisco e este pesquisador, estávamos na linguagem, apesar de não estarmos em um momento ritualístico da capoeira como uma roda, estávamos em outro ritual pela conversa sobre a capoeira em um território existencial (PASSOS; KASTRUP; ESCOSSIA, 2014) da capoeira, jogando o jogo de capoeira de outro modo, mesmo em um momento a rigor fora da roda de capoeira.

Consideramos que a mandinga, regra desse amplo jogo de linguagem capoeira, mostra-se aqui como performance; performativa-se no sentido que influencia o dizer do grupo de capoeira, traz consequências para nós, afeta-nos em nosso modo de dizer e agir.

O ato de fala do contramestre *convidou* o autor deste artigo enquanto participante do jogo de linguagem a um agenciamento, como pesquisador pudemos nos engajar na agenda pró-capoeira. No momento em que trouxemos a denúncia para o texto, assumimos uma identidade de capoeira. Assumimos taticamente que toda mandinga é uma ação tática pelo ato de fala, uma essencialização de um nós – capoeira.

Para Austin (1990), o ato de fala, pela sua dimensão social e convencional, não pode ser tomado como uma produção individual simplesmente, mas relacional a partir das autoridades e papéis dos sujeitos engendrados na linguagem.

Como previa Austin, o ato de fala deve ser dito em determinadas situações adequadas e as outras pessoas envolvidas como ato “devem” entender, compartilhar dessas circunstâncias. Ou melhor, para que o ato mandingueiro seja plenamente *feliz*, precisamos, de alguma forma, ser afetados pela mandinga, precisamos assumir-nos como mandingueiros também; a mandinga nesse sentido é uma partilha, um ato litúrgico.

Nesse sentido, o ato de mandinga também está para a liturgia, mas de outro modo bem diferente da cosmogonia cristã. A mandinga constitui uma identidade de ser negro própria do “corpo negro mandingueiro” em que “a corporalidade é atravessada pelo simbolismo ambivalente dos ritos holísticos, em que o sagrado, o lúdico e o guerreiro estão fortemente imbricados” (SODRÉ, 2002, p.86). Cogitamos que, nesses atos, a mandinga é uma ação que está no terreno ético do capoeira, mandinga como síntese da verdade ou mentira nesse jogo: “Solte seu corpo, bate palma de terreiro, para mostrar que a capoeira é brinquedo mandingueiro. Relaxe amigo, solte toda sua energia, capoeira não tem regra, tem mandinga, tem magia” (VARGAS, 2014).

A compreensão, portanto, quando ato é ou não de mandinga advém da percepção da capoeira para além de uma arte marcial, para além de um esporte. Deve-se configurá-la na sua dimensão de “mistérios”, simbólica entre o sagrado, lúdico e guerreiro. São estes “mistérios” que se agregam para formar o corpo de mandinga “Capoeira não é mera disciplina esportiva, e sim uma arte mandingueira do corpo” (SODRÉ, 2002, p.106).

O mistério, o segredo, o enigma, o político são traços que estão plenamente ligados ao ato de fala mandingueiro. Quanto ao mistério, este deve ser ressignificado, pois a ampla rede discursiva hegemônica põe em circulação o sentido de que o mistério, nas práticas de matriz negras, é sinônimo de “magia negra”, associando diversas práticas da cultura negra, sobretudo as de ordem religiosa, a um caráter de perversão e inferioridade. Edifica-se o estereótipo de que as diferentes práticas da cultura negra são ligadas a sacrifícios humanos, bruxarias e toda sorte de ações bestiais e perigosas para a sociedade.

O mistério no ato mandingueiro deve ser entendido para além do sentido de “mistério” estabilizado nas sociedades modernas em que a razão “iluminista” hierarquiza o mistério como inferior e oposto à verdade. O segredo, nessa visão, é uma barreira, há algo que se esconde e precisa ser revelado.

Para a cosmogonia nagô, que tem profundas implicações na cosmovisãoda capoeira e de outras práticas de matriz negra, não há nada a ser dito que possa acabar com o mistério, daí sua força. O segredo não existe para, depois da revelação, reduzir-se a um conteúdo (linguístico) de informação. O segredo é uma dinâmica de comunicação, de redistribuição de axé, de existência e vigor das regras do jogo cósmico, dispensa-se “a hipótese de que a Verdade existe e de que deve ser trazida à luz” (SODRÉ, 2005, p.107).

Trata-se, portanto, que o ato mandingueiro na capoeira põe em circulação um desejo de ser – todo ato de fala enseja um desejo de ser (MUNIZ, 2009b) – um modo de querer ser, uma ética-estética em mandinga.

Assim, por mais que explicitemos que a capoeira possui atos de mandinga e que eles estão na constituição do ser capoeira, o saber prévio sobre isso de forma *científica* não garante a apreensão de um ato de fala mandingueiro por si.

Para entender, ser afetado pela consequência do ato, é preciso uma iniciação, uma pedagogia iniciática, “A pedagogia de base africana é iniciática, e, como tal, implica participação efetiva, plena de emoção, na qual há espaço para dançar, cantar, comer e partilhar” (DAMIÃO; CUNHA JÚNIOR, 2008, p.133). A mandinga manifesta-se em uma hierarquia não ensinada, mas sentida através de uma “pedagogia iniciática”, há regras “misteriosas” para a efetivação da mandinga.

Portanto, o ato mandingueiro acontece na linguagem “Esse ato, porém, é obrigado a aparecer de alguma forma (através da enunciação pura e simples, através da hierarquia manifesta de um parceiro da iniciação etc.) ou em alguma regra. Entrar no segredo de alguém é entrar na regra – de um jogo” (SODRÉ, 2005, p.103).

Pensamos que o ato de fala mandingueiro do contramestre conjuga mandinga e malícia, catalisadores de ações (VIDOR; REIS, 2013). O ato de fala mandingueiro, além de seu aporte místico, tem sua dimensão política, subversiva, desequilibrante do sistema de valores e hierarquias.

O ato de fala em cotejo também atua na dimensão intervalar de identidade vivenciada por esse pesquisador. Entre pesquisador e capoeirista, agimos a serviço de uma denúncia, que reverbera na demanda por visibilidade na agenda-luta do grupo.

Como corrobora Silva (2013, p.27), mandinga é assim mística e política “o recurso das habilidades físicas, da malícia, malandragem, e até mesmo da proteção divina, que, para o jogador de capoeira, é a mandinga, nos desafios e injustiças de uma realidade social desfavorável”. Não se trata de que o ato de fala mandingueiro realizado pelo mestre seja uma relação de barganha “toma lá, dá cá” entre pesquisador e sujeito. O ato deixa entrever que há lugares distintos entre pesquisador e sujeito, mas que “a ocupação de lugares distintos [pesquisador e sujeitos] não necessariamente implique sujeições e hierarquizações, mas um lugar de trocas, de negociações, de aprendizagens” (SOUZA, 2011, p.23).

É justamente nessa troca entre sujeitos que a mandinga acontece, ela só existe no perfeito entendimento do contexto territorial existente, não o território físico, mas o território de passagem da linguagem. O ato de mandinga parece acontecer em um contexto de iniciação e hierarquia, ele instaura o visível e o invisível, como corrobora Mestre Decânio (2006 *apud* LIMA, 2006), “mandinga é a intangibilidade do capoeirista, parece mágica”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Debatemos neste artigo que a ideia de raça negra trata-se de um posicionamento político estratégico na linguagem e, portanto, tem sua dimensão ética de constituição de uma identidade do que deva ser negro ou negra.

Consideramos também que a capoeira alça-se como jogo de linguagem, uma prática cultural em que diversas regras compõem esse jogo. Regras entendidas como possibilidades em aberto e socialmente estáveis, mas que trazem consigo a potência de sua própria ruptura. Ponderamos também que não se possa determinar definitivamente quantas e quais as regras de qualquer prática, mas é possível vivenciá-las junto a pessoas e a partir de então problematizá-las.

Frisamos, portanto, que as postulações de Austin (1990) e Wittgenstein (1979) foram pontos cruciais neste trabalho para tomar as enunciações dos capoeiristas como atos de fala e a capoeira como jogo de linguagem. Articular as ponderações destes filósofos com as questões da cosmogonia da capoeira mostram a abertura e a plasticidade das idéias concebidas por estes filósofos.

Acreditamos que outros trabalhos possam se debruçar sobre outros jogos de linguagem da cultura negra como Bumba meu Boi, Batuques, hip hop, Dança do Coco, Puxada de Rede, Maculelê e outras, apostando na proficuidade do escopo teórico que os atos de fala e os jogos de linguagem apresentam.

Por fim, reiteramos que a *felicidade* do ato de fala mandingueiro prevê um compromisso com o ato mandingueiro, um contrato ritualístico entre as partes que realizaram a ação, são atos de fala baseados na performance e não na pura constatação. Para quem não se compromete ou não se ritualiza, estamos, no mínimo, no terreno da superstição, do charlatanismo, um território espiritual estranho, maléfico, criado a partir de uma heteroidentificação, baseada em preconceitos e ódio.

REFERÊNCIAS

AUSTIN, John L. **Quando dizer é fazer**: palavras e ação. Tradução de Danilo Marcondes de Souza Filho. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.

CORDEIRO, Gilson Soares. **Vem jogar mais eu, mano meu**: cartografando a capoeira na cidade de Camocim como jogo de linguagem e resistência negra. 2015. 251 f. Tese (Doutorado em Linguística Aplicada) – Centro de Humanidades, Universidade Estadual do Ceará, Fortaleza, 2015.

DAMIÃO, Flávia de Jesus; CUNHA JÚNIOR, Henrique. Uma história a contar...literatura, história e educação de afrodescendentes à partir da obra “a casa da água”. In: GOMES, Ana Beatriz Sousa; CUNHA JÚNIOR, Henrique (Orgs.). **Educação e afrodescendência no Brasil**. Fortaleza: UFC, 2008. (Coleção Diálogos Intempestivos).

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil Platôs**: capitalismo e esquizofrenia. Tradução de Aurélio Guerra Neto e Celia Pinto Costa. 34.ed., v. 1, p.94, Rio de Janeiro, 1995. (Coleção TRANS).

FONTOURA, A. R. R.; GUIMARÃES, A. C. de A. História da capoeira. **Rev. da Educação Física/ UEM**, Maringá, v. 13, n. 2, p.141-150, 2. sem., 2002.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. Intelectuais Negros e Formas de Integração Nacional. **Revista Estudos Avançados**, v.18 (50), p.271-284, 2004.

LIMA, Lucia Correia; FARIA, Lázaro. **Mandinga em Manhattan**. Documentário, DocTV. [S.l.]: Cultura Marcas, 2006.

MUNIZ, Kassandra. Linguagem e Identificação: performatividade, Negros(as) e asações afirmativas no Brasil. **Rev. iel Unicamp Síntese**, 2009a. Disponível em: <revistas.iel.unicamp.br/index.php/sinteses/article/viewFile/1230/922>. Acesso em: 20 maio 2015.

_____. **Linguagem e identificação**: uma contribuição para o debate sobre asações afirmativas para o negro no Brasil. 2009b. 202 f. Tese (Doutorado emLinguística) – Programa de Pós-Graduação em Linguística, Instituto de Estudos daLinguagem, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, 2009b.

_____. Sobre política linguística ou política na linguística ou “professora, o problema da escola é a mistura de classes sociais”. In: CONGRESSOLUSO AFRO BRASILEIRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS. DIVERSIDADE(S) E (DES)IGUALDADES, 11., 2011, Salvador. **Anais...** Salvador, 2011.

OLIVEIRA, Manfredo de Araújo. **Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea**. 2.ed. São Paulo, Loyola, 2001.

PASSOS, E.; KASTRUP, V.; ESCOSSIA, Liliana (Orgs.). **Pistas do método da cartografia**: pesquisa e intervenção e produção da subjetividade. Porto Alegre: Sulina, 2014.

PEQUENO, Tarcísio. Pedras podem seguir regras? In: IMAGUIRE, Guido; MONTENEGRO, Maria Paula Aparecida; PEQUENO, Tarcísio (Orgs.). **Colóquio Wittgenstein**. Fortaleza: UFC, 2006.

RAJAGOPALAN, Kanavillil. Pós-modernidade e a política da identidade. In: _____. **Políticas em linguagem: Perspectivas identitárias**. [S.l.: s.n.], 2006.

SANTOS, Sales Augusto dos. De militantes negros a negros intelectuais. In: CONGRESSO PORTUGUÊS DE SOCIOLOGIA, 6., 2008, Lisboa. **Anais...** Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 2008. p. 2-13.

SOARES, Carolina. **Às vezes me chama de negro**. CD 1: Músicas de Capoeira, 2005. Disponível em: <<http://canalaxeancestral.blogspot.com.br/2015/08/carolina-soares-musicas-de-capoeira-vol.html>>. Acessado em: 10 out. 2016.

SODRÉ, Muniz. **A verdade seduzida: por um conceito de cultura no Brasil**. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

_____. **Mestre Bimba: corpo de mandinga**. Rio de Janeiro: Manati, 2002.

SILVA, Sammia. **Protagonistas no Ensino da Capoeira no Ceará: relações entre lazer, aprendizagem e formação profissional**. 2013. 129 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, Ceará, 2013.

SOUZA, A. L. S. **Letramentos de reexistência: poesia, grafite, música, dança: hiphop**. São Paulo: Parábola, 2011. (Série Estratégias de Ensino, 26).

TONINI, Renato Neves. **A arte perniciosa: a repressão penal aos capoeiras na República Velha**. Rio de Janeiro: Lumens Juris, 2008

VARGAS, Mestre Toni. **Palma de terreiro**. In: ÁLBUM SALVE OBALUAÊ. 1 CD. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=is91wQ55Aik>>. Acesso em: 15 maio 2014.

VIDOR, Elisabeth; REIS, Leticia Vidor de Sousa. **Capoeira: uma herança cultural afro-brasileira**. São Paulo: Selo Negro, 2013.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Investigações filosóficas**. Tradução de José Carlos Bruini. São Paulo: Nova Cultural, 1979. (Os Pensadores).

