

Negativa, a arte de viver...

Urbano Nobre Nojosa

Resumo:

O artigo *Negativa, a arte de viver...* traz a mesclagem do jogo de capoeira como jogo-festa-ritual da cultura brasileira, que pode ser traduzido para o enfrentamento político capaz de revelar estratégias de esquivas, negativas e mandingas no cotidiano. A luta política ocorre em várias esferas da vida cultural e social, para negociar uma reação capaz de enlaçar a linguagem-ritmo-paisagem-cultura com a desnormalização do corpo, saindo de uma desconstrução do corpo esfacelado, enrijecido e linear para uma corporeidade tradutora da cultura, com gestos plásticos, de dobra e redobra, capaz de criar vários jogos dentro da roda de capoeira, como na vida.

palavras-chave: desconstrução, capoeira, negativa, cultura

Abstract:

The paper *Negativa, a arte de viver* [*Negative, the art of living...*] brings to light the mixing of capoeira [an Afro-Brazilian dance incorporating martial arts movements] as a Brazilian culture play-feast-ritual which one may translate for use in political resistance acts able to disclose escape, negation and mandinga [witchery] strategies in daily life. Political fight takes place in several spheres of cultural and social life in order to negotiate a reaction able to encompass language-rhythm-landscape-culture by denormalizing bodies, passing from a deconstruction of a multi-fragmented, ossified and linear to a culture-translating corporeity, presenting flexible gestures which fold and refold, being able to create several plays inside capoeira wheel, as well as in life.

Keywords: deconstruction, capoeira, negation, culture

Mestre João Grande

Eu sou fruta madura
que cai do pé lentamente
na queda larga semente
procura uma terra fresca
para ser fruta novamente.

Na roda de capoeira como simulacro da vida, do jogo que envolve a brincadeira, elementos da plástica do corpo, da alegria que transmuta num giro de luta, defesa, desvio e fuga. O entrelaçar de corpos alarga o ritmo, o jogo do corpo está na dobra e redobra, que expõem marcas, gestos da leveza da alma, um transe lusco-fusco, que ao mesmo tempo revela as estratégias da vida, uma composição do movimento de corpos, com gestos, traços e vestígios que são transduções¹ da cultura.

O jogo de capoeira inventa tramas de sabedoria capaz de conviver num movimento sinestésico entre dança, luta, expressão corporal, na troca e na assimilação de elementos novos que se reinventam no jogo, numa convergência e interação da plástica dos corpos, que compõem música, roda, canto, energia das palmas e canção, pernadas e esquivas na peleja. Enfim, num movimento de enlaçar corpos num jogo performativo, que mescla o dentro e fora do jogo, com mandinga, malandragem, ritmo, dança etc. Esse movimento demonstra o que Mestre João Grande compreende a capoeira, como jogo da vida, pois:

O capoeirista é capoeirista 24 horas por dia. Ele tem aqueles princípios incorporados ao seu cotidiano independente de ser uma roda. Essa roda, onde o jogo físico acontece, é um estado de espírito. É por exemplo, ir em um restaurante ou em qualquer lugar e não sentar nunca de costa para porta, estar sempre atento ao que está acontecendo como ensinava o Mestre Bimba, que se você estiver caminhando na rua à noite, nunca ande pela calçada, vá sempre pelo meio da rua, porque na esquina pode ter alguém que quer te pegar. Isso não está na roda, está na concepção de mundo, na filosofia da vida deles, passado dia a dia pelo mestre a seu aluno, a seu discípulo e vai sendo incorporado no dia a dia de cada um... (João Grande mestre de capoeira angola in <https://www.youtube.com/watch?v=rOBFo0UAE88>)

¹ Transdução, segundo Simondon (1989), é uma operação física, biológica, mental, ou social, pela qual uma atividade se propaga gradativamente no interior de um domínio. A operação transdutiva é definida ainda como uma individuação em progresso.

O jogo na roda segue uma narrativa gestual e corpórea em discursos sincréticos entre as ladainhas, sons de berimbau, tensão e composição do ritmo do jogo. As ladainhas na capoeira de angola é uma iniciação rítmica do jogo, somente depois dos cantos introdutórios começa o jogo. Num outro campo de expressão da capoeira regional ocorre no mesmo compasso o jogo e o canto. Elementos ritualísticos envolvem-se na trama dos corpos, instrumentos, cantos etc. Naquilo que João Grande revela na roda como o “movimento de parada de pé... o gesto do golpe... os avisos antecipado da esquiva, a narrativa dos olhares... o jogo de sedução das mãos e o compasso dos jogos dentro de jogos.”² O trôpego cambalear dos corpos revelam as esquivas como um movimento que desmascaram o ritmo enrijecido dos corpos, num movimento complexo de arranjos entre várias linguagens num processo transdutivo entre gestos, corpos, danças, ritmo, etc.

Dentro do jogo, os compassos e interrupções para teatralizar os gestos da vadiagem do cotidiano, as pequenas narrativas do cenário do cotidiano, do lustre do sapato, ao abrir a porta, o puxar da cadeira, os jogos de esquivas. Esse movimento de incorporação cria uma relação íntima com a natureza, para o mestre João Grande, “a capoeira é nascida de bicho, é de macaco, carneiro, da maré. A onda que vai e vem...”³ Esse nascimento de bicho se expande na própria identificação dos golpes na roda: escorpião, meia-lua, vôo do morcego, rabo de arraia, aú beija-flor em mão, salto do peixe, arco-íris, raiz, cavalo, macaco, macaco prancha, gato trançado, gato reverso, bananeira, pião carpado. Esse movimento de diálogo e tradução com o natureza está no batizado dos mestres, que assumem características físicas de animais e paisagens: Mestre Gato Félix, Mestre Ganso, Mestre Cobrinha Verde, Mestre Limão, Mestre Gato Preto, Mestre Curió, Mestre Canjiquinha, Mestre Urubu, Mestre Camaleão, Mestre Roxinho, etc.

A música e canto durante a roda inflacionam esse movimento de sinestesia, pois Mestre João Grande diz que (...) para aprender capoeira tem que ter muito dendê, tem que saber ensinar, saber todo regulamento que tem na capoeira, saber tocar berimbau, fazer berimbau, caxixi, tocar atabaque, cantar..⁴ A sinestesia das linguagens do corpo acontece em várias mesclas, desde a artesanaria dos materiais, na formação dos instrumentos, na harmonia dos cantos da ladainha, no aprendizado dos ritmos dos instrumentos musicais até nos jogos complexos da vadiagem, mandinga e brincadeira.

² (<https://www.youtube.com/watch?v=rOBFo0UAE88> — Documentario : João Grande Mestre de Capoeira Angola)

³ Idem

⁴ Ibidem

Essa sinergia de linguagem e materiais na roda extrapola para uma cosmovisão da capoeira que articula a mandinga como elemento místico entre capoeira e candomblé. Esse entrelaçar da mandinga na roda de capoeira envolve-se num jogo capaz de revelar e omitir segredos das estratégias dos golpes, fazendo desse momento um constante movimento acotacional, em que ataque-defesa se apresenta como um contínuo de bricolagens de gestos, que são remontados na brincadeira. Segundo João Grande, a mandinga faz parte da roda, pois,

Vamos vadiar, vamos para mandinga, vamos para brincadeira. A mandinga sai do nosso corpo no pé do berimbau. O nego faz toda mandinga. Numa roda de capoeira, vai sair para o jogo, tem que se concentrar, chamar para o santo dele, para ninguém saber o que está fazendo. É segredo! São duas forças: terra e céu. (<https://www.youtube.com/watch?v=rOBfo0UAE88> — Documentário: João Grande Mestre de Capoeira Angola)

A mandinga cria uma mística na trama da capoeira como arte, luta, dança, cultura e religiosidade. Essa mística revela a performance da capoeira num jogo de revelar e omitir, evidenciar e esconder, que faz parte da narrativa da capoeira como também da religião do candomblé. Segundo Mestre Vino:

tem uma dança chamada agapi, que é uma dança entre Xangô e Ogúm, eles jogam uma espécie de capoeira. Xangô vem e Ogun vem para dançar nesse dia, que dá uma movimentação com traço de capoeira. Ai as coisas se encontram muito, o branco a roda, o sentido anti-horário. (<https://www.youtube.com/watch?v=MM6L3XexBL4> - MESTRE TIMBÓ TVE - CAPOEIRA E RELIGIÃO - GRANDES MESTRES)

Essa mescla entre a capoeira e o candomblé no encontro da mandinga, na plástica do ritmo da dança de Xangô e Ogun, faz com que a capoeira possa ser vista como uma vertente do candomblé.⁵ Tata Kwá Nikise Muta Imd diz que:

A capoeira é um das vertentes do candomblé. Ele está se ligando ao movimento natural da vida. A capoeira também tem esse sentido, de movimento ligado a natureza e animais. Ligado ao vento batendo numa árvore. A própria palavra dos cânticos está muito associado ao candomblé. (<https://www.youtube.com/watch?v=MM6L3XexBL4> - MESTRE TIMBÓ TVE - CAPOEIRA E RELIGIÃO - GRANDES MESTRES)

⁵ Mestre Moraes — A capoeira não é uma religião. Mas ela tem elementos que vão me confundir e eu vou ter que aceitá-la também como religião. A depender do tipo de relação que eu tenho com ela. Eu posso ver um mestre Bimba, Pastilha como orixás, como ligar ao ancestral. Aliás eles são ancestrais. (<https://www.youtube.com/watch?v=MM6L3XexBL4> - Mestre Timbó TVE — Capoeira e religião - Grandes mestres.)

A mandinga faz parte do imaginário constituinte tanto da religiosidade do candomblé, como também, do jogo da capoeira. O elemento da mandinga suaviza os gesto da capoeira, trazendo uma plástica que enfraquece o elemento da força física, enaltecendo a camuflagem, a capacidade tradutória do corpo com a paisagem, desprezando a lógica antagônica, de oposições determinadas, gestando um deslocar corporal que revela no jogo o jeito, jinga e malícia. Conforme Mestre Satélite:

Se você jogar capoeira e não tiver jogo de corpo, você não tem mandinga. A mandinga é do jeito de jogar capoeira, o jeito que você se desloca, de fazer no seu corpo. A capoeira mas maliciosa e perversa não é a capoeira de força, é a capoeira de jeito, jinga, malícia”.⁶

Essa relação entre jogo e religião foi pensada por Platão como expressão de uma atividade abrangente das relações entre o homem e a divindade. Por isso, o jogo sagrado expressa a mediação dos cultos ao divino como atividade complexa. Para Huizinga, o mistério do jogo e religião está em compreender o jogo do sagrado, os atos de cultos como mediações do jogos simbólicos do sagrado, pois:

Segundo a concepção de Platão, a religião é essencialmente constituída pelos jogos dedicados à divindade, os quais são para os homens a mais elevada atividade possível. Seguir esta concepção não implica de maneira alguma que se abandone o mistério sagrado, ou que se deixe de considerar este a mais alta expressão possível daquilo que escapa às regras da lógica. Os atos de culto, pelo menos sob uma parte importante de seus aspectos, serão sempre abrangidos pela categoria de jogo, mas esta aparente subordinação em nada implica o não reconhecimento de seu caráter sagrado. (HUIZINGA, 2000, p. 19)

Diante desse arranjo entre a mandinga e a religiosidade do candomblé o Mestre Timbó diz que: “A capoeira é filosofia de vida e o candomblé é uma religião.”⁷ A questão é que o jogo é percebido segundo Huizinga com uma atividade que “é impossível separar a competição, como função cultural, do complexo “jogo-festa-ritual”.⁸ Essa mescla dimensiona o movimento complexo de qualquer jogo. Por isso, de acordo com Huizinga: “O jogo sagrado, pelo fato de ser indispensável ao bem-estar da comunidade e um germe de intuição cósmica e de desenvolvimento social, não deixa de ser um jogo que, como dizia Platão, se processa fora e acima das austeras necessidades da vida quotidiana.”⁹ O jogo assume a dimensão de suspender

⁶ (<https://www.youtube.com/watch?v=MM6L3XexBL4> - Mestre Timbó TVE — Capoeira e religião - Grandes mestres.)

⁷ (<https://www.youtube.com/watch?v=MM6L3XexBL4> - MESTRE TIMBÓ TVE - CAPOEIRA E RELIGIÃO - GRANDES MESTRES)

⁸ (HUIZINGA, 2000, p. 26)

⁹ (HUIZINGA, 2000, p. 22)

o cotidiano, como atividade lúdica, que reinventa o mundo, numa trama entre (im)possível, (i)material, sonhar, brincar, confabular e romper com a programação e regularidade social de controle da vida. Enfim, naquilo que Huizinga identifica coma a capacidade de romper com o cotidiano. Huizinga defende que:

Esta identidade do ritual e do jogo era reconhecida sem reservas por Platão, que não hesitava em incluir o sagrado na categoria de jogo. "É preciso tratar com seriedade aquilo que é sério", diz ele. "Só Deus é digno da suprema seriedade, e o homem não passa de um joguete de Deus, e é esse o melhor aspecto de sua natureza. Portanto, todo homem e mulher devem viver a vida de acordo com essa natureza, jogando os jogos mais nobres, contrariando suas inclinações atuais. Pois eles consideram a guerra uma coisa séria, embora não haja na guerra jogo ou cultura dignos desse nome, justamente as coisas que nós consideramos mais sérias. Portanto, todos devem esforçar-se ao máximo por viver em paz. Qual é, então, a maneira mais certa de viver? A vida deve ser vivida como jogo, jogando certos jogos, fazendo sacrifícios, cantando e dançando, e assim o homem poderá conquistar o favor dos deuses e defender-se de seus inimigos, triunfando no combate. (HUIZINGA, 2000, p. 17)

Esse triunfo no combate como manifestação de que a vida deve ser vivida como jogo. Na articulação entre sacrifício, dança, canto para esforçar-se em viver como jogo de estratégia. No poema "Olá! Negro"- Jorge de Lima traz esse movimento de tensão entre força e jeito, malícia, violência e as mediações do cantar, sorrir, gargalhar e nascer do dia, esperança etc.

Apanhavam com vontade de cantar,
choravas com vontade de sorrir,
com vontade de fazer mandinga para o branco
ficar bom,
para o chicote doer menos,
para o dia acabar e negro dormir!
Não basta iluminares hoje as noites dos brancos
com teus jazzes,
com tuas danças, com tuas gargalhadas!
Olá, negro! O dia está nascendo!
O dia está nascendo ou será tua gargalhada que
vem vindo?

O jogo de capoeira pode existir como negativa e esquiva para enfrentar o controle da vida social, como projeto político capaz de não reproduzir e preencher a vida de forma sistêmica a partir de modelos construídos e inventados, como negação dos contratos sociais.

O exercício político de controle da vida esboçada por Giorgio Agambem no projeto político editorial de pensar as categorias históricas-sociais do Homo Sacer e o Estado de Exceção, em que o controle da vida forjado pela República cria mecanismos verticais de subordinação capaz de controlar a vida familiar, profissional, estética, social etc. Esse ritmo do

controle político e social da vida precisa cotidianamente ser reinventado, como uma ilusão de novidade etc¹⁰. Para que esse mecanismo político se consolide é necessário agenciar a imprensa na trama política de mecanismo de controle total da vida. O poder do Estado como violência organizada e institucional precisa mediar a força e o consenso. O uso da força está na própria condição de tornar um homem um ser matável, fazê-lo não sentir-se semente para ser fruta novamente, pois no processo violento de impor o consenso é necessário aparar as arestas, em que qualquer expressão do dissenso deve ser agenciada para alinhar-se a partir das diretrizes políticas da norma, da regra na força da lei.

A extensão desse processo transmuta no cotidiano impregnado de regularidades e programação capaz de reduzir as paixões alegres (Espinoza), expressiva de ritmos e paisagens tradutoras das expressões lúdicas e eróticas da vida, numa expressão necrófila. A ênfase política acontece no agenciamento de controle social do corpo, através de uma mediação midiática capaz de configurar o consenso social, mas caso forças intempestivas da cultura rompam esse condicionamento redutor, de rigidez, seriedade e rigor, repentinamente romper a cena da normalidade, para um processo tenso, violento e mortal de resolução de problemas sociais, políticos, econômicos e cultural — a violência.

A violência do estado movimenta um aparato institucional de castração lúdica, censura, confinamento das periferias urbanas. Uma violência capaz de tornar parcelas da sociedade vítima da opressão e assédio, fragilizando-as diante de tanta violência física, moral e cultural. Essa segmento populacional, que se encontra nas periferias dos centros urbanos estão expostos cotidianamente à violência institucional, identificada com rótulos de excluídos ou a(bando)nados socialmente, pessoas que não pertencem às redes de proteção social e não serão incluídas. Esse abandono chega ao limite da morte, tornado-as figuras jurídicas institucionalizadas como *Home Sacer*, que remetem à história do direito, em particular do direito romano, que seria a figura jurídica do “homem matável e não sacrificável”, que apesar de ser possível ser matável por qualquer cidadão romano, não poderia ser ofertado aos rituais de sacralidade, pois tratava-se de uma corporeidade impura, inferior, bestializada, abandonados a sorte do seu senhor, munida somente de sua “vida nua”, da corporeidade, restrito a sua condição natural como ser vivente, restrito a corporeidade matável. Esse

¹⁰ O homem ocidental aprende pouco a pouco o que é ser uma espécie viva num mundo vivo, ter um corpo, condições de existência, probabilidade de vida, saúde individual e coletiva, forças que se podem modificar, e um espaço em que se pode reparti-las de modo ótimo. Pela primeira vez na história, sem dúvida, o biológico reflete-se no político; o fato de viver não é mais esse sustentáculo inacessível que só emerge de tempos em tempos, no acaso da morte e de sua fatalidade: cai, em parte, no campo de controle do saber e de intervenção do poder. ((FOUCAULT, 1994 p. 134)

hibridismo tensivo dessa condição humana ocorre na simbiose entre zoé-bios, inclusão-exclusão, identificado por Giorgio Agambem como:

A politização da vida nua é a tarefa metafísica por excelência, na qual se decide da humanidade do vivente homem, e, assumindo essa tarefa, a modernidade não faz mais do que declarar a própria fidelidade à estrutura essencial da tradição metafísica. A dupla categorial fundamental da política ocidental não é aquela amigo-inimigo, mas vida nua — existência política, zoé-bios, exclusão—inclusão. A política existe porque o homem é o vivente que, na linguagem, separa e opõe a si a própria vida nua e, ao mesmo tempo, se mantém em relação com ela numa exclusão inclusiva. (AGAMBEM, 2002, p. 16)

Essa existência política da tensão zoé-bios traz ao relevo da vida social uma figura do debate jurídico, da norma e da regra social e política da violência, reduz a vida humana a sua condição de natividade, uma vida naturalizada, uma vida nua — portanto, matável. O limite da vida, ou sua extensão radical está na normatização da morte, máquinas de guerra foram fabuladas no século passado, entretanto, a engenharia do controle total da vida, nos campos de concentração ainda perduram nas práticas de segurança pública, de confinamento social, político e cultural das periferias.

A restrição do território, com práticas de confinamento ocorre em sua radicalidade nas periferias do mundo. Isso ocorre com o aparato da força militar, em consonância com o jogo midiático e político. Essa forma de controlar a vida numa totalidade revela a trama do mecanismo biopolítico do poder político.¹¹ Na contemporaneidade, essa questão foi iniciada com o debate de Michel Foucault na trama da formação da genealogia do poder, nas fissuras da microfísica do poder. Para Michel Foucault, no livro História da sexualidade I - Vontade de saber, defende que o biopoder surge como maquinação político-econômico do desenvolvimento do capitalismo, pois:

Este biopoder, sem a menor dúvida, foi elemento indispensável ao desenvolvimento do capitalismo, que só pôde ser garantido à custa da inserção controlada dos corpos no aparelho de produção e por meio de um ajustamento dos fenômenos de população aos processos econômicos. Mas, o capitalismo exigiu mais do que isso; foi-lhe necessário o crescimento tanto de seu reforço quanto de sua utilidade e sua docilidade; foram-lhe necessários métodos de poder capazes de majorar as forças, as aptidões, a vida em geral, sem por isto, torná-las mais difíceis de sujeitar; se o desenvolvimento dos grandes aparelhos de Estado, como instituições de poder, garantiu a manutenção das relações de produção, os rudimentos de anátomo e de biopolítica, inventados no século XVIII como técnica de poder presente em todos os níveis do corpo social e utilizadas por instituições bem diversas (a família, o Exército, a escola, a polícia, a medicina individual ou a administração das coletividades), agiram no nível dos processos econômicos do seu desenrolar das forças que estão em ação em tais processos e os sustentam;

¹¹ O homem, durante milênios, permaneceu o que antes para Aristóteles: um animal vivo e, além disso, capaz de existência política; o homem moderno é um animal, em cuja a política, sua vida de ser vivo está em questão. (FOUCAULT, 1994 p. 134)

operaram, também, como fatores de segregação e de hierarquização social, agindo sobre as forças respectivas tanto de uns como de outros, garantindo relações de dominação e efeitos de hegemonia; o ajustamento da acumulação dos homens a do capital, a articulação do crescimento dos grupos humanos à expressão das forças produtivas e a repartição diferencial do lucro, foram, em parte, tornados possíveis pelo exercício do biopoder com suas formas e procedimentos múltiplos. (FOUCAULT, 1994, p. 132)

Apesar da multiplicidade de exercícios do biopoder como mecanismo de controle e poder da violência, na relação força e consenso, como constituinte da formação da hegemonia política e cultural, elabora um processo clínico de justificação da violência do estado. Esses excluídos, como a(bando)nados são rotulados como uma patologia social. Os excluídos são as multidões, pertencentes de bandos, — banidos e bandidos. Os excluídos são incluídos como exceção, como defende Agambem, ao dizer que:

A relação de exceção é uma relação de bando. Aquele que foi banido não é, na verdade, simplesmente posto fora da lei e indiferente a esta, mas é abandonado por ela, ou seja, exposto e colocado em risco no limiar em que a vida e direito, externo e interno, se confundem. Dele não é literalmente possível dizer que esteja fora ou dentro do ordenamento (por isto, em sua origem, in bando, a bandono significam em italiano tanto “a mercê de” quanto “a seu talante, livremente”, como expressão correre a bandono, e bandito quer dizer tanto excluído, posto de lado” quanto “aberto a todos, livre”, como em pensa bandita e a redina bandita). É neste sentido que o paradoxo da soberania pode assumir a forma: “não existe um fora da lei”. A relação originária da lei com a vida não é a aplicação, mas o Abandono. A potência insuperável do nómos, a sua originária “força da lei”, é que ele mantém a vida em seu bando abandonando-a. (AGAMBEM, 2002, p. 36)

A contradição paradoxal dos abandonados cristaliza-se na dicotômica: vida-morte, inclusão-exclusão, zoé-bios, oikos-pólis. A lógica da dicotomia social reduz a vida ao jogo de oposição determinada, em que não consegue superar essa oposição em si, pois só existe em um jogo fatigado por uma naturalização e normatização que gera uma incapacidade de resolução do conflito, expressos na linguagem, na percepção da natureza e nos vínculos social. Esse impedimento forja um caminho de padronizações identitárias, como algo fixo, rígido e imutável, implicando numa naturalização ou biologização da política, cultura e da vida. Reduzindo tudo a uma vida nua, como expressão de enunciados genéricos: humanidade, sociedade, homem. Essa capacidade de generalizar decorre numa incapacidade de mesclas e traduções, que segundo Bruno Latour, em Jamais formos modernos, identifica em três movimentos de decodificação do mundo:

Os críticos desenvolveram três repertórios distintos para falar de nosso mundo: a naturalização, a socialização, a desconstrução. Digamos, de forma rápida e sendo um pouco injustos, Changeux, Bourdieu, Derrida. Quando o primeiro fala de fatos

naturalizados, não há mais sociedade, nem sujeito, nem forma do discurso. Quando o segundo fala de poder sociologizado, não há mais ciência, nem técnica, nem texto, nem conteúdo. Quando o terceiro fala de efeitos de verdade, seria um atestado de grande ingenuidade acreditar na existência real dos neurônios do cérebro ou dos jogos de poder. Cada uma destas formas de crítica é potente em si mesma, mas não pode ser combinada com as outras. Podemos imaginar um estudo que tornasse o buraco de ozônio algo naturalizado, sociologizado e desconstruído? (LATOUR, 1994 p.11)

A incapacidade da crítica em tentar complexificar o mundo, nega o movimento de expansão horizontal, de conexões e relações, pois implica num movimento de dividir, isolar e excluir. Tudo isso, cria uma separação entre o mundo da linguagem, natureza e sociedade, decorrendo na incapacidade de mediar relações complexas, que exigem ferramentas cognitivas, afetivas e de linguagem misturadas, miscigenadas com exuberante força em criar arranjos nas variações e combinações díspares. A decorrência desse movimento de separação e purificação alimenta a perspectiva política e estética da fragmentação, de pensar o mundo isoladamente como ilhas autônomas, sem a extensão do continente e das relações complexas de trocas, que acontecem nas bordas, nas superfícies etc. Para configurar um outro mundo possível, numa outra faceta, para enfrentar o problema da fragmentação e purificação precisamos ter a capacidade de ampliar os laços e vínculos entre linguagem, natureza, cultura e sociedade, que sugere o envolver-se com o outro (étnico, linguagem, gênero, etc) de forma coabitada, plural e tradutória, capaz de expandir ritmos e paisagens complexas num jogo de esquivas, propor um movimento cognitivo, político, estético, cultural fora da oposição e antagonismo dos pares reação/superação e inclusão/exclusão. Esses movimentos são identificados como um esforço de tradução, que desloca o conjunto de práticas de purificação. Para Bruno Latour, essa questão é posta nos seguintes termos:

O primeiro conjunto de práticas cria, por "tradução", misturas entre gêneros de seres completamente novos, híbridos de natureza e cultura. O segundo cria, por "purificação", duas zonas ontológicas inteiramente distintas, a dos humanos de um lado, e a dos não-humanos, de outro. Sem primeiro conjunto, as práticas de purificação seriam vazias ou supérfluas. Sem o segundo, o trabalho da tradução seria freado, limitado ou mesmo interdito. O primeiro conjunto corresponde aquilo que chamei de redes, o segundo ao que chamei de crítica. O primeiro, por exemplo, conectaria em uma cadeia continua a química da alta atmosfera, as estratégias científicas e industriais, as preocupações dos chefes de Estado, as angústias dos ecologistas; o segundo estabeleceria uma partição entre um mundo natural que sempre esteve aqui, uma sociedade com interesses e questões previsíveis e estáveis, e um discurso independente tanto da referência quanto da sociedade. (LATOUR, 1994 p.16)

Um decorrência desse debate, encontra-se nos momentos de crise econômica e política, propício a lógica de exclusão e violência, numa mesma crescente ressonância, o predomínio de valores culturais imbuídos de um pensar purificantes, isolacionistas e naturalizados. A crítica

que predomina nesses momentos políticos alimenta o apetite da intolerância, ódio e regularidade da vida. Num mesmo movimento, numa fina sintonia, temos o uso da força e consenso. A naturalização traz o imaginário do determinismo social, em que as categorias do mundo da cultura e do jogo da sociabilidade são reduzidas ao plano linear da superfície, ao determinismo e a imutabilidade dos comportamentos individuais, manifestados na cultura e nos contratos sociais. Essa naturalização reduz a complexidade da vida social ao plano da objetividade rígida, em um universalismo abstrato, moralistas e de baixa complexidade nas expressões políticas, levando ao aumento da intolerância, sectarismo e ódio. Essa radicalidade expressa no ódio da cultura reduz a linguagem ao pensamento linear e ortogonal, de circunscrever a vida à lógica capitalista do valor, produção de mercadoria e capital. Esse empobrecimento das relações sociais imposto pelo discurso da biologização social cria um horizonte político de higienismo social, neo-darwinismo social e finalmente numa eugenia. O sociólogo alemão Robert Kurz enfrenta esse debate nos seguintes parâmetros:

A última década viu o biologismo de uma nova "ciência natural" insinuar-se a passos de lobo no discurso acadêmico, que cada vez mais espelha a herança da moda lúdica e "pós-sociológica" do desconstrutivismo. À primeira vista, tudo indicava que a pesquisa genética conseguiria desbancar os despropósitos racistas com argumentos científicos. Pesquisadores como o geneticista molecular sueco Svante Pääbo provaram que homens das mais diversas nações, em virtude de suas sequências de DNA, podem ser geneticamente mais "aparentados" entre si do que com seus vizinhos de parede-meia. Mas tais constatações curvam-se hoje cada vez mais sob o peso de uma nova "biologização" da conduta social, para a qual, aliás, os próprios geneticistas se aprestam em fornecer a munição. O neurologista norte-americano Steven Pinker afirma que a língua é "congenita ao homem como a tromba ao elefante", e que por isso deve existir certo "gene gramatical". Para o ganhador do Prêmio Nobel Francis Crick, de San Diego, o próprio livre-arbítrio não passa de "reações neurológicas". Cientistas do Instituto Robert Koch, em Berlim, dizem ter encontrado um vírus que supostamente desencadeia a melancolia e é transmitido por gatos domésticos. E Dean Hammer, biólogo molecular norte-americano, reduz mais uma vez a homossexualidade ao gene Xq28, situado na extremidade do cromossomo sexual X. [] Os cientistas sociais norte-americanos Richard Herrnstein e Charles Murray, no estudo intitulado "The Bell Curve", já haviam criado uma correlação entre "raça, genes e QI" que excluía, à maneira pseudobiológica, os negros americanos da "elite cognitiva". Em breve nos brindarão os malfadados cientistas com um "gene de criminalidade" ou um "gene da pobreza". (<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/1996/7/07/mais/13.html>)

Para Kurtz a biologização do social faz parte do projeto político neoliberal, que envolto de disfarces, mentiras e fingimentos acabam revelando a lógica ideológica das "leis de mercado", como uma naturalização da vida, a partir de modelos irracionais mascarados em um cientificismo social, que decorrem nas bestializações das relações sociais, criando um regresso ao purgatório de um passado recente de máquinas de guerra e violência, em que a lógica do campo de concentração, como espaço de controle total da vida, em que o cotidiano era expresso

pela pulsão de morte exacerbada, de medo, ausência de perspectiva de mudança e esperança, em que se manter vivo era um trabalho de Sísifo (em grego: Σίσυφος, transl.: Sísyphos).

O extremo da biologização social da vida está em alimentar os monstros da irracionalidade, num movimento constante, de orquestrar o cotidiano num sintonia entre a lógica opressora do Estado, do mercado e da vida cotidiana, numa simbiose entre a Pólis (cidade) e Oiko (casa e família). A política autoritária expressa pelo Estado invade e alimenta as relações de afetos, sentimentos e paixões da vida ordinária, numa dinâmica de sobrevivência, em que as pulsões de morte são escancaradas e pulsantes no massacrar das manifestações de paixões alegres e festivas. Homogeneizando um clima de insegurança, violência e incerteza.

Num passado recente, o uso das máquinas de guerra do nazismo, fascismo e dos governos militares ditatoriais foram mecanismos políticos para tratar desses impasses, conflitos e estratégias, com a articulação do discurso biopolítico do darwinismo social para justificar a exclusão social, com rótulo de perdedores, inábeis, incompetente, desqualificados etc. Essa matriz política autoritária empobrece o debate sobre os efeitos sociais da crise econômica e política, pois simplifica esses efeitos à esfera da individualidade do cidadão comum.

A capoeira como movimento de transdução deve ser ampliada para capacidade plástica de pensar e fazer uma política dinâmica, capaz de criar negativas e esquivas, trazer mandingas performativas para dissuadir as ilusões ideológicas, enfrentar e romper a programação de discursos e práticas da normatização social. Para Huizinga, o jogo transforma-se num ambiente estável, pois “a qualquer momento é possível à “vida quotidiana” reafirmar seus direitos, seja devido a um impacto exterior, que venha interromper o jogo, ou devido a uma quebra das regras, ou então do interior, devido ao afrouxamento do espírito do jogo, a uma desilusão, um desencanto.” (HUIZINGA, 2000, p. 19) Em momento de crise econômica e política devemos construir o movimento de dobra e redobra, de negativas e esquivas elaboradas a partir de jogo corpóreo, naquilo que Manuel Bandeira identifica no poema *Arte de amar*:

Se queres sentir a felicidade de amar, esquece a tua alma. / A alma é que estraga o amor.
/ Só em Deus ela pode encontrar satisfação. / Não noutra alma. / Só em Deus - ou fora
do mundo. / As almas são incomunicáveis. / Deixa o teu corpo entender-se com outro
corpo. / Porque os corpos se entendem, mas as almas não.¹²

¹² BANDEIRA, Manuel. *Meus Poemas Preferidos*. Rio de Janeiro: Ediouro.

Na letra da música Alma Nova, Zeca Baleiro narra sobre a trama da disputa ente a alma e corpo, que no refrão - *Afinal o amor é tão carnal*, expõe a condição corporal do amor, que é um sentimento do afeto, das relações corporais, que são plásticos, eróticos e alegres:

Então ficamos
Minha alma e eu
Olhando o corpo teu
Sem entender...

Como é que a alma
Entra nessa história
Afinal o amor
É tão carnal...

Eu bem que tento
Tento entender
Mas a minha alma
Não quer nem saber
Só quer entrar em você
Como tantas vezes

Os corpos da capoeira são corpos da diáspora, que conseguiram se reinventar de forma performativa num jogo-festa-ritual, que apesar de toda violência do processo escravocrata, como constituinte da lógica da escravidão à exploração do capital, na matriz produtiva colonial brasileira, conseguiu fazer arranjos complexos, imbricados na formação do tecido social da cultura no Brasil e América Latina. Para Mestre Roxinho a capoeira é um espírito vivo que não precisa de passaporte, pois:

A capoeira nasce com cunho social, nasce pela diáspora. Os negros que faziam capoeira era do Congo, Rebolo, Angola. Já eram negros de etnias diferentes na Bahia. Ela (capoeira) já é diáspora, já nasce para muitos, já se abre ai... Quando ela nasce como luta direta leal, nunca foi desleal. Ela queria capacitar e fortalecer o oprimido, pois quando ela fortalece o oprimido, consequentemente também o fortalece como um multiplicador. A capoeira também tem essa capacidade de ser multiplicador desde o seu nascimento. (<https://www.youtube.com/watch?v=hPTLkKcLzk> — MESTRE ROXINHO - CAPOEIRA ANGOLA - ENTREVISTA)

Uma das manifestações da resistência à programação e regularidade de controle sobre os corpo, a partir de referenciais da capoeira foi a construção da terapia corporal proposta pelo coletivo SOMA, que numa mescla permite mediar a teoria reichiana, com a Gestalt-terapia e a pragmática dos estudos de Antipsiquiatria, como estratégia de superar o autoritarismo nas relações interpessoais. Propondo práticas de experimentação libertária, com exercícios de

convivência em coletivos e práticas de produção autogestiva. As sessões de terapia buscam exercícios bioenergéticos através da mediação da capoeira de angola.

A capoeira como filosofia traz uma percepção de um corpo pensante, que diante das adversões da vida cotidiana expressam negativas e esquivas. Esse jogo de negar expõe os limites da idéia platônica-cartesiana de separação entre corpo e mente, material e puro, natureza e cultura. A irreverência da capoeira acontece pela capacidade imediata de dobrar e redobrar a política, de forma imediata, criando uma plástica capaz de romper com a programação da violência, ao propor o sorriso, aquele “gargalhar do amanhecer” de que fala o poeta Jorge de Lima. Em um movimento que conecta a capacidade performativa narrada por Paul Zumthor, ao defender a reinteirabilidade, ou a capacidade de se reinventar ininterruptamente diante da tradição. Enfim, a negativa da capoeira como jogo-festa-ritual torna-se possível responder as adversidades do controle social e político.

Urbano Nobre Nojosa é doutorando do programa de Comunicação e Semiótica da PUC/SP
unobre@gmail.com

Bibliografia:

- AGAMBEN, Giorgio. **Estado de Exceção**, São Paulo, Editora Boitempo, 2002.
BANDEIRA, Manuel. **Meus Poemas Preferidos**. Rio de Janeiro: Ediouro. 1967
COMBES, M. **Simondon: individu et collectivité**. Paris: PUF, 1999.
FOUCAULT, **História da sexualidade, A vontade de saber**, São Paulo, Editora Graal, 1994.
HUIZINGA, J. **Homo ludens**, São Paulo, Editora Perspectiva, 2000.
LATOURET, B. **Jamais fomos modernos**, São Paulo, Editora 34, 1994.
LIMA, J. **Poemas negros**, Editora Record, Rio de Janeiro, 2004

Site:

- https://www.youtube.com/watch?v=hPTLkK_cLzk — MESTRE ROXINHO - CAPOEIRA ANGOLA - ENTREVISTA)
(<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/1996/7/07/mais!/13.html>)
(<https://www.youtube.com/watch?v=MM6L3XexBL4> - MESTRE TIMBÓ TVE - CAPOEIRA E RELIGIÃO - GRANDES MESTRES)
(<https://www.youtube.com/watch?v=rOBFo0UAE88> — Documentário : João Grande Mestre de Capoeira Angola)