

“O BERIMBAU ME DEU O COMPASSO”: A CAPOEIRA E SUAS MANIFESTAÇÕES EM SERGIPE, NO SÉCULO XIX

“THE BERIMBAU GAVE ME THE COMPASS”:

CAPOEIRA AND ITS MANIFESTATIONS IN SERGIPE, IN THE NINETEENTH CENTURY

“EL BIRIMBAO ME HA DADO EL COMPÁS”:

LA CAPOEIRA Y SUS MANIFESTACIONES EN SERGIPE, EN EL SIGLO XIX

Simone Silveira Amorim^{1*}, Tatiane Trindade Machado²

¹Universidade Tiradentes, Aracaju, SE, Brasil. ²Universidade Federal de Alagoas, Arapiraca, AL, Brasil. *Autor para correspondência. E-mail: amorim_simone@hotmail.com

Resumo: Este texto tem como objetivo compreender aspectos relacionados com as manifestações da capoeira em Sergipe, na segunda metade do século XIX. Sendo a capoeira objeto desta investigação, aquela é entendida enquanto manifestação cultural, inclusive por meio de seus ensinamentos, constituindo-se como uma prática educativa. Ressaltamos que ela surgiu em um contexto marcado pela escravidão negra no Brasil. Diante desse contexto, questionamos de que maneira as manifestações da capoeira, no período estudado, contribuíram para a formação do *habitus* do capoeira. Sob a matriz historiográfica da Nova História Cultural, foram analisados anúncio de jornal, códigos de postura, relatórios dos presidentes de Província, quadros de pintores reconhecidos, relatos de viajantes, ofício. Identificamos que, mesmo não constando nos documentos oficiais, a capoeira marcou a história de Sergipe por meio de seus ensinamentos.

Palavras-chave: capoeira, educação, *habitus*, manifestação cultural.

Abstract: This text aims to understand aspects related to the manifestations of *capoeira* in Sergipe, in the second half of the 19th century. Being *capoeira* object of this investigation, it is understood as a cultural manifestation, including through its teachings, being an educational practice. We point out that it arose in a context marked by black slavery in Brazil. Considering this context, it is questioned to what extent the *capoeira* configurations, during the timeframe researched here, contributed to this manifestation regarding to the *habitus* formation of the subject called *capoeira*. Under the historiographic matrix of the New Cultural History newspapers, posture codes, reports of provincial presidents, paintings of recognized painters, travelers' reports, and official documents were analyzed. It was identified that, even though not included in official documents, *capoeira* marked the history of Sergipe thru its teachings.

Keywords: capoeira, education, *habitus*, cultural manifestation.

Resumen: Este texto tiene como objetivo comprender aspectos relacionados con las manifestaciones de la capoeira en Sergipe, en la segunda mitad del siglo XIX. Siendo la capoeira objeto de esta investigación, es entendida como manifestación cultural, incluso a través de sus enseñanzas, constituyéndose como una práctica educativa. Resaltamos que ella surgió en un contexto marcado por la esclavitud negra en Brasil. En este contexto, se cuestiona de qué manera las manifestaciones de la capoeira, en el período estudiado, contribuyeron para la formación del *habitus* de la capoeira. Bajo la matriz historiográfica de la Nueva Historia Cultural, se analizaron anuncios de periódico, códigos de postura, informes de los presidentes de Provincia, cuadros de pintores reconocidos, relatos de viajeros, documentos oficiales. Se identificó que, aunque no constando en los documentos oficiales, la capoeira marcó la historia de Sergipe a través de sus enseñanzas.

Palabras clave: capoeira, educación, *habitus*, manifestación cultural.

INTRODUÇÃO

Nossa primeira discussão passa pela origem da capoeira, pois por um longo período não houve consenso a respeito da origem desta. Uns diziam ser brasileira, outros, africana e havia os que afirmavam que seria afro-brasileira. Atualmente, poucos duvidam da sua origem brasileira. Uma das evidências é que estudos foram realizados na África e em outros países onde houve a escravidão negra e nenhuma manifestação semelhante foi encontrada no que diz respeito à configuração que ela adquiriu no Brasil, a não ser se levada por algum brasileiro¹.

No que consta da derivação da palavra capoeira, não há consenso entre os etimologistas. A origem é tupi, mas os significados divergem. Para grande parte dos estudiosos, capoeira seria mato ralo, rasteiro. No entanto Morales de Los Rios refuta este conceito e traz a sua versão:

A guarida nas ‘capoeiras’ desses escravos contraria os dizeres usuais das crônicas, que a elas não me consta que nunca, senão acidentalmente, se referissem a tal abrigo. Para esses fujões o valhacouto habitual foram as grandes matas fechadas, quase virgens, bem como os altiplanos de penoso e difícil acesso e as grutas e cavernas, sobretudo (De Los Rios apud Soares, 2004, p. 50, grifo do autor).

De acordo com esse etimologista, capoeira não teria como derivar desse ‘mato rasteiro’, já que ficaria difícil se defender em campo aberto. Ele afirma que o nome é de origem tupi e significa ‘cesto de palha’. Soares (2004) comunga desta versão, pois, durante a sua pesquisa documental, encontrou relatos idênticos, afirmando que os negros se utilizavam desses cestos na cabeça para vender mercadorias que poderiam ser, ou não, de seus senhores e que as defendiam com cabeçadas e pontapés, por isso, a princípio, esses negros foram denominados capoeiras. Para o autor,

Um registro que merece um comentário à parte é o de um cativo preso com uma ‘capoeira’ onde estavam aves roubadas. Ao mesmo tempo que se firmava solidamente o termo capoeira como um jogo atlético, luta nacional característica de escravos, ele ainda era usado para descrever cesto de palha, muito comum entre os negros carregadores, retratados por todos os pintores viajantes do Rio das primeiras décadas do século XIX (Soares, 2004, p. 84, grifo do autor).

O ‘passeio’ etimológico se torna necessário para entendermos o conceito de capoeira. Concordarmos com o pensamento de Freyre (2013) quando ele sustenta que a formação do povo brasileiro é híbrida. Ao mesmo tempo em que o referido autor exalta as características do português, principalmente a capacidade deste de miscibilidade, ele nos fala que o povo

¹ Fala-se que na África foram encontradas algumas danças: “Uma delas é o ritual de passagem chamado N’golo (Dança da zebra), ainda hoje praticada em algumas tribos africanas. Nesse ritual, rapazes enfileirados se enfrentam em uma luta de pernadas semelhante à capoeira” (Esteves, 2004, p. 46).

brasileiro é híbrido, primeiro de branco com índio e, depois, com negro. Para Freyre (2013, p. 66),

A singular predisposição do português para a colonização híbrida e escravocrata dos trópicos, explica-a em grande parte o seu passado étnico, ou antes, cultural, de povo indefinido entre a Europa e a África. Nem intransigentemente de uma nem de outra, mas das duas. A influência africana fervendo sob a europeia e dando um acre requieime à vida sexual, à alimentação, à religião; o sangue mouro ou negro correndo por uma grande população brancarana quando não predominando em regiões ainda hoje de gente escura.

Assim, a capoeira pode ser também considerada uma manifestação híbrida, bem como outras manifestações culturais brasileiras, fato que marca ainda mais a singularidade dessa manifestação cultural no Brasil.

De acordo com o dicionário Aurélio, versão online, capoeira tem cinco definições. Ela pode ser tanto “[...] área de mata que foi roçada ou queimada [...]” ou “[...] mato que cresce em terreno roçado ou queimado [...]”, quanto “Arte Marcial com origem em crioulos brasileiros [...]”, “Praticante de capoeira [...]”; “Indivíduo, geralmente munido de arma branca, que, com meneios rápidos e característicos, praticava atos criminosos no Brasil do século XIX [...]” (Capoeira..., 2016, 12 de fevereiro).

Essas definições, dadas pelo dicionário, nos mostram como a capoeira foi divulgada e, mais uma vez, percebemos o dissenso nas informações. Como mencionado anteriormente, Morales de Los Rios (apud Soares, 2004) esclarece que há controvérsias sobre o mato rasteiro, entretanto encontramos, em jornais de Sergipe do final do século XIX, capoeira como sinônimo de mato, campo etc.

Não é adequado identificar capoeira como Arte Marcial, tendo em vista que marcial significa ‘voltado para guerra’, e na capoeira, por ser uma cultura popular, no que consta de seu nascedouro, não havia a pré-disposição para esse fim. Atualmente, não temos como generalizar o termo por conta da diferença dos estilos existentes, a saber, Capoeira Angola e Capoeira Regional.

Na quinta definição dada pelo dicionário, vemos uma difusão do preconceito. Ele define a prática da capoeira da maneira que foi difundida no século XIX, pois essa era a imagem veiculada na imprensa do período, não somente em Sergipe, mas nas demais províncias do Brasil. Inclusive essas ideias foram divulgadas na sociedade por meio da literatura, pois romances como *O Cortiço*, de Aluísio de Azevedo, e *Memórias de um Sargento de Milícias*, de Manuel Antônio de Almeida, que estimularam o imaginário social com relação à capoeira, necessitando de esclarecimentos.

Após essas considerações sobre o objeto desta pesquisa, salientamos que a capoeira é entendida enquanto manifestação cultural, inclusive por meio de seus ensinamentos. Ressaltamos que ela surgiu em um contexto marcado pela escravidão negra no Brasil, fato que não pode ser esquecido a fim de compreendermos as fontes aqui analisadas. Diante desse contexto, questionamos de que maneira as manifestações da capoeira, no período estudado,

contribuíram para a formação do *habitus*² do capoeira, na metade do século XIX, em Sergipe. De acordo com Elias (1994),

Esse *habitus*, a composição social dos indivíduos, como que constitui o solo de que brotam as características pessoais mediante as quais um indivíduo difere dos outros membros de sua sociedade. Dessa maneira, alguma coisa brota da linguagem comum que o indivíduo compartilha com os outros e que é, certamente, um componente do *habitus* social_ um estilo mais ou menos individual, algo que poderia ser chamado de grafia individual inconfundível que brota da escrita social (Elias, 1994, p. 150).

Este texto tem como objetivo compreender aspectos relacionados com as manifestações da capoeira em Sergipe, na segunda metade do século XIX. Sob a matriz historiográfica da Nova História Cultural foram analisados jornais, códigos de postura, relatórios dos presidentes de Província, quadros de pintores reconhecidos, relatos de viajantes, ofício. Para alcançarmos tal objetivo, discorreremos sobre os ensinamentos da capoeira e o processo de formação do *habitus* do capoeira, em Sergipe, por meio das fontes mencionadas.

“BERIMBAU ME DEU O COMPASSO”: OS ENSINAMENTOS TRANSMITIDOS NA RODA DE CAPOEIRA

Mesmo entendendo que algumas tradições podem ser inventadas ou recriadas, observamos que na capoeira existem muitas pistas que foram sendo deixadas e preservadas através do tempo. Pintores fizeram retratos do Brasil no século XIX, entre aquele, destacamos o alemão Rugendas³ e uma de suas gravuras denominada ‘Jogar capoêra’. Essa tela demonstra que já se utilizava, naquela época, o mesmo termo que empregamos nas rodas atuais, que é jogar capoeira.

A analogia do ‘berimbau me deu o compasso’ nos serve de apoio na demonstração de como os indivíduos aprendem e executam a capoeira: o berimbau comanda todo o jogo e dita o ritmo que os jogadores desenvolverão na roda e, por isso, tornou-se comum dizer que o berimbau é o mestre da roda, é quem identifica quais os movimentos que serão realizados. Nesse processo é possível identificarmos a formação de um *habitus* que transmite para o aprendiz determinação, respeito, habilidades.

A simbologia do berimbau é muito forte entre os adeptos da capoeira. Apesar de esse instrumento ter sido inserido após o processo de criminalização, não imaginamos uma roda de capoeira sem ele. Sua origem é incerta, assim como a da capoeira. O que sabemos é que veio da África e, no Brasil, foi adaptado e recebeu o nome de berimbau. De acordo com Cunha (2011, p. 24),

² Esse conceito nos ajudou a compreender o processo de resistência da manifestação cultural que, tempos mais tarde, ficou conhecida como capoeira.

³ O artista foi integrante da missão do barão de Georg Heinrich von Langsdorff, a qual o trouxe para o Brasil. Chegou em território brasileiro no ano de 1821 com a função de ser espião na missão científica que integrava. Rugendas, como costumava assinar seus trabalhos, viajou pelo país para coletar material para suas pinturas e desenhos (Johann..., 2017).

Nos depoimentos de Mestres mais antigos, fica subtendido ao menos um importante motivo pelo qual o berimbau ganhou tamanha força entre os capoeiras, na repressão da República Velha, quando as rodas ainda eram dominadas por valentões: o instrumento composto por uma vara de madeira rígida de aproximadamente sete palmos servia também como uma arma.

Outro fator que deve ser analisado é que o berimbau se afastava, pelo menos na visão dos dominadores, das religiões ou formas de culto, tendo em vista que percebemos a presença do tambor com muito mais força nas práticas religiosas de matriz africana.

Alguns estudos apontam que em um primeiro momento da história da capoeira utilizou-se o tambor indígena, indicando sua miscigenação. No entanto, como salientado anteriormente, percebemos a imagem do tambor em várias manifestações de origem africana⁴. Esses indícios nos levam a crer que a música já era inerente à capoeira no século XIX. Destarte, a música estava presente em outras manifestações do cotidiano, como o samba, o lundu e os batuques. No entanto, em Sergipe, Amaral destacou, a partir de alguns relatórios de polícia, que os sambas e batuques se configuravam como um problema social.

No conjunto documental que serviu como fonte para esse estudo, não encontrei uma única referência à existência de candomblés, xangôs ou calundus. Já o termo samba e batuque marcaram presença tanto na correspondência policial, quanto na documentação judiciária. É possível que, em muitos casos, os sambas e batuques testemunhados pelas autoridades fossem, na verdade, cerimônias religiosas. Em outros momentos, podia tratar-se de puro divertimento. Nos dois casos, no sagrado e no profano, tais ocasiões serviam para estreitar laços entre escravos e libertos, ao incentivar um sentimento de pertencimento a uma comunidade, que frequentemente se traduzia em exercício de resistência cultural (Amaral, 2012, p. 206).

A partir dos estudos dessa autora, podemos pensar que esses batuques poderiam ter relação com a capoeira também, só que isso não foi registrado, o que nos faz cogitar que as autoridades evitavam destacar manifestações da cultura negra. Em um dos códigos de posturas da cidade de Aracaju analisados, encontramos a proibição do samba, mas nenhum ponto ou citação sobre a capoeira. Essa resolução relata:

Art. 53. São proibidas as vozerias e sambas à noite. Assim como as sentinelas e rezas em altas vozes a cadáveres sob pena de prisão dos perturbadores do socego publico e prisão por 2 dias dos seus promotores no caso e desobediência a intimação respectiva (Província de Sergipe, 1874).

No caso específico desse código de posturas (1874), ao que nos parece, as autoridades estavam preocupadas com o sossego público e manutenção da ordem. Mesmo não tendo certeza dessa relação com a capoeira, é pertinente a citação, pois nos leva a momentos em que a capoeira também foi tratada como perturbação pública. Esses apontamentos foram feitos em estudos anteriores, o que nos fez trilhar um caminho pouco percorrido na pesquisa

⁴ Podemos perceber, nas religiões de matriz africana, como o tambor tem papel fundamental nos rituais. O samba, o batuque, as danças afro-brasileiras, os reisados e tantos folguedos encontrados no século XIX e em que percebemos as heranças dessas manifestações impregnadas em manifestações atuais.

em busca desses códigos. Outro questionamento que surgiu em meio à análise foi: Por que a proibição dos sambas somente à noite? Poderíamos pensar que seria por conta do barulho, mas também podemos conjecturar que em alguns momentos do dia os senhores de escravos e as autoridades eram permissivos com algumas práticas.

No estudo realizado por Cunha (2011) sobre a capoeira no Estado de São Paulo, o autor fez relações dos ajuntamentos de escravos com a capoeira. Em um primeiro momento de sua pesquisa não constatou prisão alguma por capoeira, mas, em seguida, encontrou a preocupação dos juízes de paz, em seus relatórios, em conter o avanço da capoeira e nesses documentos havia a preocupação das autoridades com os ajuntamentos de escravos. Ampliando a pesquisa, Cunha identificou um código de posturas de 1833, na cidade de Sorocaba, onde era literalmente proibida a prática da capoeira.

Em Sergipe, não obtivemos uma informação semelhante nas posturas, mas percebemos no código de posturas de Aracaju de 1874 o seguinte:

Art. 54. E proibido nesta capital o entrudo, sendo feita a sua substituição por mascarados a pé ou à cavalo nos trez dias de carnaval, independente de licença. Os contra ventores incorrerão na multa de 4\$000 ou soffrerão 2 dias de prisão. As mesmas penas serão aplicadas as pessoas que venderem laranjinhas pelas ruas, responsáveis pelos escravos ou famulos os seus senhores ou chefes (Província de Sergipe, 1874).

Em nossas pesquisas, ao relacionar os sambas e batuques com a capoeira em Sergipe, na segunda metade do século XIX, identificamos também o ‘entrudo’. Essa festa foi introduzida no Brasil pelos portugueses, mas os escravos se apropriaram e ela, por sua vez, começou a fazer parte do ‘carnaval’ das classes mais baixas. Segundo Costa (2011, p. 17, grifo do autor),

De nossa ascendência portuguesa, além do modelo de carnaval, importamos uma manifestação popular chamada ‘entrudo’, que influenciou, em grande parte, o nosso modo de ‘brincar’ o carnaval. O entrudo, na qual pessoas ridicularizavam outras e jogavam água, ovo, farinha e água de cheiro nos transeuntes muitas vezes descambavam para agressões físicas.

Como a capoeira nasceu nesse processo de manifestação popular e relacionada a outras manifestações de origem escrava, percebemos que essas festas de rua eram uma forma de os capoeiras mostrarem suas habilidades. No entanto Cunha (2011) nos aponta que

[...] o controle dos escravos poderia ser feito por posturas mais genéricas, sem necessariamente se adotar o termo específico ‘capoeira’, como dezenas das cidades pequenas do interior paulista fizeram. O Município de São Bento do Sapucaí, localizado na divisa com Minas Gerais, por exemplo, publicou em 1859, um Código de Posturas que no capítulo sobre ‘Tranquilidade pública’ proibia entrudos, buscapé, cateretê e batuques (Cunha, 2011, p. 65, grifo do autor).

Essas relações são feitas porque as manifestações populares, no século XIX, estavam, de alguma forma, concatenadas. Ao buscarmos conhecer mais ainda sobre esse

envolvimento, continuamos seguindo as pistas, desta vez nos relatórios dos presidentes de Província. Neles percebemos a preocupação com os indivíduos denominados quilombolas e também com as fugas dos escravos.

Acerca dos indivíduos em fuga, refletimos, por meio de estudos anteriores, que aqueles poderiam utilizar a capoeira, muitas vezes, em brigas. No entanto isso não impediu que a capoeira fosse também uma forma de divertimento por conta dos seus momentos lúdicos e por estar relacionada com outras manifestações na configuração social do século XIX. Nesse sentido, algumas práticas poderiam ser permitidas como uma forma de estratégia para conter a resistência escrava.

No documentário *Versos e cacetes: o jogo do pau na cultura afro fluminense*, (Assunção, 2007), constatamos em sua composição alguns elementos da capoeira, a saber, a ginga de corpo e as rasteiras. Assim, compreendemos que esses elementos foram se misturando e os ensinamentos foram passados por meio dos mestres como legado para as gerações futuras e nesse processo de ensino aprendizagem estavam presentes itens que persistem como, por exemplo, a característica de dança que a capoeira carrega.

Nesse sentido, podemos imaginar que algumas manifestações presentes em Sergipe do século XIX realizavam trocas culturais e, assim, os mesmos indivíduos estavam presentes nas diversas formas de expressão. Essa experiência foi constatada no trabalho de Cunha (2011), que encontrou identificou posturas municipais reprimindo a capoeira, porém não encontrou processo crime e nem presos por capoeira como em outras Províncias.

A partir do repetido termo jogo para se referir à capoeira, nas legislações criadas na Província para coibir tal atividade, apresentamos outra hipótese para falta de presos por ‘capoeira’: esta seria uma consequência da visão comum em terras paulistas, de que a manifestação seria mais um jogo do que uma atividade perigosa ao contrário do que se configurou no Rio de Janeiro na mesma época. (Cunha, 2011, p. 65).

O trabalho de Cunha (2011) nos fez pensar a respeito de outras questões relacionadas a Sergipe, pois havia uma preocupação dos presidentes de Província com os negros e as atividades destes, de maneira geral. Em terras sergipanas, tudo leva a crer que realmente não registraram a capoeira sob este termo por denominarem as manifestações, de maneira geral, como samba e batuque.

Ainda demonstrando os elementos que perduraram na prática do jogo-luta, destacamos outro importante pintor – Jean Baptiste Debret⁵ –, viajante pelo Brasil, que representou em suas gravuras o cotidiano daquela época. Estamos nos referindo a Debret ao verificarmos o berimbau, na figura ‘o tocador de Berimbau’, com outras utilidades como, por exemplo, para vender as mercadorias dos escravos de ganho⁶.

⁵ O pintor francês Jean-Baptiste Debret foi um dos principais artistas que integraram a denominada Missão Artística Francesa, isto é, uma expedição de artistas que veio para o Brasil em 1817, amparada por D. João VI, que havia elevado o Brasil à condição de Reino Unido, em 1808, e aqui residia. Assim como os outros artistas que aportaram, Debret contribuiu para o desenvolvimento das belas-artes no Brasil e também soube construir uma interpretação bastante rica da vida nos trópicos, no século XIX. Nesse sentido, pode-se falar de um Brasil segundo Debret, ou seja, um Brasil interpretado por Debret em suas telas.

⁶ Este tipo consistia nos donos dos escravos ou os terceiros que os alugavam e utilizavam os escravos para vender mercadorias e prestar outros serviços pela cidade, assim, além de ter seus serviços em casa, eles ainda conseguiam dinheiro na exploração do trabalho nas ruas. Todos os tipos de serviços eram prestados por esses indivíduos, desde carregar um piano a prestar serviços em outras fazendas e vender diversos tipos de mercadorias.

As músicas de capoeira são uma herança cultural e nos remetem aos antepassados. Aprendem-se os ensinamentos que a capoeira tem não só dos movimentos, dos golpes, mas de um processo de resistência, de uma pedagogia de circularidade, “[...] baseada na proximidade entre o mestre e o aprendiz, onde até o hálito de quem ensina, deve ser transmitido para aquele que aprende, como um meio por onde a tradição é repassada” (Abib, 2004, p. 67). Fazer a roda de capoeira significa passar pelo círculo onde todos têm direitos iguais, pois passarão pelo mesmo lugar e receberão os ensinamentos do mestre da mesma maneira. Quanto ao aspecto educacional relacionado à capoeira, de acordo com Zica (2015, p. 119), devemos ampliar o conceito de educação,

[...] entendendo-a não apenas como algo vinculado aos registros de leitura, escrita e escolarização, mas também abrangendo as experiências corporais, espirituais e éticas presentes nas visões de mundo que marcam a cultura de cada período histórico e de cada grupo social específico. No limite, isso implica reconhecer que as crianças que estiveram fora da escola, de um modo ou de outro, tiveram uma formação, uma educação, quer concordemos ou não com a qualidade do que aprenderam.

A ênfase dada aos ensinamentos existentes na capoeira justifica-se pela importância desta, sendo que são passados de geração para geração. É a partir do ensino aprendizagem que temos uma pedagogia espontânea, em que os indivíduos aprendem com a vivência, ou seja, na prática cotidiana. Assim, foi possível verificar de que maneira o *habitus* do indivíduo capoeira foi responsável pela manutenção e resistência dessa prática, mesmo com toda a repressão sofrida na segunda metade do século XIX. Além disso, relatamos a irmandade existente entre os capoeiras, demonstrando os ensinamentos em sua prática.

O HABITUS DO CAPOEIRA NO SÉCULO XIX

Como já salientamos anteriormente, a musicalidade existente, característica desse jogo-luta, proporcionou a criação de um ambiente de parceria. Esse destaque se faz necessário para entendermos o *habitus* dos capoeiras que foi desenvolvido ao longo de sua história, mas que ganhou força no século XIX.

É válido reforçar que essa manifestação sofreu várias ressignificações e sobreviveu. Acreditamos que a resistência se deu a partir do *habitus* do indivíduo capoeira, ou seja, na inter-relação entre ele e a sociedade. Dessa forma, podemos afirmar que a capoeira está intrinsecamente ligada a esse contexto sócio-histórico-cultural do Brasil, pois os que a praticavam continham em si um *habitus* social advindo da interdependência entre indivíduo e sociedade.

Caracterizamos o indivíduo capoeira segundo esse conceito, pois entendemos que o caminho percorrido por essa manifestação cultural na história, desde o que temos registro, inclusive na literatura, indica que o praticante da capoeiragem era o capoeira. Assim, compreendemos que esses sujeitos foram formados a partir do *habitus* social em cada momento histórico por eles vivido.

Diante desse *habitus* os indivíduos denominados capoeiras desenvolveram uma forma de ser na sociedade, dentre elas, o de estar próximos a outras manifestações culturais, sendo que, mesmo com a perseguição sofrida durante o império, é possível perceber que havia uma

rede de relações. No Rio de Janeiro, por exemplo, ficaram conhecidos como ‘Malts’; na Bahia, ‘Capadóciós’; em São Paulo, ‘valentões’; Belém e Pernambuco eram grupos de ‘desordeiros’; e, no Maranhão, eram conhecidos como ‘brincadeira de capoeira’ ou ‘carioca’.

Em Sergipe, ao que tudo indica, pelo menos na visão das autoridades, eram caracterizados como grupos de sambas e batuques, mas no período republicano foram denominados de desordeiros e outros tipos de bandidos. Mas o fato é que ninguém joga sozinho, é preciso um sistema de parceria para desenvolver o jogo.

É importante salientar que a denominação dada pelas autoridades foram as que passaram para as páginas da história, como, por exemplo, o nome quilombola, o qual foi dado pela administração portuguesa, bem como o nome de indivíduos capoeiras, para reforçar que em algumas províncias davam-se as denominações que as autoridades achassem convenientes. De acordo com Gomes (2015, p. 21), “Em Sergipe os quilombolas eram acusados de visitar as senzalas e participar das festas de congadas organizadas pelos escravos”. Essa afirmação apresenta-se como mais um indício de que as manifestações aconteciam ao mesmo tempo e, se o indivíduo fugido retornava para participar de um momento festivo, é porque existia uma rede de solidariedade. Assim, o retorno significa uma rede de relações estabelecida, constatando a irmandade e a parceria que esses indivíduos nutriam uns pelos outros, fortalecendo o seu *habitus*.

Percebemos que essa irmandade foi desenvolvida em outras manifestações também, pois a condição de escravos, e mesmo entre os libertos, fazia com que esses indivíduos se apoiassem e desenvolvessem uma espécie de solidariedade. De acordo com Chalhoub (2011, p. 56), “[...] os arquivos estão repletos de histórias de escravos que, separados de parentes e amigos por transações de compra e venda, varrem o mapa de alto a baixo em busca de pessoas queridas e de um caminho de volta à sua comunidade de origem”. Entendemos, diante dos fatos, que a humanidade presente nas relações desses indivíduos foi constituída pela pedagogia da espontaneidade, mas também por histórias de separações e reencontros.

No período em que nos debruçamos, percebemos a luta constante desses indivíduos em buscar reconhecimento naquele contexto. Entendemos também que já foi feita uma revisão da historiografia da escravidão, sendo possível verificar nos estudos mais recentes, como os de Fonseca (2002, 2009), Amaral (2012) e Chalhoub (2011, 2012), novas versões dessa história, principalmente no que diz respeito aos processos de resistência dos indivíduos que ainda estavam escravizados no século XIX.

É significativo mencionar que, tendo em vista que na segunda metade do referido século a maior parte dos negros no Brasil eram livres ou libertos, os indivíduos que ainda se encontravam cativos estavam na área rural. Consequentemente, as constantes fugas tornaram-se um problema sério, fazendo com que os escravistas repensassem o sistema. Em Sergipe, por ser considerada uma província rural naquele período, as fugas se tornaram um grande transtorno, pois a lavoura ainda era sustentada pelos escravos.

Diversas formas de protestos e resistência foram encontradas em estudos anteriores e, apesar de essa não ser a preocupação central do nosso trabalho, entendemos que as fugas se tornaram comuns naquele contexto, bem como os indivíduos relatados como capoeiras. Assim, fizemos uma relação entre um e outro.

Nessa perspectiva, a comparação entre os capoeiras e os negros fujões na segunda metade do século XIX também está sendo feita, porque nem a fuga de escravos e nem a capoeira eram crimes em um primeiro momento. No entanto Zica (2015) nos revela que,

apesar de não termos textos escritos no século XIX que apresentem a riqueza da cultura desses indivíduos, podemos buscar pistas sobre eles,

[...] em suas longas histórias e mitos falados de memória, em suas estéticas corporais e artísticas, em seus ritos e práticas corporais, que revelam profundas visões de mundo –, é preciso considerar que o impacto de todo esse arcabouço cultural e religioso, silencioso ao historiador ainda preso a certa tradição documental, não foi pequeno na definição de escolhas de vida por parte de muitos negros, escravizados ou não, que participaram daquela conjuntura histórica (Zica, 2015, p. 127).

Salientamos que as pistas deixadas pela classe dominante sobre os indivíduos sempre eram, de alguma forma, uma tentativa de reduzi-los ao corpo, mas a capoeiragem ia além disso, pois era uma prática que implicava em seguir uma tradição, e integrar um desses grupos significava pertencer a um lugar e ser reconhecido nele.

Mesmo compreendendo que os escravos não tiveram espaço no traço regular da escola no Brasil, entendemos que esses indivíduos tiveram acesso à educação, pelo menos àquela que foi projetada para o elemento servil. Constatamos, inclusive, a exclusão dos escravos em alguns documentos, como nos relatórios dos presidentes de Província de Sergipe. No relatório de 1871 do tenente-coronel Francisco José Cardoso Junior, encontramos a criação de uma escola noturna.

O Presidente da Província, atendendo a urgente necessidade de disseminar a instrução por todas as classes da sociedade, e principalmente por aquellas que dedicando as horas do dia ao trabalho, veem-se privadas dos benefícios da escola, e no intuito de legar à província uma instituição em que essas classes laboriosas possam, no descanso de seus afazeres, aplicar as noites ao cultivo da inteligência e à aquisição de conhecimentos uteis : resolve crear n'esta capital um curso de aulas nocturnas, constantes do presente acto, que ficará dependente da aprovação da Assembleia Legislativa Provincial, no que fôr de sua competência (Província de Sergipe, 1871).

À primeira vista pensávamos se tratar de indivíduos trabalhadores sem designar o regime, pois entendemos que os escravos também faziam parte do mundo do trabalho, mas logo adiante, no Artigo Terceiro do mesmo relatório, constatamos que essa escola noturna não era para todos.

ART.3º A matricula n'este curso será gratuita, e à ella serão admitidos, em qualquer tempo, tantos quantos pretenderem, menos os seguintes indivíduos: 1º escravos; 2º os que sofrerem de moléstia contagiosa; 3º os que tiverem sido competentemente expulsos (Província de Sergipe, 1871).

Dessa forma, compreendemos que, para esses indivíduos, o tratamento e a educação dada eram outros. Por conseguinte, Luz (2008) nos aponta que não houve preocupação em colocar nos textos oficiais uma regularidade na educação dos negros ou das minorias.

O desenho da questão educacional no Brasil chama atenção certamente não por seu traço regular. A pouca ou nenhuma instrução da maioria da população contrasta com o alto nível de escolarização de um grupo de abastados, caracterizando assim um quadro de contrastes que foi se instalando ao longo da história desse país como algo natural, como se não houvesse nenhum entrave à evolução individual senão aquele que a capacidade de cada um exprimisse, uma vez que ‘havendo’ direitos e deveres idênticos, as oportunidades deverão ser também, idênticas. Como tal não acontece, a culpa pelo atraso social desses grupos é atribuída a eles próprios (Luz, 2008, p. 16, grifo do autor).

Entretanto havia um discurso sobre qual o direcionamento a ser dado para os negros libertos, tendo em vista que era difícil a frequência deles nas escolas de primeiras letras oficiais. No entanto, tendo em vista essa necessidade de reorganização da vida em sociedade, algumas instituições foram criadas por todo o país para dar destino aos negros que conseguiam, das mais variadas formas, serem libertos. Sobre esse tema, Figuerôa (2007), em seus estudos sobre uma dessas instituições não formais em Sergipe, mostrou-nos como as tentativas eram pertinentes, mas que não abrangiam todos:

A escola representou um importante mecanismo nos debates sobre a integração de ex-escravos e descendentes na sociedade brasileira no final do século XIX. O abolicionista Francisco Jose Alves entendia a idéia de ‘não abandono à sorte’, na perspectiva de dirigir o comportamento dos ingênuos para que fossem destinados a futuras atividades (Figuerôa, 2007, p. 66, grifo do autor).

Percebemos nesse processo que muitas foram as tentativas de integração, mesmo anteriores à abolição da escravatura. Muitas dessas instituições foram criadas após a denominada Lei do Ventre Livre, em que um dos requisitos era que o senhor da mãe da criança nascida deveria cuidar desta após a lei, liberando o ventre escravo até os oito anos de idade e depois decidiria se ficaria com elas até os 21 anos em troca de seus serviços ou se as entregaria ao governo em troca de indenização. De acordo com Fonseca (2002, p. 61),

[...] com a Lei do Ventre Livre, as crianças que nasciam de mães escravas após 28 de setembro de 1871 poderiam ser criadas ou educadas, ou melhor, poderiam ser submetidas aos mesmos padrões de educação que vigoravam durante a escravidão, caso ficasse sob a posse dos senhores de suas mães, ou poderiam ser expostas a uma outra forma de educação, que tinha a intenção de prepara-las para a vida como seres livres, caso fossem entregues ao Estado.

A configuração social imposta a partir da criação da lei de 28 de setembro de 1871 foi importante também para o cenário sergipano, pois, a partir dela, muitos donos de engenhos começaram a se preocupar com a mão de obra na lavoura. Pelo menos o discurso da elite local é que naquele momento a lavoura sergipana entrou em crise porque essa lei não libertava só o ventre das escravas, mas sim promulgava outros direitos que eram ansiados pelos escravos. Sobre esse tema, Amaral nos revela que, ao “[...] reconhecer alguns direitos dos escravos, como o de formar uma poupança e o de resgatar do cativo, esta Lei contribuiu para o declínio da ideologia paternalista, um dos sustentáculos da escravidão” (Amaral, 2012, p. 85). Ainda no contexto sergipano, encontramos, em um dos relatórios dos presidentes de Província, a preocupação com a Lei do Ventre Livre:

Alguns escravos mal aconselhados e embuidos da falta de ideia de que se acham de todo livres do captivo pela lei nº 2040 de 28 de setembro do ano passado, e que não gozam de suas liberdades, porque os seus senhores a isso se opõem, se têm refugiados nas matas, e reunidos em quilombos saem de vez em quando de seus esconderijos, e pelas povoações e pelas estradas comettem roubos, espancam as vítimas de seus latrocínios, e já algumas mortes têm cometido (Província de Sergipe, 1872, p. 5).

Diante do exposto, fizemos as conjecturas a partir da configuração social que se formou com o advento da lei. Naquele período os ânimos estavam acirrados e as campanhas abolicionistas estavam muito fortes, aumentando bastante a rebeldia escrava e, conseqüentemente, as fugas. Chalhoub (2011) demonstra que um dos pontos importantes dessa lei era o direito à alforria por indenização de preço⁷ e tantos outros direitos que já eram costumes, mas que precisavam dessa regulamentação.

Interessam-nos, ainda, as fugas, os ajuntamentos de negros, a formação dos quilombos e toda forma de resistência, pois não encontramos a palavra capoeira nos documentos oficiais, apesar de esse movimento se encontrar nas páginas dos jornais. Todavia, nos relatórios dos presidentes de Província, encontramos relações que nos permitem entender o contexto social daquele período. Segundo Elias,

[...] a auto-imagem e a composição social_ aquilo a que chamo o *habitus* _ dos indivíduos. [...] conceito fundamental da balança nós-eu, o qual indica que a relação da identidade-eu com a identidade-nós do indivíduo não se estabelece de uma vez por todas, mas está sujeita a transformações muito específicas (Elias, 1994, p. 9).

No caso da Província de São Paulo, por exemplo, as autoridades tratavam a capoeira como uma brincadeira, mesmo que de mau gosto, como nos informa a pesquisa de Cunha (2011). Este autor percebeu, por meio de processos por outros crimes, que esses indivíduos eram caracterizados como capoeiras, mas isso não era um agravante para o crime do processado e em alguns casos o autor constatou que poderia ser usado até como atenuante por se tratar de um jogo.

O relato da prática da capoeira em outras Províncias faz-se necessário para demonstrarmos como essa manifestação, pelo menos no século XIX, fazia parte do cotidiano do Brasil. Muitas vezes, mesmo sendo proibida, ocorria ou deixava-se passar por ter simpatizantes também de certa elite, pois alguns estudantes da academia de Direito de São Paulo foram praticantes do jogo-luta. A capoeira aparece em meio a outras contendidas, mas percebemos que fazia parte do cotidiano daquela Província, bem como em outras pelo Brasil nos Oitocentos.

Em Sergipe, encontramos pistas da capoeira nos jornais seguindo os rastros deixados pelas pesquisas em outras Províncias e observamos nos jornais sergipanos do final do século XIX que os capoeiras eram ‘os gatunos, os ladrões de cavalos’ e todos os adjetivos que eles podiam colocar para explicitar que os ‘vagabundos’ não mereciam algum tipo de privilégio. Esses atores sociais eram a escória da sociedade e a partir desse imaginário, criado pelo

⁷ Consistia em os escravos formarem pecúlio por meio de seu trabalho, doações ou heranças. Isso já era realizado nos acordos entre senhores e escravos, sendo que a lei de 1871 veio para regulamentar, no artigo 4º, parágrafo 2º, as normas dessa prática (Brasil, 1871).

regime republicano, por meio da imprensa e da literatura, foi, de certa maneira, mais ‘fácil’ empreender a repressão ao que eles consideravam lixo social.

Fez-se necessário esse salto na história para demonstrarmos que só encontramos a capoeira como característica de indivíduos no *Jornal do Aracaju* de 1874, depois só teremos notícia novamente com essa denominação no período republicano. No entanto o jornal *O Republicano* de 1889 nos indica que a capoeira fazia parte do cotidiano de Sergipe anteriormente ao advento da República.

[...] d’ahi o roubo em alta escala, os desfalques dos cofres, o desperdício dos dinheiros públicos, A corrupção administrativa, os contractos immorais, os contrabandos escandalosos; d’ahi os capangas assalariados, os capoeiras protegidos, os navalhistas respeitados, os assassinos temidos (O Republicano, 1889, p. 1).

Nessa notícia o jornal exaltava o regime republicano. Esse periódico era de circulação diária e em todas as edições analisadas essa exaltação foi constatada e em algumas acusava o império de deixar os capoeiras agirem livremente, que eram tidos como bandidos pelo novo regime, dando a entender que esses indivíduos faziam parte do cotidiano sergipano e que eram protegidos pelo regime anterior. A nossa suposição, como já ressaltamos, é que um dos motivos é que não se dava importância aos folguedos dos negros, caracterizando todos como sambas e batuques, como percebemos em um ofício de 1857 do subdelegado de polícia da cidade de Maruim:

O Im’ Alferes Coman.^{de} do Destacamento d’esta Cidade, queira mandar policiar durante a noite, para evitar, os batuques, de pretos, e homens livres, que durante a noite incomodão o Publico socego . assim a pratica por que contem bastante que incomodou um na rua do Acougue e nada de providencias, ficando o Quartel bem proximo a essa rua, e do ocorrido dava parte a esta subdelegacia (Província de Sergipe, 1857).

Diante desta constatação, percebemos que a acusação de *O Republicano* décadas depois não procede. Em Sergipe, as manifestações de pretos, como bem relata o ofício, também eram perseguidas no Império. Apesar desse documento não fazer parte de nosso marco temporal, achamos importante mencionar o fato para demonstrar que havia uma preocupação com as manifestações advindas dos negros. Outro fato que nos chama atenção é a frase, ‘os batuques, de pretos, e homens livres’, ou seja, esses ‘homens livres’ poderiam ser escravos libertos, mas também poderiam ser homens brancos, envolvidos nos batuques. Inclusive o fato relatado no ofício de que o quartel ficando bem próximo não se tomava providência nos leva a entender que poderiam alguns soldados estarem participando também desses momentos. Isso foi constatado por Amaral (2012) em sua pesquisa em Sergipe no vale do Cotinguiba, na qual a autora demonstra que manifestações religiosas também não eram relatadas pelas autoridades que continuavam a tratar todo tipo de prática dos negros como sambas e batuques.

Os estudos de Amaral (2012), Fonseca (2009), Chalhoub (2011) e Azevedo (1987) apontam na direção de que os escravos recebiam a educação adequada a sua condição e para manutenção do elemento servil, mas também que esses indivíduos escravos, libertos ou livres recebiam a formação a partir das manifestações criadas, inventadas, socializadas por sua

prática cotidiana, porém a configuração social e as relações de interdependência com a classe dominante formavam os indivíduos de alguma maneira. Percebemos também a formação desses indivíduos pela resistência, pois em outras Províncias a capoeira era tida como um jogo, assim, não era perseguida, como foi a partir do Código Penal de 1890.

Dessa forma, acreditamos ser possível fazer essas relações com a capoeira também, pois, em estudos anteriores, como o de Soares (2004), Cunha (2011), Marques (2012) e Leal (2008), foram relatados indivíduos das forças policiais que se envolviam com a capoeiragem. Além disso, como veremos mais adiante, relatos de viajantes demonstraram que as manifestações dos negros aconteciam em um mesmo espaço. Como relatado por Ribeyrolles, um desses viajantes descreveu jogos e danças dos negros que ele observou no século XIX:

No sábado a noite, depois do último trabalho da semana, e nos dias santificados, que trassem folga e repouso, concede-se aos negros uma ou duas horas para a dança. Reunem-se então no terreiro, chamão-se, grupão-se, incitão-se e a festa começa. Aqui é a ‘capoeira’, espécie de dança Pyrrica, de evoluções atrevidas e guerreiras, cadenciada pelo tambor do congo; ali o ‘batuque’, posições frias ou lascivas que os sons da viola *Urucungo*⁸ acelerão ou demorão: mais além tripodia-se dança louca, na qual olhos, seios, quadril, tudo, uma fala, tudo provoca, _ especie de frenesi convulsivo inebriante a que chamão *lundú* (Rybeirolles, 1859, p. 47, grifo do autor).

De todo modo, entendemos que as manifestações formavam os indivíduos e davam-lhes educação de forma espontânea, como percebemos na capoeira. Fizemos a analogia com o berimbau por se configurar em um elemento importante dessa manifestação, bem como de outras no século XIX. Essas prerrogativas permitiram que a capoeira ficasse evidenciada por meio do seu próprio *habitus*, tendo em vista sua musicalidade, as resistências e a maneira como se configurou a partir da sua prática.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Após os indícios identificados e analisados, o que podemos apreender é que existia a aprendizagem promovida por grupos de capoeira mediante a oralidade, sendo essa a maneira como os ensinamentos eram passados de geração para geração, fazendo com que a manifestação denominada de capoeira se tornasse uma das estratégias de sobrevivência, contribuindo para a formação do *habitus* do capoeira na segunda metade do século XIX.

Observamos, também, que as diversas formas de manifestações conviviam e estavam presentes concomitantemente. O relato do viajante no Rio de Janeiro nos ajuda a compreender a maneira como se davam essas relações, reforçando o que relatamos anteriormente a partir da citação de Rybeirolles (1859).

Em Sergipe, podemos conjecturar que essa prática estava no cotidiano e se relacionava a outras manifestações, mas que tinha uma forma de comportamento específica, pois, se não fosse algo conhecido na Província, não se identificaria como característica primordial de um ladrão de cavalos ser capoeira. Dessa forma, acreditamos que existia um *habitus* dos capoeiras em terras sergipanas, sendo que esse *habitus* permanece, fazendo com que o

⁸ Urucungo era nome do arco musical trazido da África e depois de adaptações no Brasil recebeu o nome de Berimbau.

imaginário social seja cada vez mais instigado contra essas pessoas que apareciam como não integrantes da nova sociedade que estava se formando.

Assim, o *habitus* do capoeira contribuiu no processo que envolveu a manifestação conhecida como capoeiragem e, a partir desse *habitus*, era desenvolvido um sistema de parceria que sobreviveu na prática da capoeira e que era inerente também a outras manifestações. Enfim, existem elementos que persistiram na capoeira, sendo transmitidos de geração a geração.

Configurando-se em uma prática educativa, entendemos a capoeira como uma manifestação cultural que formou muitos indivíduos e deu a eles a educação necessária para o momento em que estavam inseridos, diante das condições em que os mesmos viviam.

Salientamos a importância dos grupos em que os indivíduos estavam envolvidos, que eram conhecidos como maltas, capadóciós etc. Em cada região do país em que se tem estudo sobre capoeira no século XIX, observou-se que esses atores sociais participavam, de alguma maneira, daquela configuração social e que em Sergipe, muito provavelmente, eram grupos de sambas e batuques. Pelo menos era a maneira com que as autoridades registravam as manifestações advindas dos pretos.

O que podemos apreender com este estudo é que a capoeira participou da formação de alguns indivíduos, determinando o *habitus* do capoeira, e que as pistas deixadas pelos documentos analisados são de que essa manifestação cultural estava presente, de alguma maneira, no cotidiano de algumas localidades do Brasil. Sergipe estava inserido nesse processo, pois encontramos pistas, nas fontes analisadas, que nos indicam a existência da prática em alguns episódios ocorridos no cenário sergipano, na segunda metade do século XIX.

REFERÊNCIAS

Abib, P. R. J. (2004). *Capoeira Angola: cultura popular e o jogo de saberes na roda* (Tese de Doutorado). Universidade Estadual de Campinas, Campinas.

Almeida, M. A. de. (2013). *Memórias de um Sargento de Milícias*. Porto Alegre, RS: L&PM POCKET.

Amaral, S. P. do. (2012). *Um pé calçado e outro no chão: liberdade e escravidão em Sergipe, Cotinguiba, 1860-1900*. Salvador, BA: EDUFBA.

Assunção, M. R. de. (Dir.). (2007). *Versos e cacetes: o jogo do pau na cultura afro fluminense* [Vídeo]. Rio de Janeiro, RJ: Laboratório de História Oral e Imagem da Universidade Federal Fluminense.

Azevedo, A. de. (2010). *O cortiço* (3a ed.). São Paulo, SP: Ciranda Cultural.

Azevedo, C. M. M. de. (1987). *Onda negra, medo branco: o negro no imaginário das elites - Século XIX*. Rio de Janeiro, RJ: Paz e Terra.

Brasil. Presidência da República. Casa Civil. (1871, 28 de setembro). Lei nº 2.040, de 28 de setembro de 1871. Declara de condição livre os filhos de mulher escrava que nascerem desde a data desta lei, libertos os escravos da Nação e outros, e providencia sobre a criação e tratamento daquelles filhos menores e sobre a libertação annual de escravos... *CLBR*.

Capoeira: significado de capoeira no Dicionário Aurélio de Português Online. (2016). Recuperado de: <http://dicionariodoaurelio.com/capoeira>

Chalhoub, S. (2011). *Visões da liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na Corte*. São Paulo, SP: Companhia das letras.

Chalhoub, Sidney. (2012) *A força da escravidão: ilegalidade e costume no Brasil oitocentista*. São Paulo, SP: Companhia das letras.

Costa, S. H. B. (2011). *Carnaval: trabalho ou diversão? Atividade, gestão e bem-estar nas escolas de samba do Rio de Janeiro* (Tese de Doutorado). Universidade de Brasília, Brasília.

Cunha, P. F. A. da. (2011). *Capoeiras e valentões: na história de São Paulo (1830-1930)*. (Dissertação de Mestrado). Universidade de São Paulo, São Paulo.

Elias, N. (1994). *A sociedade dos indivíduos*. Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar.

Esteves, A. (2004). *A “capoeira” da indústria do entretenimento (corpo, acrobacia e espetáculo) para “turista vê”*. Salvador, BA: Bureau.

Figueirôa, M. S. (2007). “*Matéria livre...espírito livre para pensar*”: um estudo das práticas abolicionistas em prol da instrução e educação de ingênuos na capital da província sergipana (1881-1884) (Dissertação de Mestrado em Educação). Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão.

Fonseca, M. V. (2002). *A educação dos negros: uma nova face do processo de abolição da escravidão no Brasil*. Bragança Paulista, SP: EDUSF.

Fonseca, M. V. (2009). *População negra e educação: o perfil racial das escolas mineiras no século XIX*. Belo Horizonte, MG: Mazza Edições.

Freyre, G. (2013). *Casa-grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime patriarcal* (51a ed.). São Paulo, SP: Global.

Gomes, F. dos S. (2015). *Mocambos e quilombos: uma história do campesinato negro no Brasil*. São Paulo, SP: Claro Enigma.

Johann Moritz Rugendas. (2017). Recuperado de: <https://www.historiadasartes.com/prazer-em-conhecer/johann-moritz-rugendas/>

Leal, L. A. P. (2008). *A política da capoeiragem: a história social da capoeira e do boi- bumbá no Pará republicano (1888-1906)*. Salvador, BA: EDUFBA.

Luz, I. M. da. (2008). *Compassos letrados: profissionais negros entre instrução e ofício no Recife (1840-1860)* (Dissertação de Mestrado). Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa.

Marques, C. B. L. (2012). *“Brinquedo, luta, arruaça”*: o cotidiano da capoeira no Recife de 1880 a 1911 (Dissertação de Mestrado). Universidade Federal Rural de Pernambuco, Recife.

Província de Sergipe. (1857, 01 de janeiro). *Ofício do subdelegado de Maruim, Manoel de Souza, para o comandante do destacamento*. APES, pac. SPI - 395.

Província de Sergipe. (1871, 14 de agosto). *Relatório apresentado pelo presidente Antonio Candido da Cunha Leitão, publicado como anexo do Relatório de 21 de agosto de 1871*. Aracajú, SE: Typ. do Jornal do Aracajú. Recuperado de: <http://brazil.crl.edu/bsd/bsd/u1213/>

Província de Sergipe. (1872, 4 de março). *Relatorio apresentado perante a Assembléa Legislativa Provincial da provincia de Sergipe pelo exm. snr. presidente da mesma, doutor Luiz Alvares de Azevedo Macedo, por ocasião de sua abertura no dia 4 de março em 1872*. Aracajú, SE: Typ. do Jornal do Aracajú. Recuperado de: <http://brazil.crl.edu/bsd/bsd/1069/>

Província de Sergipe. (1874). Resolução nº 968, de 20 de abril de 1874, Aprova Posturas da Câmara Municipal de Aracaju. *Collecção de Leis e Resoluções da Assembléa Provincial de Sergipe*. Disponível na Biblioteca Epifânio Dórea em Aracaju, SE.

O Republicano. (1889, 15 de setembro). anno I, n. 40, col. 2-3.

Ribeyrolles, C. (1859). *Brazil pittoresco: história, descrições, viagens, instituições, colonização* (Tomo III). Rio de Janeiro, RJ: Typographia Nacional.

Soares, C. E. L. (2004). *A capoeira escrava: e outras tradições rebeldes no Rio de Janeiro (1808-1850)*. Campinas, SP: Editora Unicamp.

Zica, M. da C. e. (2015). Cosmóvisões religiosas como conteúdos formativos: Considerações sobre as experiências educativas dos escravos no Brasil Imperial. *Ciências da Religião: História e Sociedade*, 13(1), 117-135.

SIMONE SILVEIRA AMORIM é doutora em Educação pela Universidade Federal de Sergipe. Docente do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Tiradentes (UNIT). Pós-doutorado em Educação na UMass Boston. Professora Visitante na UMass Boston (2017-2018). Pesquisadora do ITP/UNIT. Lidera o Grupo de Pesquisa Educação e Sociedade: sujeitos e práticas educativas (linha 2) e integra o Núcleo de Estudos de Cultura da UFS (NECUFS).

E-mail: amorim_simone@hotmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-1305-6017>

TATIANE TRINDADE MACHADO é Mestre em Educação pela Universidade Tiradentes/UNIT- conceito 5 CAPES. Possui graduação em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Sergipe (2008). É especialista em Direito Educacional. Atualmente é Técnica em Assuntos Educacionais da Universidade Federal de Alagoas. Integrante do Grupo de Pesquisa Educação e Sociedade: sujeitos e práticas educativas (GEPES- CNPQ/UNIT). Professora Metodologia do Ensino da Capoeira- Educação Física/UFAL/Arapiraca. Coordenadora do grupo de Estudos CASUPE (Capoeira Sujeitos e Práticas Educativas). Professora de Políticas Educacionais/ Pedagogia da Faculdade Regional Alternativa (FERA/Arapiraca). Professora de Bases Antropológicas e Sociológicas da Educação Física/Educação Física Bacharelado (FERA/Arapiraca). Coordenadora da Pós-Graduação Lato Senso em Metodologia do Ensino da Capoeira (FERA/Arapiraca).

E-mail: tati.tutoria@hotmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-4044-774X>

Recebido em: 28.07.2017

Aprovado em: 02.04.2018

Como citar este artigo: Amorim, S. S.; Machado, T. T. (2018). “O berimbau me deu o compasso”: a capoeira e suas manifestações em Sergipe, no século XIX. *Revista Brasileira de História da Educação*, 18. DOI: <http://dx.doi.org/10.4025/rbhe.v18.2018.e027>

Este artigo é publicado na modalidade Acesso Aberto sob a licença Creative Commons Atribuição 4.0 (CC-BY 4).