

# EDUCAÇÃO, JOGO DE CORPO E “MANDINGA” NA CAPOEIRA DE BIMBA

*Ricardo de Figueiredo Lucena<sup>1</sup>*

*Nilene Matos Trigueiro<sup>1</sup>*

*RESUMO:* O presente trabalho se propôs a discutir como a capoeira escrava, criminalizada e violenta foi ressignificada sob a influência do Mestre Bimba, no final do século XIX, transformando-se em esporte nacionalmente conhecido como ginástica brasileira, no início do século XX. Em uma rua pobre do Pelourinho, Salvador, Bahia, em que habitavam vadios e prostitutas, Mestre Bimba estabelece a sua academia, fazendo da prática a qual dedicou toda a sua vida um espaço de educação e luta por reconhecimento em que a “mandinga”, a “malevolência” e a “malandragem” tornam-se objetos de ensino para brancos, negros, pobres e ricos.

*Palavras-chave:* Capoeira. Mestre Bimba. Mandinga.

## *Education, body game and “mandinga” in Bimba’s Capoeira*

*ABSTRACT:* This paper aims to discuss how the enslaved, criminalized, violent “capoeira” was reconfigured under the influence of Master Bimba in late 19th century, becoming a sport nationally known as a gymnastics modality in early 20th century. In a poor street of Pelourinho, Salvador, Bahia, inhabited by

---

<sup>1</sup>Universidade Federal da Paraíba, Programa de Pós-graduação em Educação – João Pessoa (PB), Brasil. E-mails: cacolucena@gmail.com, nilene@ifce.edu.br  
DOI: 10.1590/CC0101-32622018179625

beggars and prostitutes, Master Bimba settled his academy, putting to practice the ideal he had dedicated his whole life to: a space for education and fighting for recognition, in which “mandinga”, “malevolence”, and “trickery” became objects of education for both white and black people, being them poor or rich.

*Keywords:* Capoeira. Master Bimba. Mandinga.

## INTRODUÇÃO

A “mandinga”, intrínseca na capoeira, é capaz de desenvolver a perspicácia em seus praticantes. Ela torna o capoeirista bom observador, apto a agir na hora certa, com a malemolência de corpo necessária à esquiva e ao ataque. Esse é um elemento que o ensina a recomençar, a cair e a rapidamente levantar-se, para proteger-se do golpe que certamente virá se aquele que estiver ao chão não aprender o significado da “mandinga”. Resumindo, o bom mandingueiro é um bom observador, mas também é aquele que sabe “disfarçar, enganar o adversário, que ganha o jogo pela esperteza, pela ‘arte da falsidade’ e pelo fingimento” (DIAS, 2009, p. 54).

Mestre Bimba, como exímio jogador, logo encontraria a utilidade da “mandinga” nos diálogos que travou com a elite e as autoridades nas primeiras décadas do século XX. Ele realizou um trabalho de modificação nos códigos de conduta da capoeira, ressignificando-a e modificando a percepção que a sociedade tinha sobre a prática. Com o seu trabalho e a sua “mandinga”, a capoeira deixa de lado a representação social que a reconhecia como uma manifestação corporal violenta e criminalizada, e recebe a alcunha de ginástica brasileira pelos círculos intelectuais e governantes do seu tempo.

Diante dessa questão, o presente trabalho assumiu como objetivo geral problematizar, por meio da biografia do Mestre Bimba, a transformação da capoeira escrava em esporte nacionalmente reconhecido, ainda na primeira metade do século XX.

Em sua obra denominada “A sociedade de corte”, Elias (1986, p. 13) realiza a seguinte indagação acerca da formação daquela sociedade: “quais as exigências que decorriam da estrutura da sociedade de corte para com aqueles que nela desejavam triunfar ou simplesmente manter-se?” — questão essa que poderia ser também realizada na tentativa de compreender a criação da Capoeira Regional pelo Mestre Bimba, realizando as devidas modificações concernentes ao contexto e ao tempo histórico. Nesse sentido, cabe refletir, parafraseando Elias (1986): quais as exigências que decorriam da estrutura da sociedade brasileira, na década de 1930, para com aqueles que nela desejavam triunfar ou simplesmente manter-se (leia-se sobreviver) na prática de manifestações corporais como a capoeira?

Para nortear os questionamentos realizados, o trabalho teve como objetivos específicos: compreender como o Mestre Bimba lutou pela busca de reconhecimento social para a capoeira na primeira metade do século XX; perceber as modificações correspondentes na estrutura social e política da sociedade brasileira que permitiram um sujeito de pele negra e pertencente à categoria de *outsider*<sup>1</sup> influenciar a capoeira, construindo novos significados para a sua prática (considerada violenta no século XIX); e entender a condição social e as representações históricas destinadas ao negro no início do século XIX.

As categorias “estabelecidos e *outsiders*”, problematizadas por Elias e Scotson (2000), fornecem os elementos necessários para a compreensão dos papéis assumidos pelo Mestre Bimba no interior das relações de poder vivenciadas pelos capoeiristas no início do século XX. A esportivização dos passatempos em países europeus, estudada por Elias e Dunning (1992) em seu livro “A busca da excitação”, também demonstrou ser uma fonte promissora na reconstrução do cenário estabelecido pelas manifestações corporais no Brasil, no momento e contexto histórico que o trabalho pretende analisar.

O enfoque biográfico tornou-se ideal para as análises propostas. A história do Mestre Bimba foi captada a partir da leitura de autores que se dedicaram a conhecer a sua vida e influência na capoeira moderna. Por isso, o método de análise dos dados pode ser definido como revisão de literatura.

Antes de tratar do Mestre Bimba, os autores realizaram uma incursão histórica com o intuito problematizar a condição social e a inserção do grupo negro no pós-abolição, no final do século XIX e início do século XX, sem desconsiderar as repercussões geradas pela escravidão negra para o Brasil nos dias atuais.

## A CONDIÇÃO SOCIAL DO NEGRO NA DÉCADA DE 1930

A exclusão iniciou-se com a chegada do primeiro africano destinado à escravidão no Brasil e sedimentou-se pela culpabilização do negro pela escravidão, a qual foram atribuídas a inferioridade intelectual e um comportamento de sexualidade exacerbada, sob o argumento da biologização do corpo.

A maneira como Freyre (1984, p. 16) aborda a escravidão indica a percepção da elite branca brasileira sobre esse momento histórico. Segundo o autor, os negros eram “talvez mais felizes no Brasil patriarcal do que, quando na África negra, oprimidos por sobas e, sobretudo, maltratados nas próprias tribos: vítimas, por vezes, de tirânicas opressões tribais sob o aspecto de ritos compressores”.

Freyre foi um dos autores que contribuíram, por meio de seus estudos, para criar o discurso que desresponsabilizava e legitimava os privilégios à elite branca pelos anos de violência e usurpação do trabalho negro. Sua abordagem fundada no patriarcalismo tinha o interesse de manter a ordem latifundiária e, para isso, argumentava que os negros escravizados estavam mais seguros no Brasil, com seus benéficos senhores, do que em sua terra natal, onde encontrariam apenas selvageria e violência.

Esse processo evidencia a construção de uma identidade marcada pela diferença “construída negativamente — por meio da exclusão e da marginalização daquelas pessoas que são definidas como outros, ou forasteiros” (SILVA; HALL; WOODWARD, 2014, p. 50). O cenário em questão pode ser observado na descrição de Chiavenato (2012, p. 150) sobre a escravidão, que, segundo o autor, “legitimou sua existência usando os preconceitos nascidos do trabalho escravo como

fundamentos ideológicos que reduziam o negro a ‘ser inferior’, garantindo o ‘direito ético’ das classes dominantes de usá-lo sem considerar a sua condição humana”.

A luta e a resistência do negro podem ser constatadas nas fugas, na construção dos quilombos, na capoeira e suas manifestações religiosas, traços de sua cultura que sobreviveu hibridamente, mesmo com toda a opressão provocada pela escravidão.

As culturas tradicionais não se mantiveram intocadas, elas também embarcaram no trem da modernidade para tornarem-se formações híbridas. Atando-se ao vínculo da cultura, os indivíduos encontraram uma maneira de dar sentido ao mundo, sem estarem rigorosamente presos a cada detalhe de sua existência, desenvolvendo uma relação dialógica com o outro (HALL, 2003).

A capoeira também está inserida no processo de hibridização ao representar uma tentativa do negro de incluir-se no mundo dos brancos, evidenciado pelas cidades brasileiras que fulguravam no século XIX como espaço da elite e de civilização, no qual comportamentos e valores foram importados dos grandes centros europeus como expressão de civilidade e incorporados à capoeira, gestada na Bahia no início do século XX.

No Brasil, a reforma urbana acompanha o desejo de “varredura” das impurezas sociais e a formação do tipo brasileiro. Todavia, a tentativa dos dirigentes de expurgar o que não se encaixava no cenário de construção do novo modelo civilizador não surtiu o efeito esperado, posto que as cidades, nesse período, atraíam todas as classes e sujeitos que buscavam usufruir das trocas constantes do mundo das máquinas e da comunicação rápida que fulguravam nesses espaços (LUCENA, 2001).

Na cidade gestada pela elite não havia “lugar” para o negro alforriado. E foi justamente nela que a capoeira tornou-se conhecida; *a priori*, como um problema a ser resolvido pelos dirigentes, ela nasce como uma tentativa de inserção e usufruto dos espaços negados a seus praticantes, em sua maioria sujeitos de origem negra e condição social desfavorecida.

As políticas de branqueamento do início do século XX apontavam para um discurso que via o negro como um sujeito que não sabia portar-se, não tinha educação, tampouco a constituição e a aparência física necessárias para a convivência social e para inserir-se no projeto da elite, junto ao desenvolvimento urbano do século XIX, de construção de uma identidade para o povo brasileiro.

As transformações histórico-sociais não foram suficientes para alterar as relações raciais do antigo regime, mantendo negros e mulattos em uma situação desalentadora, iníqua e desumana. A reação a essa estrutura surgiu dos setores explorados e prejudicados, bem como da emergência gradual de uma ordem ajustada ao cosmo econômico, político e social. De acordo com Fernandes (2008, p. 9), “sob os olhos impassíveis perplexos ou hostis dos ‘brancos’, ergueu-se o protesto negro, como o ‘clarim da alvorada’, inscrevendo nos fatos históricos da cidade os pródomos da *Segunda Abolição*”. Contudo, essa rebelião não se instalou contra a ordem estabelecida em virtude da própria situação do negro; o que aconteceu foi a insubordinação contra as debilidades e as injustiças do sistema de relações raciais brasileiro (FERNANDES, 2008).

Os movimentos sociais esboçados nesse período marcaram a participação do negro na história moderna da cidade. Fundamentando-se na moral, e não nas lutas contra a ordem econômica, esses movimentos reivindicavam a inclusão do negro na ordem social vigente e sua participação nas cidades, por meio do usufruto dos espaços coletivos e de sua inserção no sistema de produção (FERNANDES, 2008).

A ausência dos negros na reivindicação consciente dos problemas sociais ocorreu por fatores como o pauperismo e a anomia, que conduziram à desilusão coletiva e ao desalento crônico; e o arquétipo branco, que fundamentava os modelos arcaicos de ajustamento racial, entre outros. O pauperismo e a anomia social conduziam à desilusão coletiva e ao desalento no final do século XIX e início do século XX, contexto que certamente influenciou negativamente o desenvolvimento de uma reivindicação consciente dos problemas pelos negros (FERNANDES, 2008).

A “favor dos negros” havia o nascimento da República brasileira, que, fundamentada na ideologia positivista de Augusto Comte,

já percebia o trabalho escravo como um atraso ao desenvolvimento econômico. Em pesquisa realizada no acervo da Hemeroteca Digital tornou-se possível perceber a relação existente entre a República e o abolicionismo. O jornal “A República: Pátria e Democracia” (1888), ao retrucar uma crítica realizada pelos monarquistas aos republicanos, declarou: “Dizem elles que nós não sabemos nos identificar com a idéia republicana, guardando uniforme coherencia dos principios, não conciliando a doutrina republicana com a abolicionista, que é um vínculo daquela, pelos liames da afinidade”. A publicação completa a informação alegando que iminentes chefes políticos “agiram no intuito de resolver o problema do negro” (1888) e adotaram medidas salutaras como a libertação de seus escravos.

Apesar do avanço e das conquistas realizadas pelo movimento negro e pela sociedade em geral, o preconceito ainda persiste e perdura até os dias atuais, destinando à população negra menos oportunidades, com repercussões sociais negativas, como sugere o mapa do encarceramento no Brasil, entre os anos de 2005 e 2012, ao constatar que a maioria da população presa é composta por negros, chegando a 60,8% em 2012 (BRASIL, 2015). Dos sujeitos sem instrução acima de 10 anos de idade, mais de 56% pertencem às populações preta e parda em detrimento dos 42% da população branca (IBGE, 2010)<sup>2</sup>.

Se as dificuldades enfrentadas pelo negro são latentes nos dias atuais, em que algumas políticas afirmativas e de inclusão já fazem parte da sociedade brasileira, mesmo que de maneira ainda não satisfatória, imaginem nos dias de Mestre Bimba? Sujeito negro, que viveu o momento da política de eugeniação implantada durante o governo Getúlio Vargas, no Brasil. A história de sua resistência e luta pela capoeira é descrita no tópico a seguir.

## **MESTRE BIMBA: EDUCAÇÃO DO CORPO, CAPOEIRA E “MANDINGA”**

Ao final do século XIX e início do século XX, a capoeira estava associada à manifestação de vagabundos e marginais, além

de ser abordada como infração no Código Penal Brasileiro, pelo Decreto nº 487, de 11 de outubro de 1880, Capítulo XIII, art. 402 (OLIVEIRA, LEAL, 2009).

Ao criar um método de ensino próprio, envolvendo uma série de mudanças no comportamento de seus praticantes, Mestre Bimba foi um dos responsáveis pela modificação no código corporal que regia a capoeira escrava. Tais alterações possibilitaram maior flexibilidade na barreira emocional desenvolvida pelo grupo estabelecido. Eram características de seu método: a criação de apelidos para os alunos, o exame de admissão e o desenvolvimento de novos toques de berimbau que dinamizaram a prática, tornando os movimentos mais rápidos e os golpes com conotação de defesa pessoal. Também pode ser atribuída a ele a tentativa de tornar a capoeira conhecida nacionalmente ao realizar um trabalho de divulgação na mídia impressa de Salvador, assim como em festas cívicas da cidade, do Estado e do país (DORIA, 2011). Houve exposições públicas pelo Mestre e seus alunos em Estados como São Paulo e Rio de Janeiro, e figuras ilustres como o governador/interventor Juraci Magalhães e o presidente Getúlio Vargas também puderam usufruir das apresentações no Palácio do Governo, em Salvador.

Mestre Bimba investiu muito de seu tempo em demonstrações que evidenciavam a eficácia da capoeira enquanto manifestação de luta. Para cumprir o seu intento, convocava para o enfrentamento direto, em anúncios de jornais, lutadores de artes marciais (NESTOR CAPOEIRA, 1992).

A sistematização e a inserção social da capoeira no contexto da educação popular baiana possibilitaram a sua descriminalização. Ela perderia, por meio dos trabalhos desenvolvidos pelo Mestre Bimba e outros mestres do Estado, a alcunha de refúgio de valentões e transformar-se-ia em ginástica brasileira.

Claro que não se deve desconsiderar que essas mudanças na prática da capoeira foram possibilitadas também pela manipulação política que conferiria o ajuste necessário para aproximá-la das práticas esportivas ocidentais branqueadas.

Um dos alunos do Mestre Bimba, em seu livro denominado “Ele não joga capoeira: ele faz cafuné”, faz o seguinte comentário acerca do método utilizado na capoeira Regional desenvolvida por seu mestre (DORIA, 2011, p. 29):

Tem uma perfeita sincronização entre início, meio e fim, nada desta metodologia é fora da hora, antes ou depois do tempo certo, cada passo, cada movimento tem o seu momento preciso e perfeito, por isto nossas cabeças alcançavam o sentido de tudo aquilo e assimilávamos com tanta facilidade seus ensinamentos.

Segundo Doria (2011), a aplicação de multas para alguns erros cometidos pelos alunos também estava inserida no método do Mestre Bimba. Elas eram anotadas pelos alunos em um quadro na sala em que os treinos aconteciam, e o seu pagamento se dava no batizado e era utilizado para financiar a compra de cervejas, algumas delas produzidas pelo próprio Mestre Bimba.

Provavelmente a prática da capoeira por grupos da elite, pessoas de pele clara, estudantes de medicina, favoreceu uma mudança na balança de poder entre a capoeira, a sociedade e a política da época. A aproximação aos códigos de conduta esportiva, que já dispunham de uma aceitação pelo grupo que detinha o poder, abriu caminhos que pareciam impossíveis de serem conquistados em décadas anteriores. Além disso, a posse de uma tradição cultural própria também é capaz de auxiliar na redução do impacto sobre os *outsiders*, principalmente se essa tradição estiver associada ao conhecimento intelectual, que provavelmente foi assumido, na capoeira, após a inclusão de intelectuais baianos e a presença cada vez maior de sujeitos que possuíam nível mais alto de instrução e, posteriormente, produziram conhecimento científico acerca da vivência com o Mestre Bimba em sua academia.

A modificação nos gestos e nos costumes e a educação do corpo, transformando-a em Capoeira Regional Baiana, não ocorreram como uma escolha aleatória, tampouco da ideia, das intenções

e dos desejos apenas do Mestre Bimba. A capoeira assumiria, na tentativa de livrar-se da opressão e perseguição a ela impetrada pelos dirigentes políticos, o comportamento semelhante ao apresentado por outras manifestações esportivas introduzidas no Brasil no final do século XIX, como o futebol, o turfe e o remo, que já denotavam uma transformação global em seus códigos de conduta e de sensibilidade à violência.

Conforme Lucena (2001), a capoeira é rechaçada, a princípio, por suas ações “primitivas”, depois é abordada como um componente lúdico fruto do passado de um povo e, mais recentemente, aproxima-se de um fazer esportivo cada vez mais “cheio de aparato”.

Segundo Elias e Scotson (2000), os diferenciais de poder tendem a reduzir-se aos poucos em decorrência do ritmo dos arranjos jurídicos que avançam contra as barreiras emocionais erguidas pelos descendentes dos senhores de escravos e pelo sentimento de inferioridade e desonra grupal dos descendentes de cativos. A liberação da prática da capoeira deu-se por meio de mudanças em seus códigos. Contudo, o arranjo jurídico, citado por Elias e Scotson (2000), garantiria a essa prática a liberdade a partir da década de 1930, e, em 2008, o reconhecimento como patrimônio histórico brasileiro pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN).

As modificações realizadas na capoeira devem ser reconhecidas como um avanço contra a segregação do grupo negro praticante de capoeira, visto que o Mestre Bimba conseguiu transitar em diversos espaços antes inacessíveis a esses indivíduos, realizando apresentações para a elite e com a própria elite, uma vez que muitos dos contramestres por ele formados desfrutavam de boa condição financeira, a exemplo de sujeitos como Decânio, estudante de medicina, e Jair Moura, jornalista e cineasta, entre muitos outros.

O acesso à capoeira nesses espaços pode ser considerado uma vitória, posto que ainda nesse período a política de branqueamento passa a vigorar no Brasil como necessária para afastar as impurezas e os problemas sociais que a presença negra havia perpetrado no país. Como parte desse projeto estava a repressão política à capoeira e a todas as ma-

nifestações corporais de origem afro-brasileira, consideradas violentas e inferiores àquelas importadas da Europa.

Cabe refletir se as mudanças nos códigos de conduta referentes à capoeira, entre elas a prática realizada em recintos fechados e a tentativa de evitar conflitos e brigas de rua, também não podem ser entendidas como uma forma de branqueamento, enquadrando-a na “pacificação” do homem negro e de baixa condição social, necessária ao regime político da época, de modo a impedir motins e revoltas.

Ainda assim, não se pode desconsiderar a luta do Mestre Bimba ao apropriar-se do momento histórico, que demonstrava ser mais flexível em determinados interesses do que nas décadas anteriores, no que concerne à negociação entre o grupo estabelecido e os *outsiders*. O espaço cedido pelo grupo estabelecido à prática da capoeira também pode ser interpretado como uma forma de legitimar o seu poder sobre a cultura de origem africana, na tentativa de manter o negro sob controle.

Mestre Bimba “jogou” no intuito de resistir à opressão destinada à capoeira, possibilitando, na Bahia, um caminho diferente daquele tomado no Rio de Janeiro e em Recife, onde foi praticamente extinta pela repressão policial.

Apesar das contribuições do Mestre Bimba para a capoeira, pouco reconhecimento foi-lhe atribuído pelo seu trabalho. Ao conhecer a sua vida, torna-se possível perceber os seus enfrentamentos e problemas inerentes à sua condição de *outsider*. Ele morreu duvidando do amor e da generosidade das pessoas. Relatos de alunos, alguns documentários e músicas de capoeira que fazem homenagem ao Mestre destacam como motivo de sua partida da Bahia, sua terra natal, para Goiânia a promessa de reconhecimento por seu trabalho e a possibilidade de sustentar sua família, dando-lhe uma condição de vida confortável. Todavia, o que encontrou foi uma vida de dificuldades financeiras e uma morte desassistida.

Ao final de seus dias, ele foi enganado financeiramente por diversas pessoas e abandonado pelo Estado, que não lhe destinou o apoio necessário para manter a sua prática, o que culminou com uma depressão, antes de sua morte, aos 74 anos.

## CONCLUSÃO

Para garantir a sua sobrevivência e a da capoeira, Mestre Bimba envolveu-se em um “jogo de mandinga”, possibilitado pelo momento político-social em que viveu. O Brasil adotava costumes advindos dos países europeus, o nacionalismo fulgurava no governo de Getúlio Vargas e buscava nas práticas brasileiras uma maneira de valorizar e exaltar a nação. Nesse sentido, Mestre Bimba “defende-se, esquiva-se e negocia” com o jogo de rua e passa a desenvolver a sua prática de acordo com os interesses do governo em questão, o que não quer dizer, entretanto, que ele cedeu de maneira alienada.

Ele foi um exímio jogador, negociou, utilizou-se do interesse da elite dominante para estabelecer a prática da capoeira. Construiu um código de conduta mais sofisticado para a capoeira, semelhante às práticas esportivas europeias, sob maior autocontrole dos gestos e do corpo.

Em uma rua pobre do Pelourinho, em que habitavam vadios e prostitutas, ele estabeleceu a sua academia, fazendo da prática a que dedicou toda a sua vida um espaço de educação e luta por reconhecimento, em que a “malandragem”, a “malevolência” e a “mandinga” tornaram-se objetos de ensino para brancos, negros, pobres e ricos.

## REFERÊNCIAS

BRASIL. Presidência da República. Secretaria Geral. *Mapa do encarceramento: jovens do Brasil*. Brasília: Presidência da República, 2015.

CHIAVENATO, J.J. *O negro no Brasil*. São Paulo: Cortez Editora, 2012.

DIAS, A.A. A mandinga e a cultura malandra dos capoeiras. *Revista de História*, Salvador, v. 1, n. 2, p. 53-68, 2009. Disponível em: <[http://www.revistahistoria.ufba.br/2009\\_2/a04.pdf](http://www.revistahistoria.ufba.br/2009_2/a04.pdf)>. Acesso em: 20 ago. 2017.

DORIA, S.F. *Ele não joga capoeira: ele faz cafuné*. Salvador: EDUFBA, 2011.

ELIAS, N. *A sociedade de corte*. Lisboa: Editorial Estampa, 1986.

ELIAS, N.; DUNNING, E. *A busca da excitação*. Tradução de Maria Manuela Almeida da Silva. Lisboa: Difel, 1992. Disponível em: <[www.academia.edu/4894091/A busca da excitação- norbert elias e eric dunning](http://www.academia.edu/4894091/A_busca_da_excitacao_norbert_elias_e_eric_dunning)>. Acesso em: 10 mar. 2016.

ELIAS, N.; SCOTSON, J.L. *Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

FERNANDES, F. *A integração do negro na sociedade de classes: no limiar de uma nova era*. São Paulo: Globo, 2008. v. 2.

FREYRE, G. *Os escravos nos anúncios de jornais do século XIX*. 2. ed. [S.l.]: Castelo Branco e Associados Propaganda, 1984.

HALL, S. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Organização Liv Sovik. Tradução Adelaine La Guardia Resende et al. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da Unesco no Brasil, 2003.

JORNAL A REPÚBLICA: PÁTRIA E DEMOCRACIA. Diretor Joaquim Antônio da Silva. Curitiba, Ano III, n. 1, 2 jan. 1888. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=215554&pesq=liames%20da%20afinidade>>. Acesso em: 8 jan. 2017.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). *Censo demográfico 2010: Educação e deslocamento, resultados da amostra*. Rio de Janeiro: IBGE, 2010.

LUCENA, R.F. *O esporte na cidade: aspectos do esforço civilizador brasileiro*. Campinas: Autores Associados, 2001.

NESTOR CAPOEIRA. *Capoeira: fundamentos da malícia*. Rio de Janeiro/São Paulo: Record, 1992.

SILVA, T.T. (Org.); HALL, S.; WOODWARD, K. *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Rio de Janeiro: Petrópolis, 2014.

---

Recebido em 24 de abril de 2017.

Aprovado em 12 de setembro de 2017.

## NOTAS

1. Conforme Elias e Scotson (2000, p. 7), os *outsiders* são “os não membros da ‘boa sociedade’, os que estão fora dela. Trata-se de um conjunto heterogêneo e difuso de pessoas unidas por laços sociais menos intensos”. A identidade social dos *outsiders* não é definida por um grupo, ou por um coletivo. Eles são sempre representados no plural e não constituem propriamente um grupo social.
2. Segundo o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística — IBGE (2010), 50,7% da população declarou-se preta ou parda no Censo realizado em 2010.

