

SABERES E PRÁTICAS EDUCATIVAS DA CULTURA NEGRA: RELIGIOSIDADE E CAPOEIRA

Albert Alan de Sousa Cordeiro¹
Gabriela Costa Faval²

Resumo

Neste artigo objetiva-se discutir o processo educativo não-formal, presente nas religiões de origem africana e na capoeira, enquanto instrumentos culturais e identitários. Foram tomados como lócus de pesquisa o grupo União Capoeira e o Terreiro de Tambor de Mina “Casa Grande de Mina Jeje Nagô de Doy Lisá Con Abe Manjá-Huevy”, ambos localizados na região metropolitana de Belém-PA. Para que se pudesse perceber a importância desses espaços na preservação da cultura e da identidade dos sujeitos, fez-se necessário compreender o processo histórico de escravidão e de aculturação dos sujeitos, utilizando-se para isto do levantamento bibliográfico. O registro das pesquisas foi feito mediante entrevistas gravadas e depoimentos transcritos, tanto de integrantes desses espaços quanto de educadores e pesquisadores da temática. Os resultados obtidos fazem referência ao processo educacional não escolar, realizado através da transmissão oral de saberes e do aconselhamento que visam preparar os sujeitos para o convívio social e a vida em comunidade e que encontram-se presentes nas duas formas de manifestação cultural.

Palavras-chave: Cultura Negra, Religiosidade, Capoeira, Tambor de Mina, Educação, Saberes.

Abstract

This article aims to discuss the non-formal educational process, present in African religions and poultry, while instruments and cultural identity. Were taken as the locus of research Union Capoeira group and the Shrine of Tambor de Mina "Casa Grande de Mina Jeje Nagô de Doy Lisá Con Abe Manjá-Huevy ", both located in the metropolitan region of Belém-PA. For people to really understand the importance of these spaces in the preservation of culture and identity of the subject, it was necessary to understand the historical process of enslavement and acculturation of the subjects, using for this the literature. The record of research was done through interviews recorded and transcribed interviews, both members of these spaces as educators and researchers in the subject. The results refer to non-school educational process, conducted through oral transmission of knowledge and advice aimed at preparing guys for socializing social and community life and are present in both forms of cultural expression.

Keywords: Black Culture, Religion, Capoeira, the Drum, Education, Knowledge.

¹ Licenciado em pedagogia pela Universidade do Estado do Pará; Mestrando em Educação do Programa de Pós-Graduação em Educação/UEPA; Membro do Núcleo de Educação Científica, Ambiental e Práticas Sociais/NECAPS

² Licenciada Plena em Pedagogia pela Universidade do Estado do Pará; Coordenadora do Grupo de Estudo e Trabalho em Educação Freireana e Filosofia (GETEFS), vinculado ao Núcleo de Educação Popular Paulo Freire - NEP; Coordenadora do Eixo de Educação Sexual do Projeto Pará Leitura Vai-Quem-Quer, vinculado ao Núcleo de Pesquisas Netrilhas-UEPA.

INTRODUÇÃO

Resistindo as imposições das metrópoles modernas, os povos vítimas da colonização desenvolveram estratégias dentro de sua cultura para manter vivas suas histórias, tradições, características.

Infelizmente, mesmo tendo se passado mais de um século do término da diáspora na América, os saberes e fazeres das etnias que foram escravizadas continuam ocupando um espaço marginal na sociedade brasileira, especificamente na cultura negra, que, em grande parte de suas características, religiosas, musicais, lúdicas, suas representações e imaginários ainda paira a pécha da inferioridade.

O espaço escolar, reproduzindo essa compreensão, negligencia um olhar mais apurado sobre a cultura negra, um exemplo disso é a história ensinada que não retrata a própria luta do negro pela conquista da liberdade. É ensinado a nossas crianças que um belo dia uma princesa branca, benfeitora, amante da negritude, infeliz com as condições em que os escravos se encontravam, decreta o fim do cativeiro. Ainda hoje quando se menciona o Quilombo de Palmares nos livros de história da educação básica, narra-se apenas a sua destruição por Domingos Jorge Velho e companhia, não se conta que o quilombo da Serra da Barriga resistiu e derrotou mais de trinta campanhas militares que o estado promoveu contra ele. Esse é apenas um exemplo do trato que se dá a cultura e a história negra no país.

Esse processo é resultado de discursos que, apesar de distantes no tempo, ainda circulam em variados textos e permanecem incorporados no imaginário social, como a ideia de existência de uma democracia racial instaurada após a abolição dos escravos. Segundo Zulbaran e Silva (2012), “o discurso da democracia racial contribuiu para camuflar o racismo e encobrir as desigualdades e os conflitos étnico-raciais”. Para as autoras, um dos efeitos dessa democracia foi a “folclorização das manifestações culturais afro-brasileiras, sua cristalização num passado distante e a-histórico” o que apagou a contribuição destas para a cultura e a história brasileiras.

O período colonial trouxe consigo mecanismos de descaracterização das raças consideradas subordinadas. Dentre eles cita-se como principal a afirmação da ausência, ou seja, a caracterização de uma raça como deficiente em relação aos conceitos culturais europeus, renegando-lhe a cultura, a moral, a inteligência e a própria história.

A cultura negra trazida com os escravos ao solo brasileiro foi grandemente negada e marginalizada, principalmente aquela cuja linguagem era proveniente dos terreiros e

quilombos. Estes, tornaram-se o maior instrumento de resistência e propagação dos costumes e crenças africanas e foram, a longo prazo, a via de manutenção das raízes dos negros escravizados.

Segundo Dantas (s/d)

As expressões culturais afro-brasileiras, em especial as originárias dos Povos de Terreiros, principalmente no interior, sofrem continuamente com o preconceito institucional, além das campanhas sistemáticas de descrédito e desrespeito religioso e a falta de apoio para a manutenção das atividades religiosas e culturais. (DANTAS, s/d, p. 1)

A religião, para Santos & Santos (1999) “foi e é o maior transmissor de valores da negritude afro-americana”. Valores carregados de tanta plasticidade, que conseguiram sobreviver a toda a opressão e pressão que lhe foi imposta. Esse processo dialético de resistência-acomodação permitiu que a religiosidade se acomodasse sem “embranquecer”, ou seja, sem perder o vínculo com a história de suas origens. Um dos meios encontrados pelos escravos africanos para manter seus cultos protegidos foi o secretismo religioso. Associando seus deuses aos santos da igreja católica (religião dominante da época), os escravos conseguiram manter seus costumes religiosos sem que os seus senhores percebessem e, desta forma, garantiram seus ritos e a transmissão de saberes às gerações seguintes.

Vale ressaltar que a conversão forçada surgia no momento do desembarque dos escravos em solo brasileiro. Cada escravo era re-batizado ao desembarcar dos navios negreiros e perdia sua identidade social, sua origem e sua historicidade. Estas práticas não foram aceitas facilmente. Houve resistência de diversos grupos e a própria organização em terreiros e quilombos veio fortalecer essa negativa. Os grupos formados possuíam características específicas e, em algumas situações, eram verdadeiros grupos guerrilheiros da atualidade, devido à forte resistência e luta travada contra a escravidão imposta. Um dos casos que expressa tal situação foi o surgimento da Sociedade Secreta Ogboni, cuja maioria de integrantes era de origem malês e que fornecia treinamento de guerra.

Algumas dessas sociedades foram desfeitas com o tempo, outras prevaleceram e permanecem existindo na atualidade, com a função de perpetuar as origens religiosas e realizar a transmissão dos saberes oralizados.

Para Santos & Santos (1999),

Foi através da prática contínua da religião que o negro conservou um sentido profundo de comunidade. A América Latina viu transportar, implantar e reformular em seu solo, um complexo cultural que se expressa através de associações religiosas, nas quais se mantém e renova o mais específico de seus sistemas de origem. (SANTOS & SANTOS, 1999, s/p).

Os negros trazidos ao Brasil como escravos não eram provenientes de uma única região africana. Muitas vezes não era possível a comunicação entre eles por pertencerem a tribos diferentes e terem dialetos distintos. Assim, também, a religiosidade destes não era idêntica e, ao ser combinada com outras culturas, como a indígena e a europeia, teve suas alterações, porém, volta-se a repetir, não perdeu sua matriz. Por tal motivo, não ocorreu o surgimento de uma nova religião, mas uma re-configuração das manifestações já existentes, uma adaptação que, apesar de imposta, conseguiu preservar as origens e a transmissão dessa religiosidade.

O Tambor de Mina é um exemplo atual dessa adaptação. Promovendo a junção das culturas negra, índia e europeia, a religião se mantém com uma predominância africana em seus ritos, linguagens, vestimentas e na própria hierarquia do terreiro.

Surgida no Nordeste brasileiro e posteriormente, recriada na Amazônia o Tambor de Mina carrega em sua nomenclatura a origem de seus integrantes, negros mina-jejes e mina-nagôs provenientes da Costa da Mina, atual República do Gana, região das Repúblicas do Togo, Benin e Nigéria.

Nesse contexto onde saberes, práticas e vivências se misturavam, a religiosidade dos negros escravos encontrou caminhos para resistir e existir. Para Martinic (1994, p.74) apud Mota Neto (2011),

Este conocimiento proporciona un conjunto de objetivaciones, certezas y parámetros que permiten al sujeto comprender su experiencia y, aun más, hacerla inteligible para los demás. Es un conocimiento compartido que se produce y sigue siendo real en tanto permite un reconocimiento colectivo (MARTINIC, 1994, p. 73 apud MOTA NETO, 2011, p.8).

Essas vivências são identificadas pelo autor como sabedoria popular, constituída em função de uma racionalidade específica das classes e grupos populares, configurada à parte do cientificismo dominante e do saber oficial.

Temos, assim, na religiosidade desses grupos afro-brasileiros uma das principais, senão a principal fonte de transmissão e perpetuação da cultura que encontrou, no contexto de exclusão, negação e dominação em que se encontrava, meios de resistir e existir, resguardando-se da miscigenação cultural que constituiu o povo brasileiro.

Conjuntamente com a resistência religiosa, a organização dos quilombos e terreiros exigiu dos negros escravos a idealização de formas de defesa que dispensassem armas – já que estas se encontravam fora do alcance deles. O único instrumento de que dispunha para isso era o próprio corpo. Como afirma Salles (2004),

Aí é que entra um dos capítulos mais sugestivos da cultura popular, pois à defesa com o corpo gingado e negaceado, como o ataque rápido e certo, tão característico do negro de Angola, se creditou a origem da hoje nacional “capoeira” – espécie de jogo de destreza, ou uma forma de luta, conforme Edison Carneiro, “muito valiosa na defesa da liberdade de fato ou de direito do negro liberto”. (SALLES, 2004, p.113)

A capoeira, inicialmente utilizada para defesa, termina incorporando em sua prática a musicalidade (instrumentos e cantos). Expressão da lúdica popular a capoeiragem torna-se a herança cultural negra, com um aprendizado que se transmitia ainda na infância, através da imitação dos maiores.

Ainda segundo Salles (2004), no Pará a capoeira se associou ao batuque de tambores do carimbo

tambores que se irmanaram ao povo mina-nagô e mina-jeje [...] Esse mesmo batuque derramou-se nas danças rituais quando foi possível restaurar as tradições religiosas africanas e se multiplicou nas danças de terreiro, muitas delas agrupadas na grande família do samba (SALLES, 2004, p.135)

Desta forma, a capoeira se mistura ao Tambor de Mina dentro dos terreiros, unindo-se ao tambor-de-crioula do Maranhão, ambos elementos constitutivos do carimbó e dentro dos terreiros se torna mais um elemento de transmissão de saberes, vivências, da história e da identidade dos povos africanos agrupados em seu entorno.

A “negritude” cultural, o corpo e o cabelo: elementos de expressão e exclusão

O racismo como o concebemos hoje, teve seu início com o primeiro contato entre brancos, negros e índios, durante o período colonial, mas se manifestou mais duramente em relação aos negros africanos. A simples utilização de termos como “negro”, “preto”, “pardo” ou “mulato” eram utilizados pelos senhores de engenho como formas de identificar a subordinação, a inferioridade da raça negra. A partir da segunda metade do Século XIX, o termo “negro” deixa de significar um desígnio de raça e passa a ter sentido pejorativo.

O “ser branco” e o “ser negro” passam a ser determinados por um “pertencimento” e relacionados a traços fenotípicos (formato do nariz, tipo de cabelo, cor da pele, etc.). A construção dessas identidades sofre processos internos e externos à escola, boa parte deles relacionados aos meios de comunicação e com ação direta sobre a cultura. Eles fazem circular na cultura modos de ser “branco”, “negro”, “indígena” através de um pertencimento étnico-racial.

Salienta-se, aqui, o discurso de branqueamento quando, após a abolição, a sociedade brasileira projetou-se branca. Acreditava-se ser possível branquear a população através da inserção de imigrantes europeus e supondo que prevaleceriam as características brancas. Desta forma, o branqueamento social se impôs à cultura e à identidade negras classificando essa população (liberta) pela cor, pela nacionalidade e pela condição legal. Éra-se africano ou crioulo (nascido no Brasil), forro (liberto) ou ingênuo (nascido livre), mas mesmo com esses desígnios, éra-se, acima de tudo, inferiorizado e subjulgado à cultura dominante. Tudo o que fosse proveniente de uma origem africana passava a ser “coisa de negro”, com um forte sentido de pertencimento, mas portando a subjugação e sendo, portanto, desconsiderado como cultura, como arte, linguagem, historicidade e identidade. Tratavam-se de elementos que condenavam ao fracasso social. Só atingia o sucesso quem se rendia à cultura branca.

Assim, características como o tipo de vestimenta, o estilo de cabelo e principalmente a linguagem corporal expressa pelas danças, ritos e lutas, passam a ser vistos, perjorativamente, como elementos de uma sub-cultura, comprobatórios de inferioridade e que precisavam rapidamente ser transformados.

Gomes (2003) afirma que “o corpo pode expressar aquilo que uma sociedade deseja ser, assim como o que deseja negar”. Para o autor, nenhum outro animal é capaz de imprimir ao corpo tantas transformações “variáveis de acordo com cada cultura e que acontecem conforme a especificidade dos segmentos sociais no interior de um mesmo grupo”. Alguns aspectos corporais, então, passam a ser tomados pela cultura e passam a receber tratamento discriminatório, retirando do negro seu estatus de humanidade.

O corpo é o principal instrumento das relações interpessoais. Essas relações se construíam imersas no movimento de rejeição/aceitação da “negritude”. Sendo objeto de alteração exercida pela cultura temos, então, no corpo, expressas as universalidades e particularidades da cultura. As práticas corporais presentes nas diferentes culturas, traduzem mensagens inconscientes sobre certo e errado, sobre o que é “coisa de gente” e “coisa de bicho”, o que é sagrado ou profano, constituindo a cultura socialmente aceita como dominante e correta. Tudo o que se distancia desse padrão é subjulgado, excluído.

O racismo foi se apoderando de elementos que, ao mesmo tempo em que lhe serviam de instrumento de exclusão e subjugação, tinham lugar de destaque na expressão estética e na nossa constituição histórica e cultural. O cabelo crespo, elemento de grande significação identitária para as etnias africanas, serviu para retirar o negro do conceito de beleza. Para cada etnia o estilo de penteado podia apresentar diversos significados: hierarquia, idade, estatus, poder ou realeza, mas na sociedade brasileira, fortemente eurocêntrica, tinha apenas o

significado de inferioridade e fracasso social. O cabelo crespo, diferenciado das características européias, pertencia a uma classe dominada e sub-desenvolvida e, portanto, representava o que não era humano, mas animal. Nesse processo, passam a estabelecer-se critérios sociais de superioridade/inferioridade, beleza/feiúra.

Nas culturas diversas que foram trazidas ao Brasil através de seus representantes (Mandingos, Iorubás, Mende e Wolof), o cabelo era parte integrante de um complexo sistema de linguagem e de um amplo significado social. Uma das características comuns a todos eles era a higiene dos cabelos e a utilização de estilos e penteados próprios. Uma mulher Mende com cabelos desalinhados era sinal de que algo não ia bem, poderia imoralidade ou insanidade. Já as mulheres wolof não cortavam os cabelos e quando estes eram deixados desalinhados era sinal de demência.

A manipulação dos cabelos e do corpo representa, para os negros e negras, uma dentre as muitas formas de expressão da corporeidade e da cultura além de, ao longo dos anos, ter ganho o significado de resistência. Uma linguagem reprimida durante o processo de transposição da África para o Brasil e que encontrou sua continuidade na recriação dos elementos negros.

A capoeira e a religiosidade, por serem expressões muito fortes dessa “negritude” que insistia em resistir na sociedade brasileira, foram duramente perseguidas e reprimidas, contrariamente a outras formas de expressão cultural, como o lundu e a congada, que tiveram ocorrência simultânea mas que não enfrentaram rejeições diretas.

Os terreiros e suas lideranças foram perseguidos, destruídos e reprimidos em suas manifestações, sob alegações de bruxaria, magia, animismo, fetichismo e heresia, negando-se a estas manifestações o caráter de religião. Como alternativa, surge o sincretismo religioso: entidades sobrenaturais foram associadas a determinados santos e festividades católicas, com a idéia de enganar o branco. A religiosidade que era aceita como folclore ou espetáculo artístico, torna-se uma filosofia ameaçadora à supremacia intelectual branca, por representar a negritude, a identidade negra negada desde o primeiro contato com os negros africanos.

A Educação não-formal dos terreiros e grupos de capoeira

Da mesma forma como a religiosidade e a capoeira foram elementos importantíssimos na preservação da cultura, eles também foram espaços de transmissão de saberes, costumes e crenças, negados não apenas pelas questões raciais e pela dominação

branca-católica, mas também pelo cientificismo e o escolacentrismo que acompanhava o “branqueamento” da sociedade.

O que não era proveniente do espaço interno da escola e que não possuía explicação científica era negado como cultura ou como conhecimento. Isto ocorreu tanto com a religiosidade quanto com a capoeira. O escolacentrismo que constituía a escola conservadora, impedia compreender a formação integral dos sujeitos, cuja prática social era vista como “antieducativa” e rejeitada pela escola.

Esse modelo educacional nega a produção de saberes através das relações sociais, de uma leitura de mundo significativa que cria processos de transmissão do acervo cultural que garante a continuidade do grupo e a constituição das “comunidades culturais”.

Os terreiros de Tambor de Mina conduzem os praticantes a um processo de apropriação de valores, normas de conduta, memórias, códigos linguísticos e representações. Esse conjunto de acervos culturais, produzidos e adquiridos pela oralidade dos terreiros, constituem os saberes do cotidiano, saberes que transcendem os sujeitos e permite que estes produzam e reproduzam sua existência conjuntamente.

Para Mota Neto (2010), essas religiões possuem um sincretismo muito forte e são ponto de convergência de diversas matrizes dos elementos negro, índio e europeu, sincretismo possibilitado pelo processo da prática educativa. Para ele, “de uma geração à outra esse universo consegue se perpetuar através das práticas formativas”. Ainda segundo o autor, a pedagogia criada pelo escolacentrismo e pelo cientificismo, “deixou de lado os saberes cotidianos, as práticas sociais, os movimentos sociais e a cultura popular”. A nova construção da pedagogia, vem no sentido inverso, acolher esta diversidade cultural para construir uma “ecologia de saberes”, englobando saberes das ruas, da religiosidade, dos movimentos sociais e do cotidiano.

Para a Mãe Rosângela, da “Casa Grande de Mina Jeje Nagô de Doy Lisá Con Abe Manjá-Huevy”, essa transmissão é algo que acontece naturalmente,

[...] já é uma sequência, porque a maioria vai crescendo, aprendendo e já sabendo muitas coisas porque eles convivem dentro do nosso terreiro. Aqui é uma comunidade, nós vivemos em comunidade. (VÍDEO, 2010, transcrição nossa)

Cristhian, integrante do terreiro, fala da caridade como sendo um dos ensinamentos principais, transmitidos tanto pelos irmãos de santo quanto pelos pais de santo e devendo ser praticado tanto internamente (com os visitantes do espaço), quanto no cotidiano social. O respeito é outro exemplo colocado por ele como uma prática que perpassa os muros do terreiro e é levado como prática para o convívio social. As diferenças raciais, sexuais e

sociais, que desaparecem no trato interpessoal dos integrantes do terreiro, deve ser levado aos espaços sociais (escolas, associações, clubes, etc.) como desejo de reciprocidade.

Para Machado (2007) apud Mota Neto (2008), a oralidade e a memória são consideradas originantes do pensamento africano e compreende a tradição e a ancestralidade como fontes do ensinar. Tornamos a mencionar, aqui, a inexistência de uma nova religiosidade ou cultura. Freire (1987) cita a invasão cultural como característica de uma educação bancária. Nela não ocorre a sobreposição de saberes, os saberes são compartilhados gerando um novo conhecimento fortalecido pelas diversas leituras de mundo.

Ainda segundo Freire (1978) a liberdade não se adquiriu com o fim da escravatura, mas entende-se que ela vem sendo conquistada ao longo dos séculos, através de uma perpetuação de sua linguagem, se sua identidade:

[...] Se a liberdade é algo que está sendo criado e recriado historicamente, eu creio que, em primeiro lugar, tu nunca és totalmente livre, mas estás sempre em processo de libertação. Neste sentido, eu não tenho dúvida nenhuma de que esses povos estão exatamente no processo de sua libertação. Por exemplo, a luta da reconstrução nacional é a continuidade da luta inicial de libertação, em que se inclui o problema da identidade cultural. [...] Não era por acaso que Amílcar Cabral dizia: “a luta de libertação é um fato cultural e um fator de cultura”. (FREIRE, 1978, p.31)

Dentro desse conceito expresso por Freire a população negra do Brasil ainda luta por sua libertação, pelo reconhecimento de sua cultura, de sua religiosidade e de sua identidade, através da dialogicidade com as demais culturas que constroem a sociedade brasileira.

A capoeira é um dos elementos da cultura popular em que os modos de educar são tangidos por práticas bem peculiares e distintas daquelas vigentes no espaço escolar, e que se instituiu como uma forma de resistência dos grupos que foram vítimas do colonialismo ocidental.

Silva (2008) afirma que a Capoeira, como um instrumento educativo, traz à tona potencialidades do indivíduo, porém esse processo de valorização não pode ser percebido com uma interpretação individualista, haja vista que a Capoeira só se manifesta no jogo, e isso implica, no mínimo, a relação entre duas pessoas.

A roda da capoeira é o momento em que os sujeitos se encontram para confraternizar e culminar toda uma vivência cotidiana, de treinos, de convívio, onde se aprende a jogar, se aprende a tocar, cantar, onde as tradições são repassadas e na roda se traduzem em jogo, em brincadeira, em arte, e todos são incluídos sem distinções, todos são apenas Capoeiras.

Independente de ser praticada na rua ou na academia, observa-se que o espaço de capacitação e do jogo são previamente estabelecidos pela demarcação de um círculo. Mesmo quando o capoeirista treina sozinho, esse espaço é determinado, seja de forma concreta, com um círculo riscado no chão, seja na imaginação.

Portanto, o estabelecimento do círculo ou do espaço da roda ou simplesmente da roda, como é geralmente chamado na capoeira, promove a atitude inicial do capoeirista. Da criação do espaço onde ocorrem as criações do capoeirista e da própria capoeira, pode-se dizer que nascem a capoeira e o capoeirista (SILVA, 2008, p. 23).

A Capoeira, dentro da sua própria tradição e memória é tratada e repassada como jogo e de acordo com Huizinga (2008, p. 11) todo jogo se processa e existe no interior de um campo previamente delimitado, de maneira material ou imaginária, deliberada ou espontânea. Para a Capoeira a roda é este campo.

Tal como não há diferença formal entre o jogo e o culto, do mesmo modo o "lugar sagrado" não pode ser formalmente distinguido do terreno de jogo. A arena, a mesa de jogo, o círculo mágico, o templo, o palco, a tela, o campo de tênis, o tribunal etc., têm todos a forma e a função de terrenos de jogo, isto é, lugares proibidos, isolados, fechados, sagrados, em cujo interior se respeitam determinadas regras. Todos eles são mundos temporários dentro do mundo habitual, dedicados à prática de uma atividade especial (HUIZINGA, 2008, p. 11).

Duvignaud (1997) nos faz perceber outra propriedade importante do jogo, sua capacidade de atenuar as dificuldades vividas cotidiano de cada ser humano. Mesmo o jogo sendo efêmero, ele abre caminhos para novas possibilidades, proporcionando a vivência de emoções não experimentadas.

As canções da capoeira expressam o dia-a-dia de sofrimento durante a escravidão:

“Navio negreiro, tumba flutuante, terra-mãe distante, dor e desespero”.

“Eh! Corta cana nego velho! Corta cana no canavial”.
Mestre Tony Vargas

Mas nas canções também se conta:

“O berimbau tocou dentro do canavial”
Mestre Pretinho

“Vamo vadiar, vamo vadiar para a vida melhorar”.
Domínio público

O que podemos perceber aqui é que o jogo aparece como um momento de descontração, de esquecimento do cotidiano no cativo. Na capoeira, vadiar significa estar jogando, pois esta recebeu o estigma de vadiagem, mesmo após a abolição, “Vamo vadiar para a vida melhorar” denota esse predicado atribuído ao jogo por Duvignaud (1997), sua capacidade de ajudar a suportar as agruras cotidianas.

É notória essa peculiaridade nos modos de educar da capoeira, a grande valorização da ludicidade, que contrasta com o espaço escolar, que só recentemente despertou para a

potencialidade pedagógica do jogo e do brincar, por serem encaradas atividades que não condiziam com o rigor intelectual fomentado pela modernidade científica.

Acreditou-se que apenas o pensamento leva o sujeito a atitudes normais e inteligentes, cujo o expoente máximo é o conhecimento científico. Já os sentimentos, vistos como “coisas do coração” não levam ao conhecimento e podem provocar atitudes irracionais. Produzem fragilidades de segundo plano, próprias da privacidade inata e natural de cada um. Segundo essa crença grega milenar, as instituições educacionais da modernidade caminharam para a ênfase da razão, priorizando tudo que se relaciona diretamente ao mérito intelectual. Nesse contexto, o brincar, por ser considerado espontâneo, sentimental, romântico e natural, ficou excluído das instituições dirigidas à formação da razão (VASCONCELOS, 2006, p. 63).

Outro aspecto da capoeira é a sua musicalidade e poesia que narram a vida dos capoeiristas, as tradições, os antepassados, os “fundamentos” (na linguagem dos capoeiristas) da arte. Aprender Capoeira também significa ouvir as cantigas e as histórias que elas contam. Ouvir a cantoria representa estar em contato com as tradições mais antigas e que ressaltam diversos aspectos da cultura negra e seus personagens, que ainda pouco são inseridos nos livros de história.

A Capoeira garante aos seus praticantes recursos para criticar a sociedade, tida como contraditória, excludente e autoritária. O que se aprende durante o jogo da Capoeira se torna um aprendizado social, a partir do momento em que o aluno passa a conceber analogias entre a roda da capoeira e a “roda da vida” (2004, p. 137).

Capoeira, o corpo como arma de resistência.

A Capoeira é mais que um elemento simbólico de resistência, é factual. Homens e mulheres negros (a)s desenvolveram-na para se defender perante o colonialismo europeu, se defender fisicamente, defender sua cultura e tradições, defender sua história. Usou seu próprio corpo na organização de seu sistema de defesa, se tornando um dos capítulos mais sugestivos da cultura popular (SALLES, 2004, p. 113).

Entretanto, historiar a capoeira não é tarefa tão fácil e só é possível devido a dedicação de pesquisadores que se debruçam sobre o desafio de trazer à sociedade os momentos, os personagens, as tradições que intencionalmente tentou-se silenciar, onde a ocasião mais extrema de censura se deu com a destruição da documentação sobre a escravidão no Brasil, ordenada pelo conselheiro Rui Barbosa, durante o governo de Deodoro da Fonseca que procurou justificar esta atitude com a seguinte resolução:

Considerando que a nação brasileira, pelo mais sublime lance de sua evolução histórica, eliminou do solo da pátria a escravidão – a instituição funestíssima que por tantos anos paralisou o desenvolvimento da sociedade, inficionou-lhe a atmosfera moral; considerando que a República está obrigada a destruir estes vestígios por honra da pátria e em homenagem aos nossos deveres de fraternidade e solidariedade para com a grande massa de cidadãos que pela abolição do elemento servil entraram na comunhão brasileira; resolve:

1º - Serão requisitados de todas as tesourarias da fazenda todos os papéis, livros e documentos existentes nas repartições do ministério da fazenda, relativos ao elemento servil, matrícula de escravos, dos ingênuos, filhos livres de mulher escrava e libertos sexagenários, que deverão ser sem demora remetidos a esta capital e reunidos em lugar apropriado na recebedoria.

2º - Uma comissão composta pelos Srs. João Fernandes Clapp, presidente da confederação abolicionista, e do administrador da recebedoria desta capital, dirigirá a arrecadação dos referidos livros e papeis e procederá à queima e destruição imediata deles, que se fará na casa de máquina da Alfândega desta capital, pelo modo que mais conveniente parecer à comissão.

Capital Federal, 15 de dezembro de 1890. - Rui Barbosa (*apud* SILVA, 2008a, p. 16-17).

Silva (2008a) nos diz que a real intenção desta medida era destruir a documentação existente sobre as dívidas de indenizações que a república passaria a ter com os proprietários de terra, mas também ocultar todos os atos bárbaros que a elite detentora de escravos promovera contra os cativos durante trezentos anos, e assim o estado se recusa a assumir o martírio dos africanos durante a construção da nação brasileira.

Por muito tempo houve certa polêmica sobre a origem da capoeira, haviam dúvidas se ela houvera sido trazida da África, com a população escravizada, ou desenvolvida em solo brasileiro por estes sujeitos. Nestor Capoeira (1998) diz que a capoeira é uma mistura de diversas lutas, danças, ritmos e instrumentos musicais, provenientes de distintas etnias africanas, sintetizados aqui no Brasil. Soares (1995) afirma que as raízes da capoeira estão fincadas em solo angolano, mas ela surgiu no Brasil, outras manifestações com algumas similaridades estão no outro lado do oceano, e será válido reunir esta grande família. Sobre este impasse Rego (1968) se posiciona da seguinte forma:

No caso da capoeira, tudo leva a crer seja uma invenção dos africanos no Brasil, desenvolvida por seus descendentes afro-brasileiros. Portanto, minha tese é de que a capoeira foi inventada no Brasil, com uma série de toques e golpes comuns a todos os que a praticam, e que os seus próprios inventores e descendentes, preocupados com seu aperfeiçoamento, a modificaram com a introdução de novos toques e golpes, transformando uns, extinguindo outros, associando-se a isso o fator tempo que se incumbiu de arquivar no esquecimento muitos deles e também o

desenvolvimento social e econômico da comunidade onde se pratica a capoeira (REGO, 1968, p. 31).

Segundo Vieira (2004) a primeira citação do vocábulo *Capoeira* foi encontrada na obra “Do clima e da terra do Brasil” editada em 1577, de autoria do padre jesuíta Fernão Sardin, em que esta significava uma espécie de vegetação secundária.

Vieira diz que com o advento das invasões holandesas, na Bahia e em Pernambuco, no século XVII, o litoral brasileiro desorganizou-se, o que possibilitou a fuga de muitos escravos, que estabeleceram centenas de quilombos, permitindo o contato ora amistoso, ora hostil, entre africanos e indígenas. Para este autor o vocábulo, de origem Tupi, tenha servido para designar negros quilombolas como “*negros das capoeiras*”, posteriormente, como “*negros capoeiras*” e finalmente apenas como “*capoeiras*”. Então, aquilo que antes etimologicamente designava “*mato*” passou a designar “*pessoas*” e as atividades destas pessoas, “*capoeiragem*”. Com o tempo o vocábulo *capoeira* começou a designar as estratégias de sobrevivência e resistência da comunidade negra e a uma forma de luta.

Daí então a Capoeira e os capoeiras foram protagonistas de diversos episódios históricos, marcados pela perseguição, mas que também contam com momentos de glória e ascensão, mas que segundo Oliveira (2005), carece de uma historiografia adequada, pois só muito recentemente esta manifestação da cultura popular começa a despertar interesse em pesquisadores de diversos campos do conhecimento, principalmente da história, que se deu somente quando essa passa a se voltar à vida social das camadas populares.

De acordo com Vieira (2004) passaram a existir uma série de leis penais que os consideravam estes primeiros capoeiras, entre os quais existiam escravos fugitivos, negros libertos e elementos marginalizados pela sociedade escravagista, como desordeiros e delinquentes, sendo rigorosamente vigiados e punidos. A evolução das leis acontecia na mesma ordem em que os escravos iam gradativamente obtendo suas liberdades, através de cartas de alforria ou de compras de suas liberdades, o que lhes conferia um novo status jurídico.

Oliveira (2005) conta que as manifestações culturais, oriundas dos ajuntamentos populares, eram caracterizadas como “escolas de criminalidade”, sendo assim, o controle era exercido não apenas ao indivíduo considerado marginal, mas também às manifestações culturais.

Os capoeiras seriam, então, indivíduos desviantes e desviados da ordem estabelecida e que, atuando nas ruas com suas armas em punho, representavam um perigo que precisava ser controlado para o “bem da civilização” (OLIVEIRA, 2005, p. 121).

Impregnada pela concepção de que esta manifestação da cultura negra era uma ameaça social os capoeiras foram tachados de “vadios”, sendo assim o estado começa uma grande campanha repressiva à “vadiagem” e a capoeira, tratada como uma prática de vagabundos.

Os capoeiras não são mais que vagabundos, livres ou cativos, dados à crápula, à velhacaria, a vícios infames. Logo que conhecem que não os espreitem seriamente, aparecem até de dia, já não procuram envolver-se no escuro manto a noite; de dia mesmo praticam das suas (O publicador paraense, 3 de novembro de 1849 *Apud* LEAL, Idem, p. 23).

O autor aponta que a criminalização da capoeira se deu primordialmente porque o referencial de cultura que as castas dominantes propagavam e disseminavam de forma impositiva a toda sociedade era europeu (primordialmente francês) e a capoeira, como uma manifestação das camadas populares, da cultura popular, foi encarada como atividade marginal e que devia ser extinta.

Considerações Finais

A Educação que vem se processando dentro dos terreiros e dos grupos que desenvolvem a capoeira no Brasil são responsáveis pela transmissão e preservação da cultura com raízes africanas.

É preciso que se compreenda a educação, não como um processo fechado do qual somente a escola é palco, mas como um processo contínuo que se inicia fora dos muros da escola e se amplia ao associar-se aos saberes escolares, promovendo outras formas de visão do mundo no qual o sujeito está inserido.

Talvez o grande desafio da Educação seja incorporar os saberes individuais, as vivências, as experiências cotidianas dos educandos ao processo ensino-aprendizagem. Associado a isto, é preciso “devolver” às manifestações culturais afro-brasileiras o caráter cultural que lhes foi negado durante o processo de colonização e de abolição, para garantir a formação identitária dessas comunidades e dos seus integrantes.

O sincretismo e a clandestinidade foram instrumentos úteis no processo de proteção das tradições e ritos, porém, a cultura dos povos africanos que desembarcaram no Brasil foi, ao longo dos anos, encontrando formas de resistência e conservação. Podemos dizer, inclusive, que sua associação à diversidade cultural com a qual se deparava, foi sutil e efetiva,

pois se mantém presente até os dias de hoje nos estilos de cabelo, vestimentas, linguagens, na religiosidade e nas expressões artísticas, conservando (apesar da miscigenação cultural) suas raízes africanas.

O que até alguns anos atrás era considerado meramente como folclore, hoje toma caráter de instrumento de historicidade e identidade, recuperando sua força de identificação com um passado distante e fortalecendo sua transmissão para gerações futuras. A oralidade se torna o principal instrumento para atingir essa transmissão. Se antigamente os terreiros e grupos de capoeiras serviam para identificar indivíduos com características culturais semelhantes, na atualidade esses espaços são essenciais para a transmissão de valores, crenças, costumes, ideologias, experiências e vivências cotidianas.

Ao educador cabe fazer uso desses espaços em seu processo de mediação de conhecimentos e saberes, de forma a inserir todos estes aspectos em sua prática e iniciar o processo de ensino/aprendizagem a partir do campo dos valores, das representações e das diferentes lógicas.

REFERÊNCIAS

ABIB, Pedro Rodolpho Jungers. *Capoeira Angola: Cultura popular e o jogo de saberes na roda*. Salvador: EDUFBA, 2004.

CAPOEIRA, Nestor. *Capoeira: Os fundamentos da malícia*. 4ª Ed. Rio de Janeiro: Record, 1998.

DANTAS, Luiz Carlos M.; DANTAS, Ricardo Santos. Os Saberes e Fazeres dos povos tradicionais de Matriz Africana na Região Grapiúna: garantias na era da globalização (art.). Disponível em: http://culturadigital.br/comunicadiversidade/files/2012/09/OS-SABERES-E-FAZERES-DOS-POVOS-TRADICIONAIS-DE-MATRIZ-AFRICANA-NA-REGI%C3%83O-GRAPI%C3%9ANA_-GARANTIAS-NA-ERA-DA-GLOBALIZA%C3%87%C3%83O.doc.pdf Acessado em: 26/05/2013.

DIAS, João Carlos N. de S. N. *Corpo e gestualidade: o jogo da capoeira e os jogos do conhecimento*. São Paulo: Annablume, 2012.

DUVIGNAUD, Jean. *El juego del juego*. Santafé de Bogotá, Colômbia: Fondo de cultura econômica, 1997.

FREIRE, Paulo; GUIMARÃES, Sérgio. *A África ensinando a gente: Angola, Guiné-Bissau, São Tomé e Príncipe*. São Paulo: Paz e Terra, 2003 (p. 27 a 51).

GOMES, Nilma Lino. Cultura negra e educação (art.). *Revista Brasileira de Educação* N° 23, p. 75-85, 2003. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rbedu/n23/n23a05.pdf> Acessado em: 26/05/2013.

HUIZINGA, Johan. *Homo Ludens*. São Paulo: Perspectiva, 2000.

LEAL, Luiz Augusto Pinheiro. *A política da capoeiragem: a história social da capoeira e do boi bumbá no Pará republicano (1888-1906)*. Salvador: EDUFBA, 2008.

MACHADO, Vanda. Educação Iniciática: um estudo com o pensamento africano recriado na diáspora, 2007. In: Mota Neto, João Colares da. *A Educação no Cotidiano do Terreiro: Saberes e Práticas Culturais do Tambor de Mina na Amazônia*. Belém: [s.n.], 2008. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade do Estado do Pará, Belém, 2008.

OLIVEIRA, Josivaldo Pires de. *No tempo dos valentes: os capoeiras na cidade da Bahia*. Salvador: Quarteto, 2005.

REGO, Waldeloir. *Capoeira Angola: ensaio sócio-etnográfico*. Salvador: Itapuã, 1968, coleção baiana.

SALLES, Vicente. *O negro na formação da sociedade paraense. Textos reunidos*, 250 p. Belém: Paka-Tatu, 2004.

SILVA, Eusébio Lôbo da. *O corpo na Capoeira: Introdução ao estudo do corpo na capoeira*. Campinas: Unicamp, 2008a.

_____. *O corpo na capoeira: breve panorama: estória e história da capoeira*. Campinas: Unicamp, 2008b.

SOARES, Carlos Eugênio Líbano. *A negrada instituição: os capoeiras na corte imperial, 1850-1890*. Rio de Janeiro: Access, 1999.

SANTOS, Juana Elbein dos; SANTOS, Deoscóredes M. dos. Religião e Cultura negra (art.). Revista eletrônica Paperini, 1999. Disponível em: http://www.paperini.net/religiao_e_cultura.htm Acessado em: 30/05/13.

VIEIRA, Sérgio Luiz de Sousa. *Da Capoeira: como patrimônio cultural*. (Tese de Doutorado – PUC/ SP). São Paulo, 2004.

ZUBARAN, Maria Angélica; SILVA, Petronilha Beatriz G. Interlocuções sobre estudos Afro-Brasileiros: pertencimento étnico-racial, memórias negras e patrimônio cultural afro-brasileiro (art.). Currículo sem Fronteiras, v.12, n.1, pp. 130-140, Jan/Abr 2012. Disponível em: <http://www.curriculosemfronteiras.org/vol12iss1articles/zubaran-silva.pdf> Acessado em: 26/05/2013.