

Capoeira, herdeira da diáspora negra do Atlântico: de arte criminalizada a instrumento de educação e cidadania

[*Capoeira, heiress of the black diaspora in the Atlantic: from criminal Arts to an instrument of education and citizenship learning*

Mônica Guimarães Teixeira do Amaral¹

Valdenor Silva dos Santos²

RESUMO • O artigo apresenta a capoeira como uma expressão estética e de luta que remonta à ancestralidade afro-brasileira, capaz de transmitir, por meio do jogo e de suas músicas, os conteúdos negados da história e cultura do negro no Brasil. Enfatiza, não apenas a importância de seu reconhecimento como profissão, mas sua relevância histórica, cultural e política para a formação das novas gerações. Discussões sobre temas, como a luta por reconhecimento, sustentada por Axel Honneth e a fenomenologia do brasileiro, apresentada por Vilém Flusser, bem como a história do escravizado e de suas lutas de resistência, sobretudo no final do século XIX, fundamentam os caminhos percorridos nas oficinas de capoeira em sala de aula. A ideia é apresentar a capoeira como um exemplo vivo e atual da tradição afro-brasileira para um ensino culturalmente relevante. • **PALAVRAS-CHAVE** capoeira; resistência do negro; história negada; cultura ancestral e contemporânea; ensino culturalmente relevante. • **ABSTRACT** The article

presents capoeira, a Brazilian martial arts combined to dancing, as an aesthetic and struggling expression that goes back to the African-Brazilian ancestry, which is able to transmitting through its movements and its music denied contents of history and black culture in Brazil. It gives salience not only to the importance of its recognition as a profession, but also as its historical, cultural and policy for the learning of new generations. Discussions on issues such as the struggle for recognition, supported by Axel Honneth and the Brazilian phenomenology, by Vilém Flusser, as well as the history of the enslaved and their resistance struggles mainly in the late nineteenth century, founded the paths taken in the workshops of capoeira in the classroom. The idea is presenting capoeira as a living and current example of African-Brazilian tradition for a culturally relevant education. • **KEYWORDS** capoeira, black resistance; denied history; ancient and contemporary culture; culturally relevant education.

Recebido em 23 de março de 2015

Aprovado em 31 de julho de 2015

AMARAL, Mônica Guimarães Teixeira do; SANTOS, Valdenor Silva dos. *Capoeira, herdeira da diáspora negra do Atlântico: de arte criminalizada a instrumento de educação e cidadania*. Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, Brasil, n. 62, p. 54-73, dez. 2015.

DOI: 10.11606/issn.2316-901X.voi62p54-73

1 Universidade de São Paulo (USP, São Paulo, Brasil.)

2 Universidade de São Paulo (USP, São Paulo, Brasil.)

SOU GUERREIRO DO QUILOMBO, QUILOMBOLA

Coro: Lê lê lê ô
Eu sou Negro dos Bantos de Angola
Coro: Negro nagô

Fomos trazidos pro Brasil
Minha família separou
Minha mana foi vendida
Pra fazenda de um senhor
O meu pai morreu no tronco
No chicote do feitor
O meu irmão não tem a orelha
Porque o feitor arrancou
Na mente trago tristeza
E no corpo muita dor
Mas olha um dia
Pro quilombo eu fugi
Com muita luta e muita garra
Me tornei um guerreiro de Zumbi
Ao passar do tempo
Pra fazenda eu retornei
Soltei todos os escravos
E as senzalas eu queimei
A liberdade
Não tava escrita em papel
Nem foi dada por princesa
Cujo nome é Isabel
A liberdade
Foi feita com sangue e muita dor
Guerras, lutas e batalhas

Foi o que nos libertou

Autoria: Mestre Barrão¹

1 Mestre Marcos “Barrão” da Silva, nasceu na cidade portuária de Recife, conhecida pela força de suas músicas e danças. Fixou-se no Canadá em 1992, dirigindo o Grupo Axé Capoeira. Compôs a música *Sou Guerreiro, Quilombo, Quilombola* em 1998, vindo a gravá-la em 1999.

Músicas como essas são entoadas nas rodas de capoeira, não em tom de lamento, mas como gritos de luta e força, em que se alternam o cantor – papel conferido usualmente aos mestres de capoeira – e o coro, acompanhados da orquestra de berimbaus, pandeiros e atabaques, constituindo um verdadeiro ritual, animado por cantos e responsórios, palmas e expressão corporal². Ao som do berimbau, diz-se: – *Iê dá volta ao mundo!*³, momento em que os capoeiristas em uma grande roda são convocados a dar início a um jogo de vaivém de luta e dança de corpos ágeis dispostos em duplas – em que se combinam a ginga, o rabo de arraia e o chapéu de couro, entre outros movimentos – dando ensejo a uma *performance* coletiva e comunitária, em que músicos, cantores e jogadores da capoeira⁴ mais e menos experientes se desafiam uns aos outros e se confraternizam.

Herdeira da diáspora africana no Brasil, a capoeira foi uma resposta marcante e duradoura dada pelo negro ao sistema escravagista, cruel e desumano, imposto pelo colonizador europeu. Portanto, uma prática ancestral que se originou nas senzalas⁵, fruto da luta do fraco contra o mais forte, em que a astúcia⁶ era uma das únicas

2 Desse modo, o ritual da capoeira constitui-se como uma estética de expressão comunitária, por meio da qual se reproduzem aspectos importantes da ancestralidade das culturas afro-americanas, como o *ring-shout* (clamor ou grito em roda), que consiste em um círculo de canto e dança, em cuja cerimônia se alternam músicos e espectadores, pondo em prática experiências nas quais, em princípio, todos têm condições de se iniciar. Uma característica também presente no *hip-hop*, conforme enfatiza Christian Béthune (*Le Rap: une esthétique hors de la loi*. Paris: Autrement, 2003).

3 Esse chamado sugere que irão se reproduzir na roda de capoeira os desafios e dificuldades da vida, pondo à prova as habilidades de cada capoeirista para enfrentá-las e superá-las.

4 Embora haja alternância entre eles, estão presentes em cada rodada do jogo diferentes funções exercidas por cada um: os músicos, responsáveis pela orquestra de berimbaus, pandeiros e atabaques; os cantores (no geral, representados pelos mestres que entoam um cântico, ao som de um berimbau, dando o tom para o conjunto da orquestra) e os jogadores (que se dividem entre a roda de praticantes que batem palmas e respondem aos chamados dos cantores e a dupla que se posiciona no centro da roda para jogar capoeira).

5 Camille Adorno (1987) sustenta que a capoeira foi um instrumento valioso de luta do escravizado pela liberdade, contribuindo com sua prática para a preservação da memória das lutas sociais que forjaram a cidadania do negro no Brasil. Considerando que a capoeira seja essencialmente uma cultura de tradição oral, suas origens são remetidas usualmente às senzalas pelo fato de estas terem sido o lugar de expressão cultural e política dos escravizados, como parte da luta pela restituição da humanidade que lhes fora subtraída quando submetidos ao trabalho forçado no cativeiro. Ideias apresentadas em: ADORNO, Camille. *A arte da capoeira*. [livro eletrônico]. Goiânia, 1987. Disponível em <<http://goo.gl/L4ACDk>> Acesso: jul./2015.

6 O próprio significado da *ginga*, *movimento fundamental do jogo de capoeira*, faz ecoar a desigualdade de forças entre o opressor e os oprimidos durante o regime escravagista. De acordo com alguns mestres, avançar e recuar, negacear, peneirar, foram as estratégias encontradas pelo escravizado – por ser este, muitas vezes, franzino, malnutrido e quase sempre desarmado – de fugir do confronto direto, da medição de força, sempre procurando aproveitar uma brecha, mantendo distância e aproveitando a distração e a posição do corpo do feitor, para enganá-lo. O escravizado fingia que ia embora, mas, de repente, voltava como um raio com uma chapa (planta do pé no abdômen do feitor), ou simulando cair para trás, deslocava-se pelo chão e

armas para enfrentar a força do opressor, tornando-se uma das mais importantes manifestações da cultura de resistência do negro escravizado no Brasil Colonial.

Das senzalas foi levada aos quilombos, dos quilombos aos centros urbanos, e os grandes focos de capoeiristas concentraram-se inicialmente em Pernambuco, Bahia e Rio de Janeiro⁷, expandindo-se, posteriormente, para São Paulo, Minas Gerais e Goiás⁸. Embora hoje reconhecida como patrimônio cultural⁹, enfrentou a discriminação e o preconceito por vários séculos¹⁰. Não se pode esquecer que sua prática foi considerada crime e incluída como tal no *Código Penal Brasileiro*¹¹, cujo decreto foi revogado apenas em 1937. De acordo com Chalhoub¹², a formação da cidade negra, referindo-se à cidade do Rio de Janeiro, de 1830 a 1870, representou, na verdade, uma forma de instituir a cidade como espaço de luta política pela liberdade. Posteriormente, como forma de combater este campo de luta política da cidade negra, ao “perseguir capoeiras, demolir cortiços, modificar traçados urbanos [...] os republicanos atacavam, na verdade, a memória histórica da busca da liberdade”¹³.

repentinamente, retornava com um chapéu de couro (pontapé) na cabeça do feitor, ou dando uma rasteira, ou ainda, com uma cabeçada, apanhava o oponente de surpresa.

7 Embora essas informações sobre as origens da capoeira possam ser consideradas de natureza mítica, no sentido do caráter fundante da história de um povo, que precisou ser reinventada após tantas rupturas sofridas com os diversos deslocamentos que lhe fora imposto, partimos do pressuposto de que é possível delinear reconstruções desse passado, pautado no diálogo entre a antropologia social e a história social. Tais informações provêm de traços, indícios recolhidos por meio das músicas de capoeira, testemunhos dos mestres de capoeira e do percurso do tráfico no decorrer dos diversos períodos da escravidão no Brasil. Um caminho metodológico sugerido por Sidney Chalhoub, em seu livro *Visões de Liberdade – uma história das últimas décadas da escravidão da corte*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

8 Tais informações foram recolhidas em diversas obras de historiadores e mestres da capoeira, que procuraram registrar o percurso do negro no Brasil e da capoeira desde o período colonial, baseando-se no testemunho dos mestres mais antigos que lhes foi possível entrevistar. Mencionamos algumas das obras consultadas: REGO, Waldeloir. *Capoeira Angola – ensaio sócio-etnográfico*. Salvador: Itapuã, 1968; ALMEIDA, Raimundo C. A. de. *A saga de mestre Bimba*. Salvador: UFBA, 1981; SANTOS, Esdras M. *Conversando sobre a Capoeira*. São José dos Campos: JAC, 1966; SANTOS, Valdenor. S. dos. *Conversando nos bastidores com o capoeirista*, 2. ed., São Paulo: Parma, 1966.

9 A capoeira foi elevada à categoria de Patrimônio Cultural Imaterial do Povo Brasileiro pelo Iphan – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, Ministério da Cultura, em 15 jul. 2008. Disponível em <<http://goo.gl/BCazTd>> Acesso em: mar. 2015.

10 De acordo com Waldeloir Rego, o “capoeirista de hoje narra durante o *jogo da capoeira*, através do canto, toda uma epopeia do passado de seus ancestrais, procura mostrar a sua condição de escravo e o conseqüente estado de inferioridade perante os demais” (REGO, W. *Capoeira Angola – ensaio sócio-etnográfico, op. cit.*, p. 56).

11 Decreto nº 847, de 11 de outubro de 1890, do *Código Penal do Brasil República*. Como conseqüência de sua criminalização, os praticantes de capoeira brasileiros eram presos em Fernando de Noronha e os estrangeiros, deportados para seu país de origem.

12 CHALHOUB, Sidney. *Visões de Liberdade – uma história das últimas décadas da escravidão na Corte*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

13 *Idem*, p. 232.

Outra questão importante ainda hoje enfrentada pelos mestres de capoeira é que estes, embora respeitados pelas comunidades como legítimos guardiões desta secular manifestação afro-brasileira¹⁴, não têm sua profissão reconhecida até hoje¹⁵, o que fez com que uma parcela significativa desses mestres enfrentasse sérias dificuldades de sobrevivência.

Observe-se que, muito recentemente, o *Estatuto da Igualdade Racial* conferiu o devido reconhecimento à profissão, como se pode constatar no seguinte trecho: “É facultado aos tradicionais mestres de capoeira, reconhecidos pública e formalmente pelo seu trabalho, atuar como instrutores desta arte-esporte nas instituições de ensino públicas e privadas”¹⁶.

A teoria do reconhecimento de Axel Honneth¹⁷, filósofo da terceira geração da Teoria Crítica, tem sido fundamental para compreendermos os interesses e lutas do que o autor designa como “populações historicamente prejudicadas”. Esse termo, no caso do Brasil, se refere justamente às populações indígenas e afro-brasileiras, cujos saberes e culturas começam a ter o devido reconhecimento, somente com as leis 10639/2003 e 11645/08, que tornaram obrigatória a inclusão da história da África, das culturas afro-brasileiras e indígenas no currículo das escolas públicas e privadas de educação básica e do ensino médio.

Propomos algumas reflexões a partir das teses sustentadas por Honneth, com ênfase nas experiências de desrespeito como condição para que as populações historicamente prejudicadas tenham acesso ao sentido do autorrespeito. Nessa mesma linha de interpretação, acreditamos que foi do sentimento paralisante de “vergonha social” – decorrente das desigualdades de direitos e do desrespeito pessoal e coletivo, oriundos, por sua vez, da desvalorização dos usos e costumes, bem como da cultura dos povos trazidos da África – que surgiu a necessidade do protesto ativo

14 Para o entendimento de sua ligação com a história sociopolítica e cultural do nosso país, é preciso considerar, conforme esclarece o antropólogo Gerhard Kubik, especialista em estudos africanos, que a capoeira foi criada por africanos em solo brasileiro. Ideias apresentadas em: KUBIK, Gerhard. *Angolan traits in black music, games and dances of Brazil: a study of African cultural extensions overseas. Estudos de Antropologia Cultural, Centro de Estudos de Antropologia Cultural da Junta de Investigações Científicas do Ultramar*, Lisboa, n.10, p. 7-51, 1979.

15 A luta pelo reconhecimento da profissão do capoeirista começou a ganhar vulto após o I Congresso Nacional Unitário de Capoeira, realizado em 2003, em São Paulo com a participação de 1200 mestres de capoeira representando todos os estados brasileiros. O Projeto de Lei 7150/2002, do deputado Arnaldo Faria de Sá (PTB-SP), que reconhece a prática de capoeira como profissão, foi aprovado pela Comissão de Trabalho, de Administração e Serviço Público da Câmara de Deputados. Mas, somente em 7 de maio de 2014, foi aprovado pela Comissão de Educação do Senado e tramita agora na Comissão de Assuntos Sociais (CAS), em caráter terminativo.

16 Trecho extraído do *Estatuto da Igualdade Racial*, em seu capítulo II, “Do Direito à Educação, à Cultura, ao Esporte e ao Lazer”, Art.19, § 3º, p. 13. Disponível em <<http://goo.gl/V8qSy6>> Acesso em: mar. 2015. O referido texto foi aprovado pela Lei nº 12288, de 20 de julho de 2010. Disponível em <<http://goo.gl/jQpP>> Acesso em: mar. 2015.

17 HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2003.

e da resistência, tal como a história do negro e de suas lutas no Brasil são o mais vivo testemunho. O estudo do legado de culturas, como da capoeira, constitui-se em uma importante fonte de denúncia de um passado bárbaro que marcou profundamente a sociedade brasileira, ao mesmo tempo em que permite a reelaboração desse passado, como condição, conforme sustenta Honneth, para o “estabelecimento de um progresso moral na dimensão do reconhecimento”¹⁸ do conjunto da sociedade.

Neste artigo, a ideia é apresentar a capoeira como uma expressão estética e de luta ancorada na matriz africana de nossa cultura, capaz de transmitir, por meio do jogo e de sua musicalidade, conteúdos negados da história e cultura do negro no Brasil. Desse modo, torna-se fundamental, não apenas o seu reconhecimento como profissão, mas enfatiza sua importância histórica, cultural e política.

A leitura da obra *Fenomenologia do brasileiro*¹⁹, de Vilém Flusser, foi fundamental para pensarmos sobre a *Paideia africana*, mencionada pelo autor, referindo-se ao modo de transmissão da cultura entre os povos africanos e de sua fundamental importância para a dominância negra na cultura brasileira, para a qual contribuiu de modo marcante a capoeira. A capoeira, uma das culturas afro-brasileiras de resistência das mais antigas, preserva sua força pelo modo de transmissão às novas gerações, o que permitiu a expansão desta cultura ancestral, tendo à frente inúmeros mestres com suas escolas, grupos e academias espalhadas por todo o país, que se expandiram para os quatro continentes, alcançando hoje mais de 150 países.

Não se pode deixar de considerar que esta arte ancestral vem exercendo um papel formador inclusive para a elite brasileira, ao contribuir para o que o antropólogo Gilberto Velho²⁰ sustenta ser um “fenômeno muito rico de interação social”, em que jovens de famílias abastadas aprendem esta cultura com profissionais afrodescendentes de uma camada social menos privilegiada, o que era impossível no século XIX ou mesmo no início do século XX.

Com o intuito de ilustrar o caráter formador da capoeira para as novas gerações, gostaríamos de apresentar algumas reflexões sobre a importância de sua introdução nas escolas, a partir de oficinas de capoeira realizadas na Escola de Aplicação da USP²¹, como parte da pesquisa de mestrado²² do mestre Valdenor, visando contribuir para a formação de professores no ensino da história e cultura afro-brasileira e africana. Acompanhem alguns momentos das oficinas de capoeira conduzidas

18 *Idem*, p. 265.

19 FLUSSER, Vilém. *Fenomenologia do brasileiro – em busca de um novo homem*, Primeira edição em português organizada por Gustavo Bernardo, Rio de Janeiro: UERJ, 1998.

20 VELHO, Gilberto. Epílogo – Juventudes, projetos e trajetórias na sociedade contemporânea. In. ALMEIDA, M. I. M. de e EUGÊNIO, F. (Orgs.). *Culturas jovens – novos mapas do afeto*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006, p. 192-200.

21 As oficinas de capoeira fizeram parte inicialmente do projeto de políticas públicas: *Rappers, os novos mensageiros urbanos na periferia de São Paulo, a contestação estético-musical que emancipa e educa*, em parceria da Feusp com a Escola de Aplicação da USP, durante o ano de 2013 (Processo Fapesp: 2010/52002-9).

22 O título da dissertação de mestrado, ainda em andamento é: *A roda de capoeira e seus ecos ancestrais e contemporâneos*, sob orientação da profa. dra. Mônica do Amaral, junto ao Programa de Pós-Graduação de Educação da FE-USP, desde agosto de 2013.

pelo mestre, em parceria com os professores de educação física, Ronaldo dos Reis e Mildred Aparecida Sotero da EA-USP, entremeando-os com elementos da história do negro no Brasil Colônia e de seus ecos no presente.

SOU GUERREIRO QUILOMBO QUILOMBOLA!

Nesse dia, Mestre Valdenor, contando com o apoio do professor Ronaldo, deu início à oficina com a música *Sou Guerreiro Quilombo Quilombola*, de autoria do mestre Barrão, apresentada no início.

Com a letra da música em mão, perguntou aos jovens alunos o que lhes chamara a atenção, ao que prontamente responderam: *negro, princesa Isabel, quilombo, Zumbi e escravidão*. Referiu-se aos nagôs²³ trazidos da África Ocidental que influenciaram fortemente a culinária e a religião na Bahia. Em seguida, mencionou o papel emancipatório dos malês (em iorubá, significa muçulmano), nação de negros islâmicos, conhecidos como negros de posses, pelas atividades livres ou de “ganho”, que exerciam como alfaiate, artesão, carpinteiro e outras²⁴. Disse-lhes que falavam até três idiomas e que não suportavam a ignorância de seus senhores aqui no Brasil. Acrescentou que foram responsáveis pela “Revolta dos Malês”, que se deu em Salvador, em 25 de janeiro de 1835, a única revolta de caráter urbano no Brasil Colônia²⁵. Inconformados com a imposição do catolicismo aos africanos e movidos pela ideia de construir uma nação islâmica, lutaram pela abolição da escravatura. José dos Reis²⁶ ressalta que a “identidade e a solidariedade étnicas” constituíram um importante fator a entrar em jogo em uma revolta, que embora tenha sido logo “esmagada”, permaneceu por muitos anos no imaginário dos escravizados²⁷ e das

23 Prandi esclarece que a chegada tardia no séc. XIX de etnias sudanesas na Bahia urbana permitiu que velhos africanos fossem reconhecidos por sua etnia, ao contrário dos nascidos no Brasil há mais tempo, que tiveram suas origens apagadas. Ressalta que os nagôs, assim chamados no Brasil, eram remanescentes das nações iorubás e reuniam muitas etnias, como as de “Ilorin, Ijexá, Abeokutá(egbás), Lagos, Ketu e Ibadan e Ifé, sendo que os provenientes da região central da iorubalândia (Oyó, Ilorin, Ijaxá) eram quase todos malês ou muçulmanos”. PRANDI, Reginaldo. De africano a afro-brasileiro, etnia, identidade, religião. *Revista USP*, São Paulo, n. 46, p. 52-65, jun./agosto 2000, p. 56.

24 É preciso ponderar, entretanto, que os “escravos de ganho” representaram, conforme assinala Prandi, uma nova forma de espoliação instaurada nas cidades no século XIX, na medida em que eles ofereciam suas habilidades profissionais a quem precisasse, graças às quais “desenvolveu-se um mercado de serviços urbanos”, cujo recebimento em dinheiro era destinado ao senhor do escravizado, “no todo ou em grande parte”. PRANDI, Reginaldo, *op. cit.*, p. 55.

25 Cf. REIS, João José. *Rebelião escrava no Brasil: a história do levante dos malês em 1835*, São Paulo, Companhia das Letras, 2003.

26 *Idem, ibidem*.

27 Como se pode depreender da música de Rafael Pondé, compositor e músico baiano, cujo avô era um alufá. Nessa letra, menciona outros povos da África, que vieram para a Bahia e fizeram parte deste levante: “Perto do Abaeté tem um nego mandigueiro/Descendente dos Malês, povo nobre e guerreiro/Faz dali o seu terreiro/

elites. Com medo de que novos levantes se espalhassem pelo país, instaurou-se uma “vigilância cuidadosa” e uma “repressão abusiva” sobre os escravizados urbanos.

Os alunos ouviram atentamente o relato de uma parte importante de nosso passado, que usualmente não é transmitida na escola e permaneceram calados, aparentemente impactados com este recorte da história do Brasil. Mestre Valdenor entoou a música apresentada, por duas vezes: na primeira vez, eles apenas ouviram para apreender o ritmo; já na segunda, responderam com o trecho destinado ao coro: “Sou Guerreiro do Quilombo Quilombola/Coro: Lê lê lê ô/Eu sou Negro dos Bantos de Angola/Coro: Negro nagô”²⁸.

E desse modo, sentiram na voz e na alma, a história e as origens míticas²⁹ de um povo, a quem foi negado o direito de preservar sua cultura.

PAIDEIA AFRICANA: A HISTÓRIA DO BRASIL CONTADA SEGUNDO A ÓTICA DOS AFRODESCENDENTES

Mestre Valdenor e o professor Ronaldo deram início a essa oficina, lembrando aos alunos presentes os conteúdos práticos e teóricos já cumpridos e o que ainda realizariam. Entregaram uma folha de sulfite para que cada um lhes devolvesse com uma frase ou alguma expressão artística que dissesse respeito à capoeira, de livre escolha. Disseram a eles que poderiam se referir à capoeira, como arte, cultura, esporte³⁰, além de apontar os elementos históricos nela contidos.

Na lousa, mestre Valdenor escreveu os versos do coro da música *Guerreiro do Quilombo, Quilombola* e após cantarem por duas vezes, perguntou o que a música lhes fazia lembrar, ao que responderam: senzala, escravidão, negro Nagô, princesa Isabel. Aproveitou a ocasião para abordar questões relativas à condição de vida dos

Na roda de Capoeira ou orando ao Deus Allah/Veste branco às sextas-feiras/Usa xale e patuá/Esse nego um dia fez revolta/A revolta dos Malês, foi na Bahia que se fez/A revolta dos Malês/O canto de apear o boi (foi o Malê que trouxe)/E se você vestir um abada (foi o Malê que trouxe)/O misticismo e a superstição(foi o Malê que trouxe)/A moda de viola do sertão (foi o Malê que trouxe)/Tapas, Haussás, Baribas[...].”

28 Na verdade, os termos banto e sudanês englobam diferentes nações africanas:os primeiros sustentaram as atividades agrícola e mineradora e os segundos – fazendo parte destes, os nagôs-iorubás – exerceram atividades urbanas, acompanhando momentos históricos distintos do tráfico, conforme esclarece o artigo: PRANDI, Reginaldo. De africano a afro-brasileiro, etnia, identidade, religião, *op. cit.*

29 Prandi argumenta que, devido à “destruição no Brasil das linhagens da família africana”, a ancestralidade de seus membros não pode ser estabelecida, a não ser por meio da “concepção mítica das linhagens”. *Idem*, p. 62.

30 Observe-se que as ligas, federações e confederações que atuam no segmento da capoeira esporte, consideram a capoeira também como arte marcial. Interpretação pertinente, uma vez que a capoeira originou-se como luta e defesa pessoal, empregada pelos escravizados inicialmente contra os capitães-do-mato e, posteriormente, como instrumento de resistência nos quilombos, Guerra do Paraguai, Revolta dos Malês, Guerra da Vacina, dentre os inúmeros momentos da história do Brasil em que os capoeiras se fizeram presentes. Prandi faz referência à capoeira como modalidade cultural e como “luta marcial afro-brasileira”. PRANDI, Reginaldo. De africano a afro-brasileiro, etnia, identidade, religião, *op. cit.*, p.54.

escravos nas senzalas, castigos, fugas, a captura deles, a figura do capitão do mato; e com relação à princesa Isabel e à Lei Áurea, deixou claro que a libertação dos escravos não foi algo simples e fácil, uma vez que a coroa portuguesa sofrera forte pressão da Inglaterra, pelo interesse desta de criar no Brasil um mercado consumidor. Havia, de outro lado, inúmeros movimentos abolicionistas e agrupamentos de escravos insurretos, simultaneamente em todo o país, o que amedrontava – e muito – o governo e a sociedade da época. Comentou ainda sobre a situação em que os negros foram colocados no período pós-abolição, sem trabalho, sem terras e sem condição de sobrevivência, muitos deles tendo-o feito por meio da música e de outras habilidades, como cozinheiro, sapateiro, alfaiate, embora, na sua maioria, morressem à míngua. Como parte da política do branqueamento, comentou sobre o papel da imigração europeia, promovida pelo governo brasileiro e das condições e oportunidades dadas aos imigrantes, para trabalhar e se fixar em solo brasileiro, a quem foi dado um tratamento bem distinto ao que fora dado aos ex-escravos forros.

Em seguida, dirigiram-se ao salão nobre, espaço onde realizaram as aulas práticas. As atividades foram iniciadas naquele dia com a *roda de capoeira*, na qual os alunos foram estimulados a conduzir com autonomia a orquestra de pandeiro, berimbau e atabaque, revezando-se no toque dos instrumentos e no jogo em duplas.

Mestre Valdenor e o professor Ronaldo mostraram aos alunos, os movimentos que os jogadores de *Capoeira Angola* designam como *Laços*, *Passagens* ou *Chamadas*, utilizadas hoje para descanso dos jogadores, mas que teve origem nas senzalas, quando os escravos disfarçavam a *capoeira* perante o olhar dos senhores da *casa grande*.

Nessa oficina, evidenciou-se o modo de transmissão do conhecimento oriundo da tradição ancestral africana salientado por Flusser³¹, que se faz de maneira a preservar a individualidade de cada um, dando margem para que as novas gerações sejam capazes de recriar o conhecimento a seu modo. Daí, segundo o autor, ser possível a construção de fortes individualidades, condição da dominância da cultura africana no Brasil, a despeito de todas as tentativas de apagá-la de nossa memória, ou mesmo, de desvalorizá-la. Um modo de transmissão semelhante fez-se presente nas discussões sobre a história do negro no Brasil relatada nas músicas de capoeira.

NOS BASTIDORES DAS OFICINAS: COMO FORAM NOSSAS LEITURAS E DISCUSSÕES TEÓRICAS

Estimulados pelas letras e histórias contadas pelos mestres de capoeira e pelas discussões férteis com os jovens alunos, nosso grupo de pesquisadores composto por psicólogos, antropólogos, filósofos e artistas ligados à música, ao teatro e à capoeira se debruçou sobre leituras as mais diversas, com ênfase na história de resistência dos escravizados, cuja interpretação se viu iluminada pelas ideias sustentadas por Axel Honneth. Em seu livro, *Luta por reconhecimento*³², o autor defende que a *teoria*

31 FLUSSER, Vilém. *Fenomenologia do brasileiro – em busca de um novo homem*, primeira edição em português organizada por Gustavo Bernardo, *op. cit.*

32 HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*, Trad. Luiz Repa, *op. cit.*

social crítica deva ser ancorada “no processo de construção social da identidade”, entendida pelo autor como “luta pelo reconhecimento” nos planos pessoal, jurídico e sociocultural.

De acordo com Marcos Nobre, Honneth propõe que se analisem “as bases morais de uma intersubjetividade fundada no reconhecimento recíproco, ou seja, nas experiências dos sujeitos humanos nos processos de formação de suas identidades”³³. Processo que seria mais facilmente identificável em negativo, ou seja, na “dinâmica social do desrespeito”.

De toda a discussão ensejada por Honneth, evidenciou-se que os direitos individuais são a condição para que o sujeito constitua o autorrespeito, mas cuja comprovação empírica e fenomênica só se verifica em forma negativa, ou seja, quando os sujeitos sofrem de maneira visível com a sua falta.

Acreditamos que o ritual da capoeira, com suas músicas e estratégias de luta contra o opressor tenha se constituído em uma forma de impedir o esquecimento das “formas de representação simbólica da experiência de desrespeito”, mencionadas pelo autor, as quais, de acordo com nossa interpretação, foram e continuam sendo a condição para a construção do sentido de autorrespeito dos afrodescendentes do país. Uma questão que se evidencia claramente quando os próprios grupos atingidos debatem publicamente a privação dos direitos fundamentais, confirmando a tese do autor de que o reconhecimento denegado acarreta a perda das “possibilidades do autorrespeito individual”³⁴, sendo que sua restauração só se faz por meio da exigência do reconhecimento de seus direitos e valor.

Honneth considera que nas sociedades modernas as relações de estima social são atravessadas permanentemente por lutas de grupos sociais pelo reconhecimento e até mesmo pela elevação do valor de suas formas de vida e cultura. Daí a tensão constante que impregna a organização moderna da estima social, submetendo-a a um conflito cultural de longa duração. Instaure-se um novo padrão de organização social na modernidade que confere valor à pessoa por dois processos simultâneos: “o da universalização jurídica da “honra” até tornar-se “dignidade”, por um lado, e o da privatização da “honra” até tornar-se “integridade” subjetivamente definida, por outro”³⁵.

Identifica-se, portanto, um duplo movimento – em direção ao reconhecimento da sociedade e à restauração da integridade pessoal e sociocultural dos afro-brasileiros – que se repete nos rituais de capoeira desde o Brasil Colônia até os tempos atuais, o que demonstra a atualidade dessa cultura e de suas lutas por reconhecimento.

33 NOBRE, Marcos. Reconstrução em dois níveis – um aspecto do modelo crítico de Axel Honneth. In: MELO, Rúrion (coord.). *A teoria crítica de Axel Honneth – reconhecimento, liberdade e justiça*. São Paulo: Saraiva, 2013, p. 29.

34 *Idem*, p. 198.

35 *Idem*, p. 206.

DE VÍTIMA PASSIVA, O NEGRO É CONVOCADO A SER AGENTE DE SUA LIBERTAÇÃO

Uma história de lutas e resistência do negro, cuja força mestre Luiz Renato Vieira³⁶ remete ao enraizamento da cultura na ancestralidade afro-brasileira, como se pode depreender da música de sua autoria, *Às Vezes Me Chamam de Negro: às vezes me chamam de negro/ pensando que vão me humilhar/ mas o que eles não sabem/ é que só me fazem lembrar/ que eu venho daquela raça/ que lutou pra se libertar/ ... que criou o maculelê/ que acredita no candomblê/ que tem o sorriso no rosto/ a ginga no corpo/ e o samba no pé.../ capoeira, arma poderosa/ luta de libertação...*

Letra que permite refletir sobre a tomada de consciência do negro acerca de seu valor, ao reconhecer a importância da cultura afro e da capoeira como estratégias de libertação, em que estima social, prestígio ou reputação dependerão do grau de reconhecimento social para a sua autorrealização, contribuindo, desse modo, para a implementação prática dos objetivos da sociedade, conforme sustenta Honneth³⁷. Ou seja, trata-se de lutas por reconhecimento que se constituem como “uma força moral que impulsiona desenvolvimentos sociais”³⁸.

A história de resistência dos escravizados no Brasil, reafirmada e recontada nas músicas de capoeira, evidencia que o conceito de solidariedade, tal como sustentado por Honneth torna-se fundamental para se entender o papel da luta pelo reconhecimento no combate à opressão dos “povos historicamente prejudicados”, uma vez que gera de súbito “um horizonte intersubjetivo de valores no qual cada um aprende a reconhecer em igual medida o significado das capacidades e propriedades do outro”³⁹. Processo denominado pelo autor de “estima simétrica”, que pressupõe “um acontecimento coletivo”, capaz de fundar relações espontâneas de interesse solidário para além dos limites e barreiras sociais que lhe são impostos.

DA SENZALA À COLÔNIA: CRIME E RESISTÊNCIA DOS ESCRAVIZADOS

A leitura do livro *Da senzala à colônia*⁴⁰ foi fundamental para as discussões nas oficinas de capoeira, uma vez que esta obra aborda justamente o último período da escravidão no Brasil no século XIX. Observe-se que, durante esse período, a despeito da proibição do tráfico, observou-se a intensificação deste último – tanto nacional, quanto internacionalmente – graças ao qual se deu a expansão cafeeira na região sudeste, particularmente no estado de São Paulo. Além disso, conforme foram

36 A composição dessa música se deu em 1985, foi gravada pela primeira vez em 1987 pelo autor e depois, também pelo mestre Ezequiel.

37 HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*, Trad. Luiz Repa, *op. cit.*

38 NOBRE, Marcos. Apresentação – Luta por reconhecimento: Axel Honneth e a teoria crítica. In: HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*, Trad. Luiz Repa, *op. cit.*, p. 18.

39 HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*, trad. Luiz Repa, *op. cit.*, p. 209.

40 COSTA, Emília Viotti da (1966). *Da senzala à colônia*, 5, ed., São Paulo, Editora da Unesp, 2010.

avançando as lutas abolicionistas, as quais respaldaram o aumento de protestos e rebeliões dos escravizados, verificou-se a repressão redobrada aos negros insurretos.

Outra obra importante, *Crime e escravidão*⁴¹, esclareceu-nos que o escravizado, muito antes da onda abolicionista ter interferido nas rebeliões, as quais atingiam as senzalas na segunda metade do século XIX, foi impondo sua resistência por meio de acordos que o protegiam do excesso de trabalho e das medidas disciplinares, ampliadas e recrudescidas justamente no período que antecedeu a abolição da escravidão no Brasil, particularmente nas fazendas de café do estado de São Paulo.

Costa⁴² deixa claro que, mesmo com a “equiparação legal entre brancos e negros”, em 1888, não foram destruídas de imediato a mentalidade retrógrada e o conjunto de valores vigentes durante o período colonial. Considera necessário reconhecer sua influência deletéria para a sociedade brasileira ainda hoje, sendo um dos efeitos mais típicos, segundo a autora, a desmoralização do trabalho, que ficou associado à espoliação, à humilhação e ao cativo, enquanto que a liberdade passou a ser vista como “ausência de obrigações e de trabalho”⁴³. De acordo com a autora, o regime escravista implantado no Brasil trouxe ainda sérias consequências, não apenas para a organização familiar dos brancos, que conviviam com o casamento monogâmico e a poligamia do senhor, mas sobretudo para a organização familiar dos negros, a quem foram impostas a separação entre os povos, o desmantelamento das tradições africanas e relações passageiras entre os casais. Embora a este respeito haja dados de registros em cartório que demonstram quão duradouras eram as relações matrimoniais entre os escravizados, separados apenas por iniciativa do senhor. De acordo com Machado⁴⁴, inúmeros estudos baseados em fontes variadas, apontaram para a presença de famílias nucleares com laços estáveis de parentesco, o que acabou contrariando as concepções tradicionais acerca do período colonial que tendiam a “sublinhar a inferioridade do negro”, além de colocá-lo como “vítima passiva do sistema”, a quem teria sido negado o direito a uma organização familiar relativamente estável, ao menos nas fazendas de médio e grande porte do Vale do Paraíba e do Oeste Paulista.

Segundo Costa⁴⁵, embora durante todo o século XIX tenham ganhado força as ideias abolicionistas, os proprietários das grandes lavouras de café, sobretudo, foram os mais fortes opositores ao fim da escravidão, além de se oporem veementemente à interrupção do tráfico até meados do século XIX. De acordo com a autora, “no século XIX, às vésperas da independência, o Brasil contava, aproximadamente, com 1 milhão e 347 mil brancos e 3 milhões e 993 mil negros e mestiços entre escravos e

41 MACHADO, Maria Helena P. T. (1987). *Crime e escravidão. Trabalho, luta e resistência nas lavouras paulistas (1830-1888)*. 2.ª edição revista e ampliada. São Paulo: Edusp, 2014.

42 COSTA, Emília Viotti da (1966). *Da senzala à colônia. op. cit.*,

43 *Idem*, p. 15.

44 MACHADO, Maria Helena P. T. (1987). *Crime e Escravidão. Trabalho, luta e resistência nas lavouras paulistas (1830-1888)*. *op. cit.*

45 COSTA, Emília Viotti da (1966). *Da senzala à colônia. op.cit.*

livres⁴⁶. Em certas áreas, os cativos constituíam sua grande maioria, encontrando-se concentrada em Pernambuco, Bahia, Minas Gerais e Rio de Janeiro. São Paulo que apresentara uma história marcada por um afluxo reduzido de escravos até meados do século XVIII, com o surto cafeeiro do vale do Paraíba, e depois com sua expansão no centro e oeste paulistas, houve um recrudescimento da escravidão e do tráfico, mesmo diante de todas as restrições que vinham sendo feitas à sua permanência e dos movimentos pelo avanço do liberalismo no país.

A despeito de forte pressão estrangeira contra o tráfico, segundo a autora, “a sociedade pactuou com a manutenção do tráfico e da senzala”, acobertando-se, assim, a fraude, o que adiou por mais meio século sua abolição definitiva. Há evidências de que, em pleno ano de 1870, o modelo de trabalho escravo “conquistou definitivamente a preferência dos fazendeiros⁴⁷. Daí terem recorrido aos escravos do norte e nordeste do país para as fazendas de café.

Dada sua longa duração no Brasil e as consequências nefastas da mentalidade escravocrata para o conjunto da sociedade brasileira, além dos danos causados para gerações de afrodescendentes, tanto do ponto de vista cultural, quanto material, é preciso reconhecer a atualidade das músicas que compõem o ritual do jogo da capoeira. Suas letras, além de constituírem um registro histórico de uma época, cujas marcas e fraturas ainda se fazem presentes em nossa sociedade, são uma forma de não se esquecer da barbárie cometida em solo brasileiro sob o regime escravocrata. *Lua cheia, lua nova*⁴⁸, de autoria de mestre Valdenor, denuncia, por exemplo, o que era feito dos escravos nas embarcações de traficantes apreendidas pela Inglaterra⁴⁹, que para não serem penalizadas, não hesitavam em jogá-los no mar.

A OPRESSÃO DO ESCRAVIZADO E SUAS LUTAS DE LIBERTAÇÃO

Há inúmeros registros historiográficos que demonstram que a rebelião dos escravizados no Brasil sempre existiu. Segundo Costa⁵⁰, constavam nos anais da sociedade colonial episódios frequentes de fuga de escravos e a formação de quilombos. Moura sustenta que “as fugas dos escravizados e a formação dos quilombos podem ser entendidas como as primeiras formas de resistência do negro escravo em São Paulo⁵¹. O autor ainda relata que, por vezes, os escravizados em fuga juntavam-se aos indígenas, passando a ser uma constante na vida social de

46 *Idem*, p. 19.

47 *Idem*, p. 21.

48 “Lua cheia, lua nova/Quarto minguante e crescente/Uma embarcação a vela/Um tilintar de corrente/O banzo faz seu transporte/O horror paira no ar/Sob a melodia do açoite/Corpos lançados ao mar...”

49 Os navios ingleses, assim que terminaram as guerras napoleônicas, foram enviados em alto mar para apreender e pilhar navios que transportassem negros ou que fossem suspeitos de traficar. Não se pode esquecer que a Inglaterra conseguiu desde 1817, o direito de abordar esses navios em alto mar.

50 COSTA, Emília Viotti da (1966). *Da senzala à colônia*. *op. cit.*

51 MOURA, Clóvis. *Rebeliões da senzala: insurreições, quilombos e guerrilhas*. São Paulo: Edições Zumbi, 1959, p. 203.

São Paulo, depois de 1700, a figura do negro fugido. No entanto, Costa salienta que a rebelião destes no século XIX se deu em um contexto completamente distinto dos demais períodos; particularmente na segunda metade do século XIX, os escravizados rebelados encontraram um ambiente favorável, passando a contar com apoio na justiça e ampla simpatia entre setores adeptos das ideias abolicionistas. Instigados pelos agentes abolicionistas, os quais pertenciam na sua maioria às classes médias urbanas⁵², os negros no Brasil passaram a denunciar os abusos de seus senhores. Mas foi finalmente a rebelião nas senzalas que provocou a desorganização do trabalho rural e o desmantelamento da escravidão no Brasil. Não se pode esquecer do papel dos quilombolas, da rede de apoio aos fugidos e rebelados, e dos caifazes, em sua maioria de origem modesta – compostos por negros, mulatos livres ou alforriados e alguns imigrantes com ideais socialistas – que desempenhavam atividades estratégicas para essa rede de apoio, como: ferroviários, cocheiros, tipógrafos, mascates e artesãos, dentre outros⁵³.

Como bem salientara Mestre Valdenor em suas oficinas de capoeira, as condições de trabalho particularmente nas fazendas de café paulistas foram das mais desumanas durante o século XIX. O empenho dos “barões do café” em intensificar a produtividade e de fazer valer sua autoridade senhorial – aliás, que pretendiam ser absoluta, uma vez que representava a igreja, a justiça, as forças política e militar – deixava ao arbítrio do senhor tanto a benevolência, quanto os requintes de crueldade no comando do trabalho dos escravizados. A jornada de trabalho atingia em média de quinze a dezoito horas diárias, e assim como nas *plantations* norte-americanas, em que os negros entoavam seus cantos de trabalho, aqui no Brasil, “cantigas ritmadas acompanhavam o movimento das enxadas, jongos, canções inspiradas nos acontecimentos miúdos da vida cotidiana, falando de senhores e escravos, de feitores e iaiás, cantadas em duas ou mais vozes numa mistura de palavras portuguesas e africanas”⁵⁴.

Nas fazendas de café do oeste paulista, quase tudo se assemelhava aos campos de concentração nazistas da Segunda Guerra Mundial: desde a exploração do trabalho associada a um tratamento cruel até as formas de controle de mentes e corpos a que eram submetidos. Segundo Costa, “toda roupa levava a marca da matrícula. Na maioria das fazendas, as roupas eram renovadas apenas uma vez por ano. Naquelas que primavam pelo tratamento dispensado aos negros, recebiam estes três camisas, três pares de calças e os respectivos casacos, um chapéu (uma espécie de turbante) e dois cobertores por ano”⁵⁵.

Diante de condições aviltantes de trabalho como essas, associadas às medidas disciplinares – entre cinquenta e trezentas chibatadas – há de se convir que mesmo antes que houvesse condições favoráveis à libertação, as resistências tenham se dado por meio da fuga e também do crime, seja contra o feitor, seja contra o senhor.

52 Segundo Costa, muitos dos que se filiaram à Confederação Abolicionista eram “médicos, engenheiros, industriais, professores, advogados, jornalistas, escritores, artistas ou políticos profissionais”. *Op.cit.*, p. 49.

53 *Idem, ibidem*.

54 *Idem*, p. 287.

55 *Idem*, p. 292.

Os estudos de Machado⁵⁶ voltaram-se justamente sobre esses crimes cometidos por escravizados durante o século XIX, entre 1830 e 1888, que teriam recrudescido nesse período, provocados, muitas vezes, por rupturas de pactos estabelecidos entre senhores e escravizados. Portanto, a despeito da falta de leis que pudessem garantir os direitos do escravizado, de modo a fazer face à “superexploração de seu trabalho”, criou-se, de acordo com a autora, uma espécie de direito costumeiro, com base no qual floresceram: “acordos extremamente variáveis segundo as regiões geográficas, as vicissitudes da produção, mas, entretanto, parecem ter evoluído ao longo do tempo, tornando-se no Oitocentos, um caudal crescente de reivindicações escravas”⁵⁷. Elucida, desse modo, como se deu a gestação da consciência escrava.

Em resposta às tentativas dos senhores, no período que antecedeu a abolição, de humanizar as relações com os escravizados sem, no entanto, deixar de lado a sede de lucro, alternaram-se na relação entre senhor e escravo, “acomodação e resistência, cooptação e ruptura”, constituindo, segundo Machado, uma espécie de “movimento pendular, marcado pelo equilíbrio instável, perpassado por tensões”⁵⁸.

Mas, no final do período escravista, o receio do mundo senhorial e das autoridades era grande, como a autora pôde identificar nos autos, fruto de um misto de terror e espanto, falava-se de “escravaria agitada”, “muitos rebeldes”, “prestes a fugir”⁵⁹. Daí o surgimento de novas formas de relação, como evidencia Machado: “Constituindo uma trama complexa de relações contraditórias, a instituição escravista, na segunda metade do século XIX, esvaía-se. Reafirmando-se como cativos, os escravos decodificam a dominação senhorial, desmistificando-a”⁶⁰.

QUILOMBOS E QUILOMBOLAS NA CIDADE – ECOS ANCESTRAIS E CONTEMPORÂNEOS

Noutra oficina de capoeira realizada com alunos da sétima série, na classe da professora Mildred da Escola de Aplicação da Feusp, foram exercitados cantos com responsórios das músicas *Sou Guerreiro Quilombo Quilombola*, de autoria do mestre Barrão, *Lua Cheia Lua Nova*, de mestre Valdenor, e o *Canto das Três Raças*, de Clara Nunes, por meio das quais foi possível fazer um recorte histórico, o qual possibilitou reflexões sobre as realidades sociais do branco, do índio e do negro.

Mestre Valdenor fez uma breve explanação sobre o quilombo dos Palmares, situado na serra da Barriga, em Alagoas, o mais importante dos quilombos, que teve como dirigente Zumbi, além de sublinhar sua repercussão no presente. Disse-lhes, por exemplo, que o Movimento Negro, conseguiu, após grande mobilização nacional

56 MACHADO, Maria Helena P. T. (1987). *Crime e escravidão. Trabalho, luta e resistência nas lavouras paulistas (1830-1888)*. op. cit.

57 *Idem*, p.64.

58 *Idem*, p. 65.

59 *Idem*, p. 86.

60 *Idem*, p. 121.

de entidades culturais e grupos comunitários, oficializar o dia 20 de novembro, data de aniversário de morte de Zumbi, como Dia da Consciência Negra, que foi escolhida também para comemorar a Abolição da Escravatura.

Proseguiu lembrando-os de que o quilombo dos Palmares resistiu por mais de cem anos às investidas do Governo, ataques militares de portugueses, holandeses e senhores de engenho, chegando a ter, em 1670, uma população de 50 mil habitantes. Ele só foi destruído em 1694, por uma expedição comandada por Domingos Jorge Velho.

Nesse momento, cantou para eles uma ladainha de capoeira que falava da invasão de Palmares, *Precisou mais de dez mil homens*, de autoria de mestre Silas:

Precisou mais de dez mil homens
Pra destruir o Quilombo dos Palmares
E Domingos Jorge Velho
Não conseguiu matar Zumbi
Com seu corpo fechado
Pra faca de ponto não fura
Foi Zumbi, foi Jorge Velho
Numa Clareira, foi Rabo de Arraia
Até mata, foi Aú, foi cabeçada
Até mata, Zumbi deu salto mortal
Zumbi sumiu, Zumbi desapareceu
E até hoje ninguém viu...

Disse-lhes que existiam muitas músicas, que narravam histórias do quilombo dos Palmares, que acabou se tornando um mito capaz de mobilizar o coração dos afrodescendentes até hoje em torno das ideias de libertação e de reconhecimento. Recordou que o Brasil teve mais de 2 mil quilombos, lembrando que em nosso Estado existem mais de 35 comunidades quilombolas, trinta delas localizadas no vale do Ribeira. Mencionou ainda que o quilombo do Jabaquara, em Santos, onde se refugiavam os escravos fugitivos de São Paulo, e o quilombo Saracura, que ficava no bairro do Bexiga, centro da cidade de São Paulo, foram um dos principais pontos de resistência dos negros abolicionistas.

Para se referir às relações estabelecidas entre os povos que viviam no quilombo, referiu-se ainda à presença do índio, enfatizando que a letra da música “O Canto das Três Raças” poderia ajudar a refletir sobre a trajetória social do negro, do índio e também do branco no Brasil.

A partir do reconhecimento do preconceito em relação ao índio, mas, sobretudo, do negro, fez-se uma observação sobre a situação curiosa verificada no Brasil, uma vez que o preconceito e o racismo eram disfarçados, velados, diferentemente de outros países, onde ficou claro que “os brancos não gostavam dos negros”, o que acabou desencadeando, por exemplo, a luta pelos direitos civis nos EUA⁶¹ e a luta

61 Chang em seu livro, *Can't stop, won't stop: a history of the hip-hop culture* (New York: St. Martin's Press, 2005), relata como, ao longo da década de 1960 até os anos de 1970, uma série de lutas foram travadas em prol dos direitos civis dos negros, lideradas por Malcom X (assassinado em fev.1965) e Martin Luther King

contra o *apartheid* na África do Sul. Dentre os vários líderes da luta pelos direitos civis nos EUA, foi relatado aos alunos que o pastor e ativista político norte-americano, Martin Luther King –, assassinado a tiros em 1968 num hotel de Memphis – deixara um legado em defesa dos direitos civis dos negros, jamais esquecido, sobretudo porque o fizera de forma pacífica, conclamando o conjunto da sociedade para um novo pacto social em que prevalecesse o respeito mútuo. Sua morte, paradoxalmente, desencadeou tumultos sem precedentes em 110 cidades americanas, onde casas e estabelecimentos comerciais foram saqueados, incendiados e destruídos. Revolta popular que praticamente desencadeou uma guerra civil. Washington transformou-se em um verdadeiro campo de batalha na noite do dia 4 de abril do mesmo ano. “*I have a dream*”⁶², “Eu tenho um sonho”, discurso de Martin Luther King pronunciado há cinquenta anos e assistido por mais de 250 mil pessoas, ainda ecoa pelo planeta como um símbolo de liberdade e paz.

Em relação ao *apartheid* na África do Sul, foi-lhes explicado que o regime segregacionista, que se instaurou oficialmente neste país em 1948, retirando dos povos africanos que ali viviam praticamente todos os seus direitos, fora abolido apenas com a libertação e eleição de Nelson Mandela, em 1994. Registramos aqui o posicionamento histórico do Abdias do Nascimento⁶³, deputado federal, entre 1983 e 1987, que se posicionou de forma contundente contra a prisão de Mandela, fazendo eco aos pronunciamentos dos líderes dos direitos civis nos EUA, que também exigiam o fim do *apartheid* e a libertação do líder sul-africano.

Ainda a respeito de como a mídia tratava questões ligadas à história e cultura africana, uma aluna lembrou uma recente novela da TV Globo, *Lado a Lado*, que abordou a escravidão no Brasil, apresentando como os capoeiristas negros lutavam contra a polícia e contra os brancos, além de mostrar que estes moravam na parte baixa da cidade, enquanto os negros moravam, nos morros, em casas bem simples.

Mestre Valdenor observou nesse momento: “– Já estavam nascendo as favelas, não é?” Completou dizendo-lhes que o fato de os negros morarem no morro teve origem em uma política de expulsão do negro de todos os centros urbanos e que a cidade de São Paulo era um exemplo disso. Os bairros da Liberdade e Bexiga foram, no início do século XX, locais de grande concentração de negros. Aproveitou, então, para falar sobre a resistência dos escravos e o papel da capoeira em busca da melhoria

(assassinado em 1968), ao mesmo tempo em que houve muitos protestos da juventude negra por educação e contra a pobreza que se alastraram pelas ruas do Harlem. No dia 2 de julho de 1964, foi sancionada pelo então presidente dos Estados Unidos, Lyndon Johnson, a Lei dos Direitos Civis, estabelecendo o fim da segregação social em locais públicos de todo o país.

62 Discurso de Martin Luther King. *I have a dream*. Disponível em <<http://goo.gl/szbP3h>> Acesso: mar.2015.

63 Abdias foi também escritor, jornalista, artista plástico, teatrólogo, ator e poeta. Ativista desde a década de 1930, teve importante participação na criação do Movimento Negro Unificado, fundador do Ipeafro, Instituto de Pesquisas e Estudos Afro-brasileiros em 1981, criado para subsidiar a luta pelos direitos do negro, sobretudo nas áreas da educação e cultura. Em 2010, foi indicado ao Prêmio Nobel da Paz. Abdias foi também senador da República entre os anos de 1997 a 1999, assumindo a vaga após a morte de Darcy Ribeiro. Foi um dos idealizadores do dia 20 de novembro como a data oficial da consciência negra.

da qualidade de vida e da preservação dos direitos e cultura negra. Dentre vários momentos na história do nosso país, disse-lhes que os capoeiristas eram os guardiões dos terreiros de umbanda e de candomblé.

As ruas do centro, como afirmou mestre Valdenor aos alunos, constituíam espaços de convivência da grande maioria dos negros escravizados, uma vez que escravos, forros e pobres contavam com o espaço das ruas de modo menos vigiado. Um dos espaços mais frequentados era o Bexiga, cujo chafariz concentrava muitos encontros, inclusive de quilombolas, por isso a região ganhou fama por “acobertá-los”.

A TÍTULO DE CONCLUSÃO: O BANZO E A MEMÓRIA NO CORPO DO ESCRAVIZADO

A análise das músicas da capoeira permitiu-nos fazer com que os jovens alunos compreendessem a condição social do negro no Brasil, sua resistência à opressão e toda a riqueza cultural que o africano escravizado trouxe em seu próprio corpo e por meio dele a conservou. De acordo com Tavares:

[...] os africanos chegaram praticamente com o seu corpo, foram muito poucos os objetos trazidos, eles eram na verdade desnudados... O corpo era na verdade o grande arquivo que continha a memória das experiências que agora eram violentamente abandonadas, agora, se podemos falar de patrimônio histórico e cultural das populações africanas transladadas, o primeiro território, o primeiro objeto, o primeiro elemento fundamental dessa memória é o corpo ⁶⁴.

Mas, se por um lado, o corpo do negro foi seu maior patrimônio, seu meio de expressão, manutenção e reconstrução cultural, por outro, é ainda hoje o fator determinante do preconceito e do racismo.

Frantz Fanon⁶⁵ diz que a ideia da negritude e o peso que foi conferido a ela só surgem para o negro no momento em que o branco assim o denomina: “De um dia para o outro, os pretos tiveram de se situar diante de dois sistemas de referência. Sua metafísica ou, menos pretensiosamente, seus costumes e instâncias de referência foram abolidos porque estavam em contradição com uma civilização que não conheciam e que lhes foi imposta”⁶⁶.

Arrancados da África para as Américas, os africanos escravizados sofreram um total desrespeito às integridades corpórea, psíquica e cultural. A partir daí, passam a se opor à anulação de si de diversas maneiras, buscando o reconhecimento. Como sustenta Fanon: “O homem só é humano na medida em que ele quer se impor a um outro homem, a fim de ser reconhecido. Enquanto ele não é efetivamente

64 TAVARES, Julio César de. Pensar a diáspora africana. In: TRINDADE, Azoilda Loretto (org.). *Africanidades brasileiras e educação* [livro eletrônico]: Salto para o Futuro. Rio de Janeiro: Acerp; Brasília: TV Escola, 2013, p. 193. Disponível em <<http://goo.gl/2mp7Pp>> Acesso: mar. 2015.

65 FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Trad. Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

66 *Idem*, p. 104.

reconhecido pelo outro, é este outro que permanece o tema de sua ação. É deste outro, do reconhecimento por este outro que dependem seu valor e sua realidade”⁶⁷.

Honneth⁶⁸ confere a essas formulações de Fanon novos sentidos, uma vez que defende que é justamente o reconhecimento denegado que poderá impulsionar a luta dos povos historicamente prejudicados em prol de sua valorização. Partindo do pressuposto de que a integridade do ser humano se deve em grande parte a padrões de reconhecimento nos três níveis – do amor, do direito e da estima social –, categorias morais como de ofensa e sentimento de rebaixamento surgem frequentemente quando as pessoas são submetidas a formas de “*reconhecimento recusado*”.

Sustentamos que as músicas associadas ao ritual das rodas de capoeira expressam justamente a luta de nossos afrodescendentes pelo reconhecimento de uma cultura ancestral, cuja força tem sido responsável por romper com a amnésia social imposta sobre a história do negro no Brasil. Também as lutas por sua libertação e reconhecimento constituem um saber fundamental a ser transmitido às novas gerações e incorporado ao ensino formal na escola.

SOBRE OS AUTORES

MÔNICA GUIMARÃES TEIXEIRA DO AMARAL Professora associada do departamento de Filosofia da Educação e Ciências da Educação e docente do Programa de Pós-Graduação em Educação da Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo (USP, São Paulo, SP, Brasil). Coordena o grupo de pesquisa Multiculturalismo e Educação (CNPq).

Email: monicagta@hotmail.com

VALDENOR SILVA DOS SANTOS Jornalista, formado em Rádio e TV e Mestre Capoeira há 45 anos. Foi Presidente da Federação Paulista de Capoeira, entre 1993 e 2005. Mestrando junto ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo (USP, São Paulo, SP, Brasil) e membro do grupo de pesquisa Multiculturalismo e Educação (CNPq). Contou com bolsa de Mestrado da Fapesp (Processo: 2013/14523-5).

Email: valdenor.rtv@hotmail.com

67 *Idem*, p. 180.

68 HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*, Trad. Luiz Repa, *op. cit.*

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADORNO, Camille. *Arte da capoeira*. Goiânia, 1987. Disponível em <<http://goo.gl/L4ACDk>> Acesso: jul./2015.
- ALMEIDA, Raimundo C. A. de. *A saga de mestre Bimba*. Salvador: UFBA, 1981.
- BÉTHUNE, Christian. *Le Rap: une esthétique hors de la loi*. Paris: Autrement, 2003.
- CHALHOUB, Sidney. *Visões da Liberdade – uma história das últimas décadas da escravidão na Corte*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- CHANG, J. *Can't stop, won't stop: a history of the hip-hop culture*. Introduction by DJ Kool Herc. New York: St. Martin's Press, 2005.
- COSTA, Emília Viotti da. *Da senzala à colônia*. 5. ed.. São Paulo: Editora Unesp, 2010.
- DISCURSO DE MARTIN LUTHER KING. *I have a dream*. Disponível em <<http://goo.gl/szbP3h>> Acesso: mar.2015.
- FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Trad. Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.
- FLUSSER, Vilém. *Fenomenologia do brasileiro – em busca de um novo homem*. Primeira edição em português organizada por Gustavo Bernardo. Rio de Janeiro: UERJ, 1998.
- HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Ed. 34, 2003.
- KUBIK, Gerhard. Angolan traits in black music, games and dances of Brazil: a study of African cultural extensions overseas. *Estudos de Antropologia Cultural*. Lisboa: Junta de Investigações Científicas do Ultramar, Centro de Estudos de Antropologia Cultural, n.10, pp. 7-51, 1979.
- MACHADO, Maria Helena P.T. *Crime e escravidão. trabalho, luta e resistência nas lavouras paulistas (1830-1888)*. 2. ed., revista e ampliada. São Paulo: Edusp, 2014.
- MOURA, Clóvis. *Rebeliões da senzala: insurreições, quilombos e guerrilhas*. São Paulo: Edições Zumbi, 1959.
- NOBRE, Marcos. Reconstrução em dois níveis – um aspecto do modelo crítico de Axel Honneth. In: MELO, Rúrion (Coord.). *A teoria crítica de Axel Honneth – reconhecimento, liberdade e justiça*. São Paulo: Saraiva, 2013.
- PRANDI, Reginaldo. De africano a afro-brasileiro: etnia, identidade, religião. *Revista USP*, São Paulo, n. 46, p. 52-65, jun./ago.2000.
- REGO, Waldeloir. *Capoeira Angola – ensaio sócio-etnográfico*. Salvador: Editora Itapuã, 1968.
- REIS, João José. *Rebelião escrava no Brasil: a história do levante dos malês em 1835*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- SANTOS, Esdras M. *Conversando sobre a Capoeira*. São Jose dos Campos: JAC, 1966.
- SANTOS, Valdenor.S. *Conversando nos bastidores com o capoeirista*. 2. ed. São Paulo: Parma, 1966.
- TAVARES, Julio César de. Pensar a diáspora africana. In: TRINDADE, Azoilda Loretto (org.). *Africanidades brasileiras e educação*. Rio de Janeiro: ACERP; Brasília: TV Escola, 2013. Disponível em <<http://goo.gl/2mp7Pp>> Acesso: mar.2015.
- VELHO, Gilberto. Epílogo – Juventudes, projetos e trajetórias na sociedade contemporânea. In: ALMEIDA, M. I. M. de & EUGÊNIO, F. (Orgs.). *Culturas jovens – novos mapas do afeto*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006, p. 192-200.