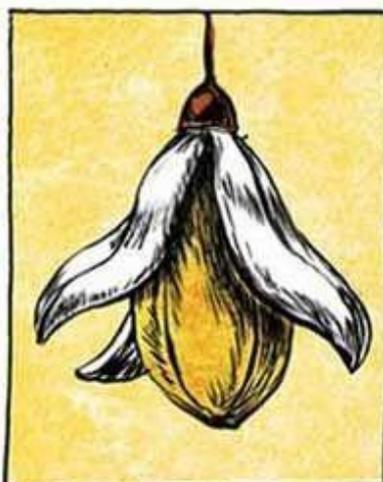
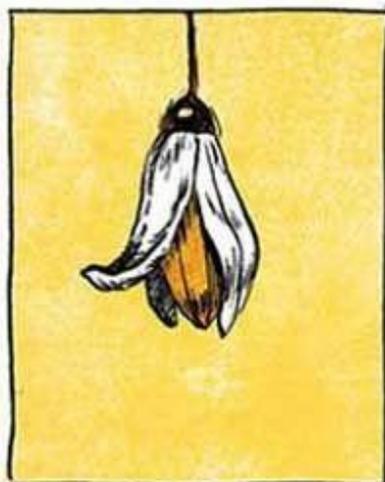
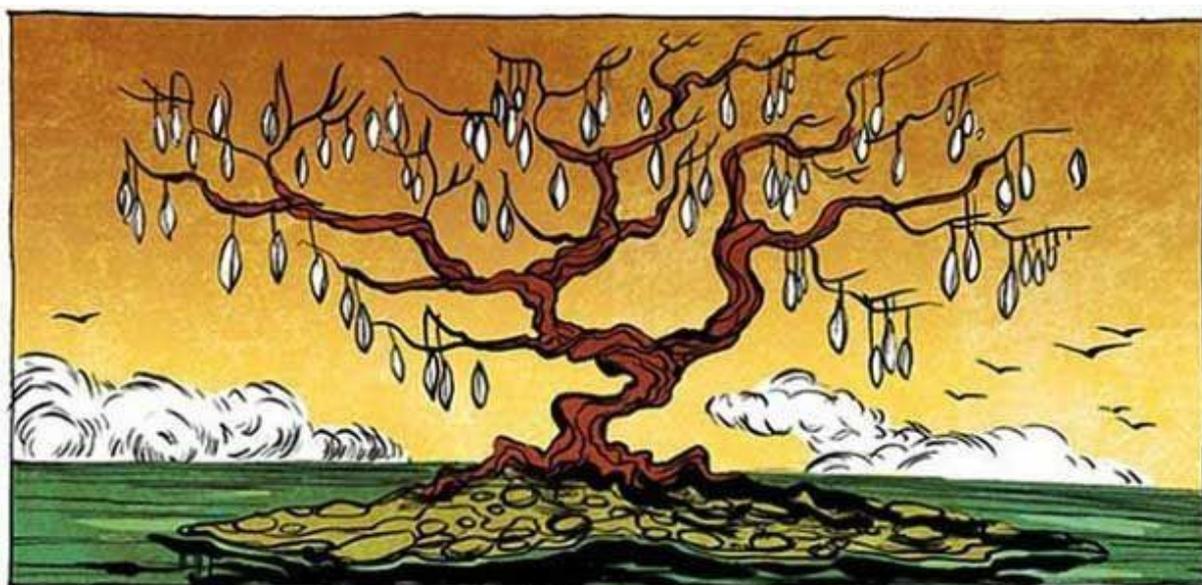


ARTIGOS

Na semente já existe um baobá: capoeira, educação e transformação socioambiental



Universidade Federal de São Carlos



Programa de Pós-Graduação em
Ciências Ambientais

Maíra Miller Ferrari

**Na semente já existe um baobá:
capoeira, educação e transformação socioambiental**

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciências Ambientais como parte dos requisitos para obtenção do título de doutora em Ciências Ambientais

Linha de pesquisa: ambiente e sociedade.

Orientador: Prof. Dr. Amadeu José Montagnini Logarezzi

São Carlos
2018

Miller Ferrari, Maíra

Na semente já existe um baobá: capoeira, educação e transformação socioambiental / Maíra Miller Ferrari. -- 2018.

108 f. : 30 cm.

Tese (doutorado)-Universidade Federal de São Carlos, campus São Carlos, São Carlos

Orientador: Amadeu José Montagnini Logarezzi

Banca examinadora: Valéria Oliveira de Vasconcelos, Renata de Lima Silva, Luiz Gonçalves Junior, Luiz Augusto Normanha Lima, Amadeu José Montagnini Logarezzi

Bibliografia

1. capoeira. 2. processos educativos. 3. práticas sociais afro-brasileiras. I. Orientador. II. Universidade Federal de São Carlos. III. Título.

Ficha catalográfica elaborada pelo Programa de Geração Automática da Secretaria Geral de Informática (SIn).

DADOS FORNECIDOS PELO(A) AUTOR(A)

Bibliotecário(a) Responsável: Ronildo Santos Prado – CRB/8 7325

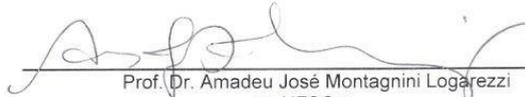


UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS

Centro de Ciências Biológicas e da Saúde
Programa de Pós-Graduação em Ciências Ambientais

Folha de Aprovação

Assinaturas dos membros da comissão examinadora que avaliou e aprovou a Defesa de Tese de Doutorado da candidata Maira Miller Ferrari, realizada em 14/08/2018:


Prof. Dr. Amadeu José Montagnini Logarezzi
UFSCar

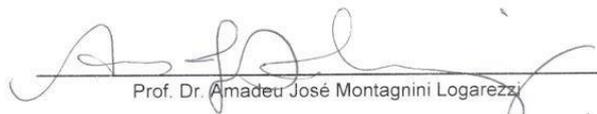

Prof. Dr. Luiz Gonçalves Junior
UFSCar

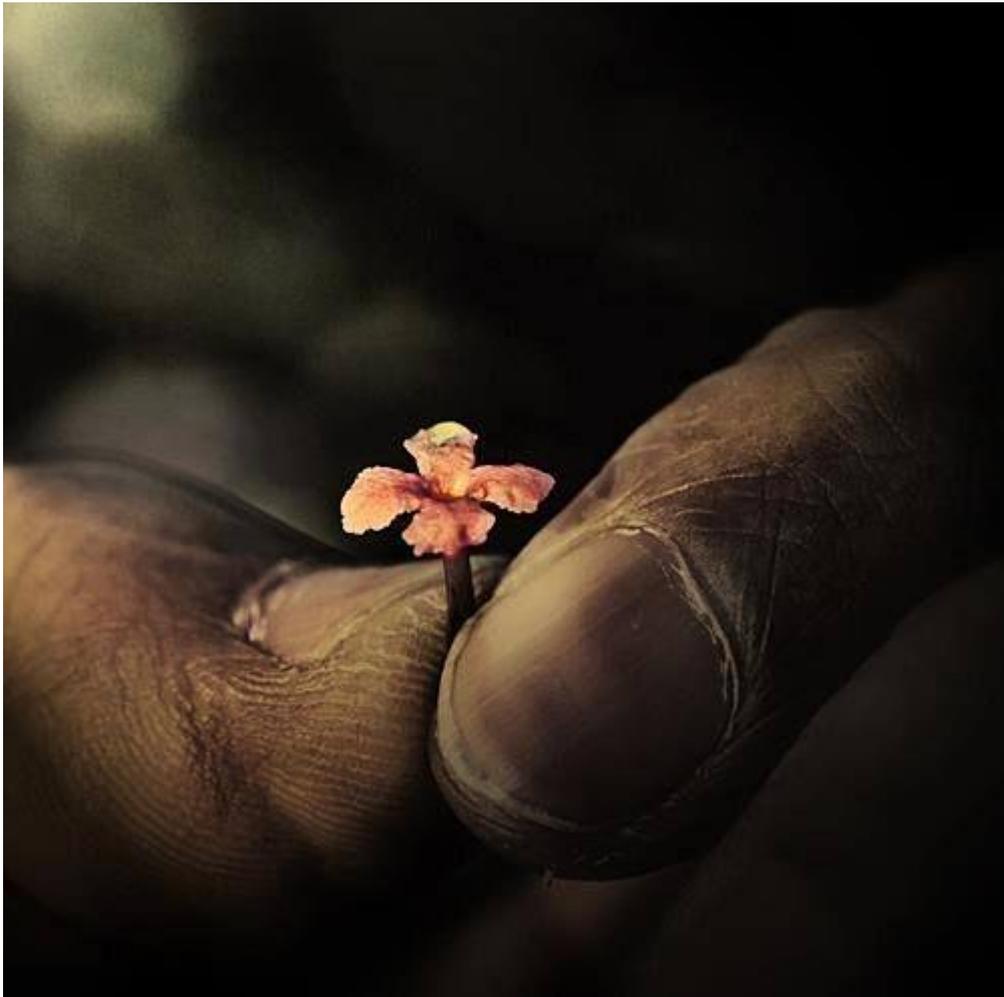

Profa. Dra. Valéria Oliveira de Vasconcelos
UNISAL

Profa. Dra. Renata de Lima Silva
UFG


Prof. Dr. Luiz Augusto Normanha Lima
UNESP

Certifico que a defesa realizou-se com a participação à distância do(s) membro(s) Renata de Lima Silva e, depois das arguições e deliberações realizadas, o(s) participante(s) à distância está(ão) de acordo com o conteúdo do parecer da banca examinadora redigido neste relatório de defesa.


Prof. Dr. Amadeu José Montagnini Logarezzi



*Honrando a ancestralidade,
conheça a ti mesmo e a tua história
melanina não é tua desgraça mas a tua glória.
Nossa história não começou na escravidão,
não somos descendentes de escravos mas de reis e rainhas africanas.
Prestando reverência
ao ventre preto que gerou todas as nações da terra.
(Som Central)*

Agradecimentos

À energia que se manifesta na natureza e em todos os seres vivos.

Aos nossos ancestrais afrodescendentes e indígenas que nos ensinam tanto.

À minha mãe Sandra Maria pela presença inspiradora, amorosa e incentivadora.

À filha Líris Guaianás que me ensina a viver o presente. Quanto amor!

Ao meu companheiro Thiago Mathias pela poesia amorosa do dia-a-dia, por compartilhar seu gingado na vadiagem da vida.

À toda minha família: vò Diva pelas histórias e gargalhadas; Otávio Tobias pelos incentivos, viagens e presença; Fausto Fernando por me ensinar a ver a beleza que existe em todas as pessoas; Dena pelas conversas e passeios divertidos; Tânia pelos sabores, cheiros e cores; Jussara por me iniciar e acompanhar na dança e no contínuo estudo do movimento; Hare por me ensinar a gentileza, os caminhos floridos e pelas palavras sempre tão positivas; primas e primos por serem tão diversos e me fazerem brincar de tantas maneiras diferentes; João Paulo pela disposição à aventuras; Renata, Elcio, Pedro e Mi pelo carinho e parceria; Fernanda, Savana, Emanuel, Ciro, Jacó, Raiza e Tavinho pelos momentos genuínos e fraternais; Patrícia Ferrari por sorrir e reconstruir uma ponte preciosa; Ciro, Fran, Ana Amélia e Tomáz por compartilharem momentos únicos. Gratidão!

Ao orientador e amigo Amadeu Logarezzi pela amorosidade, flexibilidade, coerência, respeito, dedicação e olhar profundo.

Ao mestre Jaime de Mar Grande por me incentivar a buscar a espontaneidade, a percepção da sutileza, a brincadeira e a alegria na vida e na capoeira. À toda comunidade Paraguassú.

Ao mestre Cobra Mansa por me acolher e proporcionar vivências magníficas na aliança da permacultura com a capoeira angola. À todas as pessoas que convivi no Kilombo Tenondé e que lutam para um mundo socioambientalmente justo. Continuemos!

Ao mestre Índio, Alexandre, Ramoci, Rogério e Curupira por nos acolherem e apresentarem a busca pelas coisas verdadeiras.

À todas mestras e mestres que dedicam a vida pela capoeira. Gratidão!

Às crianças e adolescentes do centro cultural de Ibaté por segurarem suas mãos na minha para que juntas possamos fazer o que não podemos fazer sozinhas. Ao Gama, à Patrícia e Cássia pela confiança. Mojubá!

A todas camaradas e aos camaradas pelas cantorias, dança, histórias, conversas, rasteiras, pernadas e cabeçadas. Axé!

À Carol Caetano, Sônia Pinheiro, Maní, Tássia e Caroline pelas refeições, massagens, risos e choros compartilhados.

Aos meus professores e professoras de capoeira que me ensinaram em diferentes momentos da vida. Gratidão!

Às/aos membros das duas bancas (qualificação e defesa): Rosângela Araújo (mestra Janja), Pedro Abib, Milton Astronauta, Renata de Lima Silva, Luiz Augusto Normanha Lima, Valéria de

Vasconcelos, Luiz Gonçalves Júnior, Jussara Miller e Liane Biehl Printes, pela disponibilidade, sensibilidade, comprometimento e pelo olhar atento.

Ao Vinícius da secretaria e a todas as/os servidoras/es, professoras/es e técnicas/os administrativos, e demais amigas/os do Programa de Pós-graduação em Ciências Ambientais (PPGCAM), da Universidade Federal de São Carlos pela acolhida. Gratidão!

Às minhas amigas e a meus amigos do Gepea/UFSCar e do Gepezinho pelos sonhos compartilhados, carinho e disposição ao diálogo. Admiro muito vocês!

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001

Na semente já existe um baobá: capoeira, educação e transformação socioambiental

Resumo: Toda experiência social produz e reproduz conhecimento e, ao fazê-lo, pressupõe uma ou mais epistemologias, ainda que não intencional ou conscientemente. Na atual crise socioambiental é fundamental repensarmos o processo de conhecimento e suas conexões com o real constituído pelo sujeito que conhece e pelo objeto cognoscível. Nesse sentido, esta tese parte das seguintes questões: por que razão a epistemologia hegemônica eliminou de sua reflexão o contexto cultural e político da produção e reprodução do conhecimento? Quais foram as consequências de uma tal descontextualização? São hoje possíveis outras epistemologias? Como construir conhecimento para além da influência monopolizadora do pensamento europeu? Quais seriam as possíveis contribuições da capoeira na construção de outras epistemologias de modo a valorizar os aspectos socioambientais da realidade brasileira e a implicar sua transformação? Buscamos identificar como a capoeira, enquanto prática social afro-brasileira, pode engendrar processos educativos emancipatórios que contribuam com a transição para sociedades sustentáveis. Desenvolvemos nossa pesquisa de campo no Kilombo Tenondé, que é um centro de capoeira angola e permacultura, coordenado pelo mestre Cobra Mansa e localizado no município de Valença/BA, no Córrego do Mel, que é um centro de pesquisa em educação, saúde e sustentabilidade por meio da capoeira angola, da permacultura e da espagiria, coordenado pelo mestre Índio e localizado em São Gonçalo do Rio das Pedras-MG, e também na Associação de Capuêra Angola Paraguassú, coordenada pelo mestre Jaime de Mar Grande, e localizada na Ilha de Itaparica - Gamboa/BA. Os resultados, as análises e os desdobramentos realizados estão apresentados na parte II desta tese através de artigos. A investigação foi realizada com a orientação da metodologia comunicativo-crítica, que se baseia nos conhecimentos de Paulo Freire e Jurgen Habermas. Pautado no diálogo e na crítica, este trabalho é um processo construído coletivamente entre a pesquisadora e as pessoas dos contextos pesquisados. Além da observação, interpretação, descrição e compreensão da realidade socioambiental, buscamos também sua transformação. Identificamos que há, no universo da capoeira, processos educativos pautados na diversidade de saberes afro-brasileiros e que esses processos são emancipatórios, uma vez que suscitam reflexões sobre o consumo, as relações étnico-raciais, a produção de alimentos, a sabedoria popular, a ancestralidade etc., criando condições para a busca de transformações socioambientais em diferentes dimensões. Assim, esses processos educativos pautados em epistemologias africanas se mostraram fundamentais para a intencionalidade e a inteligibilidade de sociedades socialmente justas e sustentáveis.

Palavras-chave: Capoeira. Práticas sociais afro-brasileiras. Quilombo. Processos educativos. Epistemologias. Relação mestra(e)/aprendiz.

Inside the seed there is already a Baobab: Capoeira, education and socioenvironmental transformations

Abstract: Every social experience produces and reproduces knowledge, this circle of actions presupposes one or more epistemologies. Considering the current social-economic crisis it is essential to rethink the knowledge process and its connection with the reality consisted of the knowledgeable subject and the sensible object. On this matter, this thesis questions. For what reason has the hegemonic epistemology eliminated the cultural and political contexts of knowledge production and reproduction from its reflections? What are the consequences of this decontextualization? Are other epistemologies possible today? How to build knowledge despite the European thinking monopoly? Which are the possible contributions of Capoeira to establish other epistemologies valuing Brazilian social and environmental reality and transforming it? We've tried to identify how Capoeira, as an Afro-Brazilian social practice, can engender emancipatory educative processes which will contribute to the development of sustainable societies. A field research was developed at the Kilombo Tenendé, a *capoeira angola* and permaculture center, coordinated by master *Cobra Mansa* and located in the city of Valença in Bahia State. Also at the *Corrêgo do Mela* research center of education, health and sustainability through *capoeira angola*, permaculture and spagyric, which is coordinated by master *Índio* and located in the São Gonçalo do Rio das Pedras, in Minas Gerais state. And finally at the *Associação de Capuêra Angola Paraguassú*, coordinated by master Jaime from Mar Grande in Itaparica island, in the Bahia state. The results, analyses, and developments of the research are presented in the II part of this work through articles. The investigation is guided by the critical communicative methodology grounded in Paulo Freire's and Junger Habermas's theories. Guided by dialogue and assessments the work is a process built collectively by the researcher and all individuals involved in the researched contexts. Beyond observation, interpretation, description, and comprehension of the social and environmental reality we sought to transform it. We identified in the Capoeira universe educative processes grounded on the Afro – Brazilian knowledge diversity, therefore those are emancipatory processes since they arouse reflections on consumption, ethnic-racial relations, folk wisdom, food production, ancestral heritage, etc. Thus, these educative processes grounded in African epistemologies are fundamental to the intentionality and intelligibility of socially fair and environmentally sustainable societies.

Keywords: Capoeira; Afro-Brazilian social practices; Quilombo; Educative process; Epistemologies; Master\aprendice relationship.

Sumário

Parte I: INTRODUÇÃO

Apresentação -----	10
Justificativa e contextualização -----	11
a. 'Nas voltas que o mundo deu': alguns caminhos percorridos até aqui-----	11
b. 'Nas voltas que o mundo dá': questões e objetivo da pesquisa-----	14
c. 'Lê, vamos embora!': revisão bibliográfica-----	14
Bases teórico-metodológicas -----	22
Delineamento da pesquisa -----	26
Referências da parte I -----	31

Parte II: ARTIGOS

Artigo 1

Gingar é ir ao encontro - perspectiva descolonial do conhecimento através da capuêra

Introdução - lê!-----	36
Sistema-mundo capitalista ocidentocêntrico e colonial-----	39
Capuêra como campo de infinitas relações que compõem o pluriverso-----	41
Referências-----	47

Artigo 2

'Quem vem lá sou eu': processos educativos na relação mestra(e)/aprendiz na capoeira

Introdução: escutando o som do berimbau-----	50
A roda da capoeira: o contexto cultural e histórico do encontro-----	51
O jogo de capoeira: encontro de consciências-----	54
Referências-----	60

Artigo 3

'Planta cabaça espalha a semente' capoeira e permacultura: um jogo socioambientalmente transformador

Introdução-----	64
Kilombo Tenondé - um campo de experiência transformadora-----	69
Considerações-----	84
Referências-----	85

Parte III: COMPLEMENTOS

Considerações	88
1. Corporeidade	89
2. Espaço e tempo	91
3. Resistência socioambiental e processos educativos	92
3.1 A experiência no Córrego do Mel	92
3.2 Kilombo Tenondé	96
3.3 Semente que voa com o vento. Associação Cultural de Capuêra Angola Paraguassú	97
4. O conhecimento se faz por nós	99
Referências gerais	102

Parte I: INTRODUÇÃO

Apresentação

Esta tese está organizada em três partes. Na **primeira** falaremos sobre os caminhos percorridos até chegarmos a este trabalho, sobre as pessoas e o contexto investigado, as questões de pesquisa e os objetivos, bem como uma descrição geral do tema em questão e do referencial teórico-metodológico utilizado para a consecução de sua pesquisa.

A **segunda** parte é composta por três artigos, a serem submetidos para publicação em periódicos das áreas de ciências ambientais, educação e cultura. Como poderá ser notado, alguns aspectos teóricos e metodológicos se repetem entre esta parte I da tese e os artigos, uma vez que esses deverão ser publicados isoladamente. Neles buscamos, de um modo geral, melhor compreender as contribuições da capoeira como prática social afro-brasileira perante a crise socioambiental.

O *primeiro* artigo, “Gingar é ir ao encontro - perspectiva descolonial do conhecimento através da capuêra”, procura, através de uma pesquisa bibliográfica qualitativa, contribuir para uma reflexão a respeito das possibilidades da capuêra na construção de epistemologias alternativas que abordem aspectos socioambientais da realidade brasileira em direção à superação dos impactos negativos oriundos de uma epistemologia ocidental hegemônica. O *segundo*, “Quem vem lá sou eu: processos educativos na relação mestra(e)/aprendiz na capoeira”, visa, através de uma pesquisa bibliográfica qualitativa, contribuir para uma reflexão a respeito dos processos educativos existentes na relação mestra(e)/aprendiz e de como essas experiências podem auxiliar num processo de construção de formas alternativas de se pensar a educação. E o *terceiro* artigo, “Planta a cabaça e espalha as sementes: capoeira e permacultura, um jogo socioambientalmente transformador”, busca, por meio de uma investigação empírica (sob a orientação da metodologia comunicativo-crítica) realizada no Kilombo Tenondé (Valença-BA), compreender e evidenciar como a capoeira, enquanto prática social afro-brasileira, está ligada à superação da crise socioambiental contemporânea. Identificamos que no Kilombo Tenondé a transformação socioambiental acontece na prática, através das pessoas atuando no convívio coletivo, na agrofloresta, na permacultura e na capoeira angola.

Na **terceira** parte faremos considerações a partir do que foi experienciado na pesquisa, abordando de maneira mais concisa a aproximação entre a capoeira e a área ambiental.

Ao longo de todo o texto, buscamos romper com a dominância do gênero masculino na linguagem, aqui consubstanciada na escrita da língua portuguesa. Considerando aspectos ideológicos da linguagem, optamos por uma forma alternativa que, rompendo com algumas convenções da língua culta, buscase inclusiva e não sexista. Tal escolha tem base em Paulo Freire (1992), para quem

mudar a linguagem faz parte do processo de mudar o mundo. A relação entre linguagem-pensamento-mundo é uma relação dialética, processual, contraditória. [...] É claro que a superação do discurso machista, como a superação de qualquer discurso autoritário, exige ou nos coloca a necessidade de, concomitantemente com o novo discurso, democrático, antidiscriminatório, nos engajarmos em práticas também democráticas. (p. 68)

Justificativa e contextualização

a. ‘Nas voltas que o mundo deu’: alguns caminhos percorridos até aqui

Cresci brincando no chão do quintal da minha vó. Lá havia uma mangueira que chegava até o céu, uma jabuticabeira doce, uma goiabeira de galhos bem flexíveis, pé de mexerica, chuchu, boldo e bananeiras. Cresci sendo incentivada a subir em árvores, brincar em cachoeiras e a ouvir passarinhos. Minha vó sempre me alertou para não desperdiçar água, lavávamos louça sem abrir muito a torneira e, ao tomar banho, a gente fechava o chuveiro quando ia ensaboar o corpo.

Cresci com mulheres que, de muitas maneiras, me inspiraram e hoje reconheço suas influências nas escolhas que fiz até aqui: minha mãe bióloga, minha avó professora, uma tia nutricionista e a outra dançarina.

Aos 16 anos comecei a praticar capoeira no grupo Abadá-Capoeira¹. Enquanto estive neste grupo eu ainda não concebia a capoeira como filosofia de vida. Apesar de observar seu poder de inclusão social e de já reconhecer seu valor enquanto manifestação cultural afro-brasileira, ela representava para mim mais uma diversão e um esporte. Na época não imaginava o tamanho do “mar” que estava na minha frente.

Aos 18 anos fiquei muito em dúvida se prestava vestibular para dança, nutrição ou tecnologia em saneamento ambiental. Embora eu nunca tenha parado de dançar e nem de estudar os alimentos, escolhi Saneamento Ambiental (Unicamp), pois morava em Marília-SP e a calamidade dos rios principais da região (Aguapeí e Peixe) me indignava profundamente; naquele contexto, acreditava que poderia colaborar com os problemas da água no Brasil.

Durante o curso aprendi a fazer análise de água, solo e ar, aprendi os processos burocráticos e políticos do licenciamento ambiental, aprendi microbiologia, biologia, física, cálculo, tratamento de água e de esgoto etc. Quando participei de uma disciplina chamada “Ética e educação ambiental”, uma cortina se abriu e pude ver que a questão ambiental era eminentemente cultural e conseqüentemente social. Foi aí que percebi que para resolver a questão da água é preciso de muito mais que conhecimentos técnicos e instrumentais, percebi que é necessário que haja transformações socioambientais e culturais.

¹ Associação brasileira de apoio e desenvolvimento da arte-capoeira, fundada em 1988 por Mestre Camisa.

Pude entender que “os conflitos ecológicos e a crise ambiental não podem ser resolvidos mediante uma administração científica da natureza”; que os conflitos ecológicos e sociais colocam a necessidade de internalizar um novo “saber ambiental”, um saber que integra o conhecimento racional e o conhecimento sensível. (LEFF, 2001, p. 179)

A partir desta compreensão, me envolvi com a área de educação ambiental atuando no grupo de extensão universitária “Busca Sorrisos”. O trabalho de graduação interdisciplinar (TGI)² tratou da relação entre consumo e consumismo na perspectiva de diferentes grupos sociais, analisando os efeitos e as percepções dos principais impactos ambientais, ocasionados pelo atual padrão de consumo nestes grupos.

Logo após o término da graduação fiquei grávida e mudei para Patos de Minas-MG, onde nasceu Liris Guaianás, uma flor de menina que neste ano completa dez anos de existência em minha vida. Lá trabalhei com educação ambiental numa rede de cultura chamada Circuito Fora do Eixo.³ Depois de quatro anos vivenciando a educação ambiental na prática, fui para São Carlos - SP cursar um mestrado no Programa de Pós-graduação em Ciência, Tecnologia e Sociedade da Ufscar. Realizei uma pesquisa bibliográfica qualitativa buscando compreender as diferentes relações entre ciência, tecnologia e sociedade com a perspectiva de identificar as contribuições dessas teorias para a prática da educação ambiental em redes.⁴

Tanto em Limeira quanto em Patos de Minas continuei praticando capoeira no grupo Abadá. Assim, fiquei oito anos neste grupo e participei de alguns projetos de inclusão social que me sensibilizaram quanto às questões étnico-raciais. Hoje consigo perceber que muitos fundamentos da capoeira por vezes são esquecidos e se perdem por causa da maneira como é construída a estrutura e a organização de alguns grupos de capoeira, organizações que reproduzem acriticamente valores da sociedade que vivemos, marcada principalmente pelo modo de produção capitalista e pelo modo de pensar cartesiano.

Em São Carlos tive o ensejo de sair do grupo Abadá-Capoeira e me vincular (paulatinamente) ao grupo Cativoiro Capoeira.⁵ Quando eu entrei (2011), quem ministrava as aulas eram contra-mestre Camarão (Jeferson), professor Sagu (Raphael) e professor Cabelo (Alfraino). Em 2013

² FERRARI, Maíra Miller. *Diferentes grupos sociais, consumismo, meio ambiente: subsídios para uma educação ambiental crítica*. Faculdade de Tecnologia - Unicamp (campus de Limeira), 2007.

³ Rede de coletivos que atua na área cultural em todo o Brasil e em alguns países da América Latina. Criada em 2005 por produtores e artistas de estados brasileiros que se encontravam fora do eixo cultural Rio de Janeiro/São Paulo. Focou, inicialmente, o intercâmbio solidário de atrações musicais e conhecimento sobre produção de eventos entre as pessoas envolvidas, crescendo para abranger outras formas de expressão como o audiovisual, o teatro e as artes plásticas.

⁴ FERRARI, Maíra Miller. *A riqueza do imponderável: complexidade e desafios da ciência, tecnologia e sociedade e da educação ambiental em rede*. Ufscar, São Carlos, 2013.

⁵ Fundado em São Paulo, em 20 de abril de 1978, por cinco jovens capoeiristas (entre eles Mestre Miguel Machado que é o único desses cinco que permanece no grupo atualmente), com o objetivo de criar um grupo em que se mantivessem vivas as tradições da capoeira: em seus aspectos cultural, histórico, político, social e, principalmente, nas relações étnico-raciais.

o grupo resolveu desvincular-se da ‘Associação Desportiva e Cultural Cativo Capoeira’ e nomear-se ⁶ *Sankofa Capoeira*.

Permaneci seis anos no grupo *Sankofa* e neste período tive contato com duas vertentes tradicionais da capoeira: capoeira angola e capoeira regional. Neste período a capoeira deixou de ser para mim apenas uma diversão e um esporte, tornando-se uma filosofia de vida. Tive a oportunidade de aos poucos ir trocando minhas lentes eurocêntricas por lentes africanizadas (e ainda estou nesse processo). Comecei a pensar e a me movimentar com menos retas e mais círculos, comecei a separar menos (sentimento-pensamento, corpo-espírito) e a conectar mais (sentir mais o todo e perceber que tudo está interligado). (Re)aprendi a gingar e descobri a dança da capoeira. Encontrei o sorriso no rosto durante o jogo. Pude tocar berimbau, atabaque, pandeiro, agogô, reco-reco, caxixi e percebi a importância de realmente ouvir o que o berimbau está “falando” e a compreender mais profundamente os significados das cantigas entoadas na roda de capoeira. Percebi que eu conhecia bem menos do que pensava que conhecia o Brasil e a cultura afro-brasileira. Tive que começar a aprender uma ‘nova língua’ dentro da língua portuguesa. Compreender o que é axé, negaça, mandinga, iê, mojubá, miserê... Com a capoeira tradicional eu voltei a brincar no chão, explorando sua dimensão de brincadeira, que “assenta-se no sentimento comunitário, na capacidade de criatividade, na manifestação da gestualidade, na celebração e no caráter festivo, na sociabilidade. É, sobretudo, um espaço permeado de alegria.” (PETIT, 2015, p. 85)

A pequena roda da capoeira me ajuda a compreender muitos aspectos da grande roda da vida (mundo). Por exemplo, ao considerar a capoeira como filosofia de vida ficaram mais evidentes para mim os privilégios que tenho por ter a pele clara e o cabelo liso. Concomitantemente, me faz perceber de maneira mais próxima as inúmeras desigualdades sociais advindas da colonização, perceber minha responsabilidade nisso tudo.

Em 2016 saí do grupo *Sankofa* a partir de um sofrido fechamento de ciclo... Posteriormente fui me aproximando devagarinho (por afinidade) do trabalho realizado pela comunidade Paraguassú (Associação de Capuêra Angola Paraguassú) que é onde estou me envolvendo cada vez mais, inclusive atualmente faço parte de um grupo de estudos de capuêra via Paraguassú chamado “Semente que voa com o vento” coordenado pelo mestre Jaime de Mar Grande.

Em meados de 2012 tive a oportunidade de iniciar um trabalho social com a capoeira para crianças e adolescentes (a maioria negras e negros) no centro cultural Jardim Cruzado, localizado num bairro periférico de Ibaté-SP. No final das aulas cada uma e cada um de nós, em círculo e de mãos dadas, emitia uma palavra que nos representasse naquele momento. Através desta dinâmica a realidade socioambiental de cada uma/um ficava evidente. Com o passar do tempo começamos a

⁶ Sankofa é um adinkra africano representado por um pássaro com sua cabeça virada para trás pegando um ovo de suas costas; também é uma palavra na língua Akan que se traduz aproximadamente como: “voltar para a fonte e buscar”, sendo a fonte nossa cultura, patrimônio e identidade, o poder que está dentro de nós. Sankofa significa que ao nos projetarmos para o futuro, temos que voltar nosso olhar para o passado, valorizando nossa ancestralidade, nossas raízes.

perceber que as pessoas que participavam do projeto ficaram mais solidárias, criativas, com mais autoestima e confiança. As meninas, por exemplo, começaram a apreciar o cabelo afro e a se reconhecerem negras.

As palavras que no início eram “vencedor”, “piriquete”, “BMW”, “moto”, “dinheiro”, “violência”, “celular”... passaram a ser “carinho”, “água”, “amor”, “semente”, “axé”, “amizade”, “alegria”, “capoeira”... Alicerçada nessas experiências pude vislumbrar transformações socioambientais oriundas da prática da capoeira na realidade dessas pessoas.

Como consequência dessa trajetória tive o anseio em me aprofundar para melhor conhecer esta aproximação entre capoeira e transformações socioambientais, focalizando especialmente processos educativos que, por meio da prática, se voltam, ou gingam, para sociedades mais justas.

b. ‘Nas voltas que o mundo dá’: questões e objetivo da pesquisa

Esta tese parte também das seguintes questões: por que razão a epistemologia hegemônica eliminou de sua reflexão o contexto cultural e político da produção e reprodução do conhecimento? Quais foram as consequências de uma tal descontextualização? São hoje possíveis outras epistemologias? Como construir conhecimentos para além da influência monopolizadora do pensamento europeu? Quais seriam as possíveis contribuições da capoeira na construção de outras epistemologias de modo a valorizar os aspectos socioambientais da realidade brasileira e a implicar sua transformação?

Em meio a esses questionamentos, nesta pesquisa buscamos identificar como a capoeira, enquanto prática social afro-brasileira, pode engendrar processos educativos emancipatórios que contribuam com a transição para sociedades sustentáveis.

c. ‘Iê, vamos embora!’: revisão bibliográfica

A escrita é uma coisa, e o saber, outra. A escrita é a fotografia do saber, mas não o saber em si. O saber é uma luz que existe no homem [ser humano]. A herança de tudo aquilo que nossos ancestrais vieram a conhecer e que se encontra latente em tudo o que nos transmitiram, assim como o baobá já existe em potencial em sua semente.
(Tierno Bokar)⁷

Como já mencionado, os conflitos ecológicos e sociais contemporâneos têm evidenciado a necessidade de internalizar um novo saber ambiental, um saber que integra o conhecimento racional e o conhecimento sensório. Não será possível à humanidade responder os complexos problemas socioambientais, nem reverter suas causas, sem transformar os sistemas de conhecimento, de valor e de comportamento gerados pela atual racionalidade social. Para tanto, é necessário passar da

⁷ Tierno Bokar Salif, grande mestre da ordem muçulmana de Tijaniyya, foi igualmente tradicionalista em assuntos africanos. Passou toda a sua vida em Bandiagara (Mali), falecendo em 1940. (BÃ, 1982, p. 167)

consciência social dos problemas ambientais para a produção de novos conhecimentos, novas técnicas e novas orientações na formação humana. (LEFF, 2001, p. 177)

O cerne, ou melhor, os principais motivos desencadeadores e sustentadores da crise socioambiental contemporânea são passíveis de observação nas maneiras *como é gerado o conhecimento* e na *falta de percepção das conexões existentes entre si*.

Grande parte do conhecimento aceito e sustentado pelas sociedades contemporâneas não é construída para ser refletida e discutida. A esses conhecimentos isolados, Morin (1995, p. 59) denomina “inteligência cega”, referindo-se à indiferença para com as ciências humanas latente no ato que ignora o elo existente entre a/o observadora/or e o observada/o.

O autor afirma ainda que o pensamento que sustenta as práticas de conhecimento ‘exterminadoras’ do elo entre observadora/observada vem determinando o *modus operandi* da sociedade, pautado na simplicidade racional do pensamento científico positivista que impede o aprofundamento do debate, preso então a uma visão tecnocrática e reducionista do mundo. Sua visão determinista, mecanicista, quantitativa, e formalista ignora, oculta ou dissolve tudo o que é subjetivo, afetivo, livre, criador. Os problemas são interdependentes no tempo e no espaço, mas as pesquisas disciplinares isolam os problemas uns dos outros. (*ibid.*, p. 161)

Nesse sistema, portanto, o que se apresenta como complicado é desmembrado para facilitar seu entendimento, numa tentativa de entender o todo apenas pelas suas partes. Estamos diante, então, de problemas socioambientais complexos para os quais a ciência muitas vezes adota a postura de produtora do conhecimento ao separá-los em partes, tornando-se ineficaz ao tentar reconstituí-las em um único objeto, não alcançando, assim, uma noção suficientemente sintética do todo original.

Tal pensamento mutilador das complexidades do real está associado a ações objetificadoras que levam ao desrespeito ao outro (social e ambiental), implicando a um só tempo, de um lado, inúmeras exclusões sociais que redundam em perversa desigualdade nas condições socioeconômicas de vida e existência no planeta e, de outro, diversas degradações de sua água, de sua atmosfera e de seu solo, erodindo a biodiversidade da fauna e da flora, em contra-senso à natureza ecológica dos seres existentes, chegando a provocar a extinção de muitos deles e a ameaçar a extinção de outros, incluindo o próprio ser humano. Adquirimos conhecimentos inauditos sobre o mundo físico, biológico, psicológico, sociológico. Na ciência há um predomínio cada vez maior dos métodos de verificação empírica e lógica. E, no entanto, por todo lado, erro, ignorância e cegueira progredem ao mesmo tempo que os nossos conhecimentos. (MORIN, 2006, p. 12-13)

Essa maneira compartimentada/determinista/quantitativa de construir conhecimentos está imbricada com o sistema econômico político orientado para a dominação (das pessoas e do ambiente), visando principalmente benefícios apropriados por uma elite dominadora. A disposição

para a dominação assenta-se no argumento implícito de que toda a humanidade pode e deve viver sob uma única verdade econômica e política. Esta "verdade" tem por base uma definição unilateral, por parte do ocidente, tanto da experiência quanto do conhecimento. (RAMOSE, 2010 p. 181-182)

A filosofia, por exemplo, fora utilizada como meio de justificar e enaltecer a colonização e o imperialismo, usurpando conhecimentos, inferiorizando os(as) latino(a)-americanos(as), as(os) indígenas e as negras e os negros africanos(as). Pauta-se pelo discurso de que esses povos são incapazes de filosofar e ignora o fato de que o fazer filosofia está na própria práxis, no cotidiano, em não estar preso às normas *impostas* por uma globalização que não contempla as particularidades do contexto.

Para Ramose (2010, p. 182), a globalização provavelmente não será bem sucedida, na medida em que ela extingue luzes diversas, existentes noutros espaços, com o argumento de que existe apenas uma fonte de luz apropriada para iluminar todas as áreas da vida para a totalidade da humanidade.

O "descobrimento" foi um dispositivo legal para reivindicar o direito ao território estrangeiro por parte do poder ocidental europeu, dito descobridor. É pertinente apontar aqui que este último realizou as viagens com o objetivo de "descobrir", incluindo as consequências legais relacionadas. Parece estranho que os viajantes, e aqueles em cujo benefício estas viagens eram realizadas, parecem não ter considerado a possibilidade de que eles também seriam descobertos no próprio ato de descoberta. Eles estavam confiantes na universalização da sua religião e cultura através da assimilação e integração, na melhor das hipóteses, e também por meio de assassinato, pilhagem, expulsão e destruição, na pior. (*ibid.*, p. 182)

Descolonizar a filosofia (ou a ciência) implica seu ressignificar, em que ela apareça a serviço da ética, em que as pessoas como sujeitos sociais e históricos sejam o bem maior e não os interesses de países e classes sociais que intentam obter todo o poder possível, seja ele econômico, social, político ou cultural, em que a "imposição" aparece como um dos sinônimos da filosofia. Esse ressignificar o olhar implica valorizar o que somos, implica reconhecer o *outro* e, assim, postarmo-nos ao alcance da alteridade. Assim sendo, a tarefa essencial das filosofias de libertação "é captar a energia espiritual e intelectual nessas fontes inesgotáveis da ciência e da cultura para enfrentar eficazmente os desafios da nossa época." (FOÉ, 2011, p. 77)

Oliveira (2007, p. 30) atribui a "fabricação" de conceito como uma tarefa da filosofia, enquanto o encantar caracteriza-se como sua finalidade. Daí a produção de conceito ser um resultado em que a sua importância está no sentido que se dá a esse conceito, não se restringindo a ele em si – é a ação do ressignificar.

Autores como Crespo (1997), Gonçalves (2001), entre outros, apresentam práticas de educação ambiental orientadas para a mudança de sensibilidade. Pressupõem que a tomada de consciência do real em sua complexidade implica um processo que passa pela construção de uma nova sensibilidade e que, ao questionar os fundamentos do modo de vida da humanidade,

promovem o pensamento sistêmico e uma abordagem integral dos problemas. Acreditam ainda que, no processo educativo, têm de ser valorizadas a razão intuitiva e o imaginário, o ouvido poético, além da valorização respeitosa do estudo do entorno e, ainda, da experiência dos grupos e das comunidades.

A dimensão da sensibilidade é uma das mais importantes no debate da questão ambiental. Isto porque, além de poder romper com a razão utilitarista-instrumental, precisa do lugar onde se realiza a vida coletiva do dia a dia, lugar da vizinhança, da coabitação, da coexistência do diverso para recolocar “a natureza como lugar do sem-sentido, do que brota por si mesmo, nasce, natura, do que não foi feito por nós humanos e, assim, é a dimensão do nosso limite,” (GONÇALVEZ, 2001, p. 142) o nosso não-nós, o nosso outro.

Bonotto (2008,) sugere que atividades educativas de caráter mais reflexivo devem ser complementadas pelas de “sensibilização e envolvimento, identificação e expressão dos sentimentos,” (p. 58) que, articuladas ainda à ação, permitiriam uma melhor apreensão dos valores, a serem revelados em hábitos e atitudes.

Concordando com Duarte Júnior (2006), que considera fundamental a educação da sensibilidade e propõe o que ele chama de “educação do sensível,” e, baseando-se no pressuposto de que a percepção do ser humano acerca do mundo gera qualquer conhecimento, Marin (2006) defende que a educação atual deve direcionar o ser humano para a liberdade de criação; para a autora, “educar pressupõe trabalhar com as sensibilidades, afetividades, capacidades imagética e criadora e, ao fazê-lo, despertar para a verdadeira essência ética do ser humano.” (p. 278)

A arte, como um dos vários meios de realizar a educação do sensível, destaca-se como importante veículo de sensibilização, proporcionando ao ser humano expressar suas emoções; aguçando nossos sentimentos e percepções a respeito de nossas experiências, possibilitando a descoberta de novas formas de sentir e de perceber. (DUARTE JÚNIOR, 2006)

Esta maneira diferente de sentir pode ser encarada como um tipo de conhecimento que possibilita à/ao aprendiz a tomada de novas atitudes frente aos outros e ao mundo. (MARIN, 2006, p. 279)

Percepção e conhecimento estão, portanto, intrinsecamente interligados a ponto de podermos afirmar que essa crise socioambiental é em parte reflexo de uma crise de percepção e consequente falta de consciência. A percepção, explica Walter Benjamin (1980), não é estática, mas historicamente modificada, ou seja, depende da cultura, do modo de vida e das relações sociais para estabelecer-se.

Desta maneira, a cultura pode ser considerada uma *chave* do dilema socioambiental. A sociedade brasileira comporta vários segmentos vinculados a três grandes matrizes culturais: a indígena, representada por povos tupis, guaranis, nambiquaras, pataxós, hã, hã, hãs, terenas entre

outros; a matriz africana, traduzida na presença de jejes, nagôs, haussás, gruncis, congos, mandingas e a matriz ocidental, com portugueses, espanhóis, franceses, holandeses e ingleses. Essas culturas se estabeleceram no Brasil e se relacionaram numa hierarquia baseada predominantemente nos valores das culturas ocidentais. (SIQUEIRA, 2002, p. 73) Foi nesse quadro de tensão que os grupos étnicos de origem africana conseguiram sobreviver à escravidão, organizando-se em torno das possibilidades de sobrevivência e reconstruindo/reelaborando historicamente sua herança cultural.

“A capoeira é uma luta que o negro criou para se livrar com arte da escravidão.” (CANJQUINHA, 1989, p. 4) “É mandinga, manha, malícia, é tudo que a boca come.” (PASTINHA, 1998)

Tudo leva a crer seja uma invenção dos africanos no Brasil, desenvolvida por seus descendentes afro-brasileiros, tendo em vista uma série de fatores colhidos em documentos escritos e sobretudo no convívio e diálogo constante com os capoeiras atuais e antigos que ainda vivem na Bahia. (REGO, 1968, p. 31)

A capoeira⁸, como prática social afro-brasileira, é considerada um rico manancial de conhecimentos e valores, tendo em si: musicalidade, etnografia, identidades, ancestralidade, ludicidade, história, dança, luta, brincadeira, rituais, oralidade, corporeidade, senso de comunidade, entre outros. As práticas sociais

decorrem de e geram interações entre os indivíduos e entre eles e os ambientes, natural, social cultural em que vivem. Desenvolvem-se no interior de grupos, de instituições, com o propósito de produzir bens, transmitir valores, significados, ensinar a viver e a controlar o viver, enfim, manter a sobrevivência material e simbólica das sociedades humanas. As práticas sociais tanto podem enraizar como desenraizar ou levar a criar novas raízes. O enraizamento parte das tradições e busca mantê-las vivas. (OLIVEIRA *et al.*, 2014, p. 33)

As práticas sociais nos encaminham para a criação de nossas identidades. O desenraizamento expropria seres humanos, transformando jeitos de viver e de ser, impõe papéis sociais adversos e recompõe identidades. A origem da capoeira está ligada ao processo de construção de novas raízes decorrente do desenraizamento causado pela escravidão.

A experiência do tráfico e da escravidão dos africanos para as américas durante quatro séculos está entre as mais dolorosas práticas sociais que provocaram desenraizamento, exigiram a criação de novas raízes, o que só foi possível graças aos valores de refúgio oriundos das tradições primeiras. (MEMMI, 1989 *apud* OLIVEIRA, 2014, p. 33)

Para Mestre Pastinha (1988) a “Capoeira Angola é, antes de tudo, luta.” (p. 21)

“Tudo o que eu penso da Capoeira, um dia escrevi naquele quadro que está na porta da Academia. Em cima, só estas três palavras: Angola, capoeira, mãe. E embaixo, o pensamento: Mandinga de escravo em ânsia de liberdade, seu princípio não tem método e seu fim é inconcebível ao mais sábio capoeirista.”

A capoeira que veio com os africanos no tempo da colonização não teve maior desenvolvimento por razões óbvias. Os negros no Brasil colônia eram escravos e nessa condição tão desumana não lhes era permitido o uso de qualquer espécie de arma ou prática de meios de defesa pessoal que viessem pôr em risco a segurança de seus senhores.

⁸ No dia 26/11/2014 a roda de capoeira recebeu o título de Patrimônio Cultural Imaterial da Humanidade (concedido pela Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura - Unesco). Hoje a capoeira está em mais de 160 países, é uma das principais formas de expansão da língua portuguesa no mundo.

⁹ MEMMI, A. *Retrato do colonizado precedido pelo retrato do colonizador*. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.

Viu-se nessa circunstância a capoeira tolhida em seu desenvolvimento, sendo praticada às escondidas ou disfarçada, cautelosamente, com danças e músicas da sua terra natal. [...] Quem teria sido o primeiro mestre? É impossível responder esta pergunta. (*ibid.*, p. 21-22)

Percebe-se que a capoeira, como prática social afro-brasileira, inicia-se na luta pela sobrevivência, uma luta exercida no adversário se necessário, mas era principalmente uma luta praticada entre amigos, amigas e parentes, ou seja, uma luta que fortalece todas as pessoas que estão envolvidas. Por isso é sustentada a ideia de não machucar a outra pessoa e sim de brincar. É um jogo de perguntas e respostas através de movimentos que acompanham o ritmo do berimbau. Como disse Mestre Canjiquinha (1989), “capoeira é de acordo com o toque”. (p. 22)

“Berimbau é o instrumento principal e indispensável.” (PASTINHA, 1988, p. 29) É constituído de uma vara de madeira resistente e flexível ao mesmo tempo, sendo a escolha da madeira variável de região para região; são elas: biriba, conduru, pau pereira, sansão do campo, guatambu, entre outras. Como caixa acústica é utilizado uma cabaça¹⁰ unida ao arame (usualmente retirado de pneu usado) por meio de um barbante.

EuvoulêoB-A-BA
OB-A-BA do berimbau
Acabaçãe ocaxixi
E um pedaço de pau
A moeda e o arame, colega velho
Está aí um berimbau
Berimbau é um instrumento
Tocado de uma corda só
Pra tocá São Bento Grande
Toca Angola em tom maior
Agora acabei de crê, colega velho Berimbau é o maior, camará
(ladainha, do Mestre Pastinha)¹¹

Trata-se de um dos instrumentos musicais mais antigos. Segundo Shaffer (1977), já era conhecido por volta de 15.000 a.C. É um instrumento monocórdio oriundo da África e lá é chamado de urucungo. Em Cuba é conhecido como burumbumba e, segundo Rego (1968), é possuidor de poderes mágicos, utilizados em cerimônias religiosas servindo de elo entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos. Shaffer(1977) categoriza o berimbau como da família dos arcos musicais (caindo na classificação das cítaras). Para algumas pessoas do contexto da capoeira o berimbau simboliza a ligação entre a Terra e o céu, uma condução para outro universo.

Além de determinar o ritmo do jogo, a música proporciona “graça, ternura, encanto e misticismo que bole com a alma dos capoeiristas”. (PASTINHA, 1988, p. 29) Do mesmo modo, ela transmite mensagens importantes às/aos participantes, podendo ser mensagem de alerta, de saudação, de reverência, de lamento, de desafio etc. As músicas manifestam os fundamentos afro-brasileiros da capoeira que se corporifica na roda.

¹⁰ Na mitologia nagô, as cabaças guardavam as sementes da criação da Terra e de seus habitantes, assim como os apetrechos mágicos do Orixá Exu. (OGBEBARA, 1998, p. 13)

¹¹ Transmitida tradicionalmente pela oralidade.

Na capoeira o corpo gera e troca subjetividades,

diferentemente da consciência, à qual o ocidente cristão atribui o controle da unidade do sujeito e faz dela a garantia da subjetividade, o corpo é lugar da multiplicidade. Quer dizer, o corpo é um coletivo dirigente e não um monarca que governa sozinho, a exemplo da consciência. [...] Mesmo quando o ocidental se volta para o corpo — por meio dos esportes ou das artes corporais —, permanece de pé a velha concepção dualista da natureza humana, que compara o corpo a uma máquina habitada e controlada por um espírito, a mente. (SODRÉ, 2002, p. 21)

A ginga, por exemplo, é o equilíbrio no desequilibrar-se, como uma criança aprendendo a andar, a busca de solução, é o “elemento de imprevisibilidade, de complexidade, de desviação, de surpresa que sucede o óbvio.” (BARBOSA, 1994, p. 32) Para Pastinha (1988), os movimentos da ginga são suaves e de grande flexibilidade, é na ginga que se encontra a extraordinária malícia da capoeira. (p. 40) “A ginga é uma dança que está na origem da cultura ancestral africana. Ela é a síntese da experiência dos africanos na África e na Diáspora.” (OLIVEIRA, 2007, p. 257)

É possível conhecer muito uma pessoa só de observá-la a gingar.

As culturas costumam definir-se pela tônica do soma (corpo) ou do signo (escrita). A cultura ocidental é predominantemente signica, porque fez da escrita e do conceito os eixos da sua universalidade, do seu poder de irradiação planetário. Isso não passou despercebido a outros complexos civilizatórios. Transparecem até mesmo em nomes próprios, como o de um iniciado *Sar No Comerum: Maktibingar*, que significa “a escrita é o poder”.

Numerosas culturas tradicionais africanas e asiáticas partem do corpo para se relacionar com o mundo. O símbolo, diferentemente do signo, não se universaliza nem se reduz ao conceito. Precisa do aqui-e-agora de uma situação, da concretude corporal de um indivíduo para interpretá-lo e vivê-lo. Pode até mesmo utilizar alguma letra, mas vive na oralidade, não como mero recurso técnico, e sim como um arcabouço de um relacionamento com o mundo, que inclui a respiração, a vitalidade física, a força de realização, a movimentação no espaço, o culto à transcendência. (SODRÉ, 2002, p. 16)

Apoiada na sabedoria africana, Petronilha Silva (2014) diz que para avançar é preciso olhar para trás, não para se limitar ao passado, repetir o que já foi, mas para poder ir seguramente adiante. A fim de continuar a jornada, é importante lembrar e ressignificar o já vivido. O símbolo africano *sankofa* expressa: para avançar e projetar o futuro, tens que olhar para o passado e com ele aprender. Na perspectiva do *sankofa* qualquer edificação humana, inclusive planejar o futuro, não é iniciativa individual, solitária. (p. 21)

A partir desta perspectiva podemos refletir que existe na cultura afro-brasileira, por conseguinte na capoeira, este movimento de reconhecer a comunidade para fortalecer o presente e planejar o futuro, sempre aprendendo com o passado.

Sankofa é passarinho,
lá da costa do Marfim
Sabedoria do passado
conhecimento sem fim
Voa rumo ao futuro
sempre olhando para trás
procurando aprender
junto com seus ancestrais
Camará!
Sankofa ê, sankofa á
A capoeira é um imenso Baobá!
Com as raízes pelo chão
Sua copa pelo ar,

Vai lembrando seu passado
Pro futuro transformar
(Índia Branca/Camarão¹²)

A capoeira como uma expressão cultural, um bem cultural afro-brasileiro, uma história de luta de classe contra a opressão, uma linguagem social, nos leva a olhar os mestres da capoeira como intelectuais de seu tempo, de sua história. Remete-nos à denominação de intelectual orgânico, cunhada por Antônio Gramsci¹³. Africanizar nossas referências não significa desconsiderar referências vindas de outros continentes mas um diálogo crítico entre visões de mundo.

A hegemonia gramsciana implica “uma condição social na qual todos os aspectos da realidade social são dominados ou apóiam uma única classe”, de grupos dominantes. “A hegemonia é caracterizada por uma série de aspectos: tem uma natureza não estática (está constantemente aberta à negociação e renegociação e, portanto, a ser renovada e recriada); é incompleta, seletiva, e existem momentos nos quais todo processo passa por uma crise.” (MAYO, 2004, p. 37-39)

No decorrer da escravidão, ou mesmo depois da abolição, os/as negros/as capoeiristas muitas vezes aproveitaram aspectos da porosidade da hegemonia para desenvolver ações contra-hegemônicas. Através da capoeira lutaram pela transformação social, procurando superar a marginalização ou mesmo a criminalização da capoeira.

Mestre Bimba e Mestre Pastinha, afrodescendentes originários da classe subalterna, foram exemplos de intelectuais orgânicos que atuaram no início do século XX, se engajaram em uma *guerra de posição*, um processo de organização social e influência cultural de amplo alcance. Pastinha com a capoeira angola e Bimba com a capoeira regional criaram o que podemos chamar de *bloco histórico* e, cada um a seu jeito, se organizaram e desenvolveram ações que contribuíram para a descriminalização da capoeira e conseqüentemente sua valorização como um rico manancial da cultura-afrobrasileira.

A capoeira, assim como a dança afro-ancestral, a ginga e os rituais afro-brasileiros ou ameríndios são verdadeiras tecnologias de agregação social. Neste sentido, Mestra Janjá¹⁴ diz que

a capoeira mantém atualizada a alma pela juventude. Ela produz campos individuais e coletivos de expressão que são muito atraentes por sua plasticidade, musicalidade e demais aspectos de formação grupal. Isso tem sido evidenciado na medida em que crianças, jovens e adultos de diferentes origens, culturas, classes sociais se entregam aos seus ensinamentos, buscando reconhecer suas redes de pertencimento, cujas matrizes se encontram no Brasil, e criando um fantástico mosaico humano capaz de reunir pessoas que muitas vezes estariam separadas pelas desigualdades e conflitos com que várias dessas diferenças são tratadas no contexto político mundial.

Encontramos relações da capoeira com a natureza ao longo de seu processo de constituição como uma arte africano-brasileira, desde os seus estudos e registros mais antigos e em histórias e dizeres

¹² CD - Capoeira Sankofa

¹³ Antônio Gramsci (1891-1937), originário da Sardenha (sul da Itália), foi um teórico-ativista que, assim como Paulo Freire, desenvolveu uma teoria de educação de adultos transformadora. (MAYO, 2004, p. 15-22)

¹⁴ Entrevista realizada com Mestra Janja (Rosângela Araújo Costa). Disponível:

<http://www.nzinga.org.br/sites/default/files/Entrevista%20com%20Mestra%20Janja.pdf>

de velhos mestres. “[Capoeira implica] ação do corpo, tem relações com sua natureza; ciência, eu sei que tem na capoeira, é fruto da nossa inteligência, e tudo que lhe cerca, o meio, e o ambiente.”
(PASTINHA)¹⁵

Antes do processo de urbanização e industrialização no Brasil, a capoeira se encontrava em maior integração com o ambiente rural e natural, acompanhando a própria configuração da sociedade brasileira.

A capoeira percorre caminhos diversos, concentrando-se em espaços mais urbanos, depois passando por suas voltas ao mundo com o fenômeno de internacionalização, até o atual movimento em que muitos mestres retornam para o Brasil para viver em espaços mais rurais, configurando o que aqui chamamos de movimento de retorno à natureza. Nesse movimento, identificamos alguns lugares que promovem o encontro da capoeira com a permacultura ou a agroecologia. São eles: o Kilombo Tenondé (Valença/BA), a Fazenda Cultural Ouro Verde (Serra Grande/BA) e o Córrego do Mel - Filosofia Natural do Cerrado (Centro de Pesquisas em Educação, Saúde e Sustentabilidade - São Gonçalo do Rio das Pedras/MG).

Todos estes espaços apresentam vivências em comunidade que estão lastreadas em princípios e valores humanos que consideram a vida, o corpo e a ancestralidade na interdependência entre o ser e tudo que pode e deve ser respeitado como vida no planeta. Tudo que se move como uma teia dinâmica em todas as direções. (MACHADO, 2013, p. 42)

Bases teórico-metodológicas

A lente orientadora de todo o processo de investigação, ou melhor, o arcabouço¹⁶ da pesquisa se baseia num anseio sincero de conhecer os saberes oriundos da cultura afro-brasileira imbricada na capoeira e as interações entre diferentes saberes através do diálogo entre pessoas. Entre aquelas "que buscam o saber, as que sabem (e por isso mesmo não cessam de buscar mais saberes), as que sabem que não sabem e até mesmo as que pensam que sabem o que não sabem." (BRANDÃO, 2014, p. 12)

Acreditamos que chegamos num momento onde a ciência deve dialogar com as artes, as espiritualidades e as tradições culturais. Concordamos que

a criação sempre crescente do bem, do belo e do verdadeiro e, mais ainda, as conexões entre eles deveriam ser substância original e final de qualquer ato de aventura humana do criar saberes, qualquer que seja a sua fonte de origem, qualquer que seja seu campo de realização. Qualquer que seja a sua finalidade. (BRANDÃO, 2014, p. 13)

¹⁵ Trecho dos manuscritos de Mestre Pastinha, publicado por Ângelo Decânio Filho. (1997)

¹⁶ O sentimento é também fator importante e referência em uma pesquisa. “Arcabouço” significa esqueleto, tórax ou peito, segundo o dicionário Houaiss da língua portuguesa.

A partir dessa premissa, o caminho do pensamento e a prática exercida na elaboração deste trabalho se pautaram, prioritariamente, em referências bibliográficas africanas e sul-americanas. Isso não significa desconsiderar referências vindas de outros continentes, mas valorizar um diálogo crítico entre diferentes visões de mundo.

Para trilhar esse caminho, encontramos nos estudos de Freire (1986), Castiano (2010), Minayo (2012) e Gómez (2006) os elementos metodológicos para delinear e desenvolver essa pesquisa social com base em fundamentos consistentes entre si e com a perspectiva teórica que vimos discorrendo nas seções anteriores.

Como princípio metodológico compreendemos que a *realidade concreta* “se dá na relação dialética entre objetividade e subjetividade”. A realidade consiste não como algo parado, posto para ser analisado, mas na relação dinâmica entre objetividade e subjetividade. Assim, não poderíamos conhecer profundamente a realidade de que as pessoas do contexto participam a não ser com elas como sujeitos também deste conhecimento. (FREIRE, 1986, p. 35) A pesquisa consiste em conhecer criticamente a percepção que a própria comunidade tem de seu contexto de vida e de existência, considerando todas as pessoas como sujeitos cognoscentes, não somente capazes de perceber seu contexto ao nele viver e existir, mas também de conhecer esse mesmo processo, por exemplo, ao participar de pesquisa de base acadêmica que lhe oportunize nele refletir e discutir criticamente em interações com outras pessoas do contexto e com pessoas da academia. (GÓMEZ *et al.*, 2006, p. 43-44)

Ao considerar que somos capoeiristas, e a capoeira tem um papel central neste trabalho, procuramos, na medida do possível, realizar os estudos teóricos e práticos a partir de lentes africanas. “A afrocentricidade significa literalmente colocar ideais africanos no centro de qualquer análise que envolve a cultura e o comportamento africanos”. (CASTIANO, 2010, p. 143) A posição cultural para fazer ciência é importante na diferenciação entre uma/um africanista e uma/um afrocentrista. Um/a africanista realiza estudos sobre a África usando lentes eurocêntricas, já um/a afrocentrista realiza estudos usando lentes africanas. Para Castiano (2010), “reconhecer *a priori* a nossa identidade [africana] significa manifestá-la no que-fazer científico.” (p. 144) Desta maneira, é a partir do reconhecimento da cultura afro-brasileira, existente no nosso país, que precisamos fundamentar nossas preocupações científicas. “O afrocentrista olha para o local [posição cultural e epistêmica da/o cientista] a partir do qual o saber é produzido como elemento fundamental pois é donde ele deve derivar e orientar todas as suas preocupações intelectuais”. (ibid., p. 144) Assim sendo, o saber afro-brasileiro, internalizado na capoeira, é o ponto de partida deste discurso científico.

Apostamos no diálogo como fundamental instrumento para a articulação e viabilização deste trabalho. Todo processo investigatório foi construído coletivamente entre a pesquisadora e as

peças dos contextos pesquisados. Diálogo como sendo algo próprio da natureza humana, como “parte da natureza histórica dos seres humanos. [...] O diálogo *se/a* o relacionamento entre os sujeitos cognitivos, podendo, a seguir, atuar criticamente para transformar a realidade.” (FREIRE e SHOR, 2001, p. 122-123, grifo dos autores) “Existir humanamente é pronunciar o mundo, é modificá-lo. O mundo pronunciado, por sua vez, se volta problematizado aos sujeitos pronunciantes a exigir deles novo pronunciar”. (FREIRE, 2005, p. 90)

Dessa maneira, o diálogo é uma forma de fazer circular sentidos e significados.

Na experiência do diálogo, constitui-se entre mim e o outro um terreno comum, meu pensamento e o dele formam um só tecido, minhas falas e a dele são invocadas pela interlocução, inserem-se numa operação comum da qual nenhum de nós é o criador. [...] No diálogo fico liberado de mim mesmo, os pensamentos de outrem são dele mesmo, não sou eu quem os formo, embora eu os aprenda tão logo nasçam e mesmo me antecipo a eles, assim como as objeções de outrem arrancam de mim pensamentos que eu não sabia possuir, de tal modo que, se lhe empresto pensamentos, ele me faz pensar. (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 81 *apud* ARAÚJO-OLIVEIRA, 2014, p. 62)

Nessa perspectiva, as técnicas de coleta de dados utilizadas nesta investigação foram: entrevista semiestruturada, relato comunicativo e principalmente observação comunicativa. A observação comunicativa é uma estratégia de coleta de informações que permite a quem investiga presenciar de maneira direta o contexto estudado, convivendo ali com as demais pessoas envolvidas na pesquisa. (GÓMEZ *et al.*, 2006, p. 83-87)

Antes de iniciar a investigação, os objetivos da pesquisa foram apresentados e discutidos com as pessoas dos contextos. Assim como também, após a observação comunicativa, foram compartilhadas as anotações do diário de campo para serem consensuadas por todas as pessoas participantes¹⁸.

A orientação pela metodologia comunicativo-crítica (que se baseia na teoria da ação dialógica, de Paulo Freire, e na teoria do agir comunicativo, de Jürgen Habermas) nos permite considerar as pessoas do contexto agentes sociais transformadores, uma vez que esta metodologia possibilita ir além da observação, interpretação, descrição e compreensão da realidade socioambiental, buscando também sua transformação. (GÓMEZ *et al.*, 2006)

Essa metodologia foi construída e vem sendo desenvolvida desde o início da década de 90 pelo Centro Especial de Investigação em Teorias e Práticas Superadoras de Desigualdades (Crea), da Universidade de Barcelona, na Espanha, e vem sendo difundida no Brasil desde 2003 pelo Núcleo de Investigação e Ação Social e Educativa (Niase), da Ufscar.

Metodologia comunicativa crítica é comunicativa porque supera a dicotomia objeto/sujeito mediante a categoria da intersubjetividade e crítica porque parte da capacidade de reflexão e autorreflexão das pessoas e da sociedade. (GÓMEZ *et al.*, 2006, p. 12)

¹⁷ MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1945.

¹⁸ Algumas pessoas moravam no quilombo desde o início, outras há anos e outras há meses (como voluntária); um coletivo bem diverso.

A metodologia comunicativo-crítica dialoga com a concepção de realidade concreta e o método para sua investigação, de Paulo Freire, uma vez que rompe com a hierarquia interpretativa usualmente presente na maioria das metodologias de pesquisa que envolvem pessoas de um contexto pesquisado, em que geralmente apenas a pesquisadora ou o pesquisador faz a interpretação dos dados e desenvolvem conhecimentos a partir deles. Neste caso, todas as transcrições e organizações dos dados coletados foram discutidas, consensuadas e validadas com todas/os as/os participantes da pesquisa, com a intencionalidade de produção do conhecimento dialógico, em que saberes acadêmicos (marcadamente teóricos) e saberes contextuais/populares (marcadamente práticos) se complementam.

Para desenvolver o projeto foi feito, inicialmente, um trabalho de levantamento de informações por meio de uma pesquisa bibliográfica qualitativa acerca de obras de cunho literário e científico (monografias, teses, dissertações e artigos) que tratassem de experiências nos âmbitos da educação ambiental, da capoeira, das questões étnico-raciais, da história da África, da filosofia africana, das ciências ambientais, da educação, da permacultura e dos movimentos sociais. Apenas após este esforço de leituras “flutuantes” é que nos foi possível esmiuçar mais focalizadamente a problemática tida como objeto desta pesquisa, levantando então as hipóteses apresentadas neste trabalho.

Assim, cabe ressaltar que a pesquisa bibliográfica difere-se da revisão bibliográfica em termos de tratamento concedido aos dados encontrados e tratados, uma vez que vai além da simples observação de dados contidos nas fontes pesquisadas, imprimindo sobre eles a teoria e a compreensão crítica de seus significados, o que, nas palavras de Lima e Miotto (2007), configura “um movimento incansável de apreensão dos objetivos, de observância das etapas, de leitura, de questionamentos e de interlocução crítica com o material bibliográfico que permite, por sua vez, um leque de possibilidades na apreensão das múltiplas questões que envolvem o objeto de estudo.” (p. 44)

Com respeito à pesquisa empírica aqui implicada, consideramos o método qualitativo, que é, por sua vez, capaz de incorporar a questão do significado e da intencionalidade como inerentes aos atos, às relações e às estruturas sociais, sendo essas últimas tomadas tanto no seu advento quanto em sua transformação como construções humanas significativas, legitimando-se à medida que “os estudos que empregam uma metodologia qualitativa podem descrever a complexidade de determinado problema, analisar a interação de certas variáveis, compreender e classificar processos dinâmicos vividos por grupos sociais.” (RICHARDSON, 1999, p. 80)

Importante salientarmos também que mesmo uma pesquisa de cunho bibliográfico estabelece o vínculo entre pensamento e ação, visto que “nada deve ser intelectualmente um problema sem antes ter sido um problema na vida prática” (LIMA e MIOTTO, 2007, p. 20).

Durante a concepção de nosso objeto de pesquisa, experienciamos um movimento cíclico de idas e vindas que fomentou, algumas vezes, novas leituras e releituras que proporcionaram um repensar a respeito dos objetivos do trabalho, “uma atitude e uma prática teórica de constante busca que definiu um processo intrinsecamente inacabado e permanente” (*ibid.*, p. 38)

Nesse sentido, nossa trajetória acabou por constituir-se em meio a descobrimentos e compreensões não decorrentes de monólogos de certezas, mas mediante o diálogo entre incertezas, enganos e a procura por novas leituras do mundo e dos livros, no exercício de uma práxis voltada para um conhecimento transformador.

Concordando com Bogdan e Biklen (1994), concebemos este processo de pesquisa enquanto esforço no qual “não se trata de montar um quebra-cabeça cuja forma final conhecemos de antemão. [Pois] está-se a construir um quadro que vai ganhando forma à medida que se recolhem e examinam as partes,” (p. 50) razão pela qual, sem um plano muito rígido, chegamos à multiplicidade de referenciais teóricos que toma sentido e consistência na composição que embasa este trabalho teórica e metodologicamente.

Delineamento da pesquisa

Quando entrei no Programa de Pós-graduação em Ciências Ambientais, realizava um trabalho de arte-educação através da capoeira com crianças e adolescentes no Centro Cultural Jardim Cruzado (como mencionado anteriormente) e também numa escola particular bilíngue chamada Tic-Tac-Toe. As crianças eram da mesma faixa etária, mas de realidades econômicas/culturais/socioambientais extremamente distintas. Por exemplo, 95% das crianças do Centro Cultural são afrodescendentes e 99% das crianças da Tic-Tac-Toe possuem pele clara.

Foi com o experienciar dessa realidade, de contextos contrastantes, que este trabalho começou a ter sua primeira concepção, partindo das seguintes questões originárias: como se conhece e se sente a crise socioambiental? De que maneira é necessário atuar para transformá-la? Quais caminhos suscitam a percepção?

Tínhamos então o intuito de compreender como a capoeira pode ser uma plataforma de arte-educação-ambiental que possibilite a educação dos sentidos, onde a construção do saber sensível possa contribuir para a formação ampliada do ser humano e para uma sociedade socioambientalmente justa.

E o objetivo da pesquisa era, naquele período inicial, identificar como a crise socioambiental é percebida em diferentes contextos sociais e investigar indicadores de mudanças que poderiam surgir a partir da autopercepção das pessoas envolvidas nestes contextos.

O campo de pesquisa era o próprio espaço em que eu ministrava as aulas e o momento do

lanche era onde e quando eram realizadas as entrevistas semi-estruturadas. Chegando em casa, anotava tudo que observara e, depois, buscava fazer relações com os conteúdos apreendidos na revisão bibliográfica e nas disciplinas do programa cursadas na época (2014-2015). Foi uma experiência muito rica, em que as percepções que as crianças tinham da própria realidade eram expressas de uma maneira poética, através da linguagem falada no universo infantil. Havia também situações delicadas como, por exemplo, quando havia relato de violência ou/e de abuso sexual ou quando uma família proibiu a criança de participar das aulas por causa do evangelismo.

Naquelas condições, tive muita dificuldade em trabalhar a metodologia comunicativo-crítica com crianças. Mesmo assim, pôde-se perceber que mudanças socioambientais foram ocorrendo na vida das pessoas envolvidas na pesquisa (inclusive na minha). Alguns indicadores dessas transformações já foram mencionados na sessão “nas voltas que o mundo deu”, quando disse a respeito das mudanças das palavras emitidas no final da aula.

Todavia, chegou um momento em que achei inviável continuar sendo pesquisadora e educadora ao mesmo tempo naquele contexto, escolhendo então atuar somente como educadora.

Uma série de fatores influenciaram nessa escolha, um deles tendo sido o fato de que, ao longo das experiências adquiridas na investigação e nas reflexões então desenvolvidas, concomitantemente nas escolas, na academia e na capoeira, as questões primeiras foram se transformando em outras, que vieram a ser as questões que impulsionaram o trabalho de pesquisa cuja elaboração redundou nesta tese.

Estas novas e mais desafiadoras questões (descritas na seção b da introdução) nos levaram a perceber a necessidade de fazermos a pesquisa num contexto em que aconteçam atividades envolvendo a capoeira e a Natureza, integradamente, de modo a articular aspectos socioculturais afro-brasileiros com questões ambientais relevantes na atualidade, especialmente no Brasil, seja pela importância histórica de uma tal prática em direção à justiça social, seja pela importância metabólica de uma alternativa de produção que respeite a Natureza como totalidade a que todos os seres existentes pertencem, os quais, portanto, têm direito a exercerem sua ontologia em convivência mutuamente respeitosa.

Diante disso, identificamos o Kilombo Tenondé como um local que tem um trabalho amadurecido e consolidado neste sentido. Portanto, esse foi o nosso principal contexto de pesquisa, localizado no povoado de Bonfim (Valença/BA). O quilombo vem sendo transformado em uma fazenda auto-sustentável por meio de um projeto idealizado por Mestre Cobra Mansa, que alia a capoeira angola e a permacultura. Os trabalhos acontecem organicamente, de acordo com as demandas e as possibilidades do espaço e o interesse das/os participantes, com base nos princípios da capoeira angola e da permacultura.

Já tínhamos frequentado o local e já conhecíamos alguns moradores do quilombo antes do

início da investigação, o que facilitou bastante a apresentação e aceitação da nossa pesquisa lá.

Durante a colonização, o povo africano organizou comunidades auto-sustentáveis de resistência contra a escravidão e a opressão, baseadas nos princípios de suas culturas de origem. Apoiados por nativos do Brasil e por europeus exilados, os quilombos tornaram-se um grande movimento de resistência contra o sistema colonial.

O Kilombo Tenondé possui grande potencial para unir pessoas de diversas origens, vem se constituindo como um espaço multirreferencial de aprendizagem, onde conhecimentos de múltiplas naturezas e referências são produzidos, compartilhados, difundidos e vêm conformando subjetividades e culturas.

Existem as pessoas que moram no quilombo e as pessoas da comunidade local que moram ao redor do quilombo e que, de diferentes maneiras e intensidades, se relacionam com as atividades lá realizadas.

O trabalho de campo nesse contexto teve a duração de 50 dias de observação comunicativa, com anotações no diário de campo e diálogos a partir das anotações e das vivências.

As observações comunicativas são uma maneira de reconhecer informações, permitindo à pesquisadora presenciar diretamente o fenômeno em estudo. É uma técnica que possibilita uma investigação mais intensa pelas pessoas e grupos do contexto estudado, a respeito dos seus problemas e de suas realidades. Antes de realizar a observação, foi realizado um diálogo entre a pesquisadora e cada pessoa participante para que fossem esclarecidos os objetivos da pesquisa e, após a observação, as anotações com os significados inferidos foram compartilhados para serem validadas, contribuindo para uma interpretação mais real e consensuada.

Importante ressaltar que não ficamos com o corpo parado observando, participávamos ativamente das diversas atividades, o que acabou por deixar o diário de campo visivelmente marcado de terra.

Tínhamos idealizado realizar por volta de 50 entrevistas semi-estruturadas. As entrevistas semi-estruturadas são orientadas a partir de um roteiro com questões abertas, o qual precisa ser compartilhado com as pessoas a serem entrevistadas e, após as entrevistas e as transcrições, é interessante que a/o pesquisadora/or realize um segundo encontro para tirar dúvidas e validar os resultados registrados. Foram realizadas apenas 10 entrevistas semi-estruturadas, pois, ao fazer parte da dinâmica do quilombo, percebemos que fazia mais sentido (para todas as pessoas envolvidas) trocar saberes e significados dentro dos movimentos das atividades diárias do quilombo, ao invés de criarmos espaços e momentos específicos onde a entrevista seria realizada, demandando interrupções no ritmo de trabalho. Não cabia em tal contexto a postura de acadêmica com gravador e sim de acadêmica com braços e mãos livres para contribuir, para fazer parte, integrar conhecendo,

conhecer integrando. Os diálogos que aconteceram espontaneamente durante e após as atividades foram anotados e compartilhados, na medida do possível, com as pessoas do contexto.

Quem são elas? Nos dez primeiros dias que estávamos lá (em janeiro de 2017), compartilhamos vivência com as moradoras e os moradores do quilombo (que eram: mestre Cobra Mansa, Dó, Alegria, Onça, Vinícius, Conrado, Hiago e Juan) e com algumas pessoas que moravam no entorno e estavam frequentemente nas atividades (Abel, sr. Brasilino, Dadai, Pretinha, sr. Leonel e Dona Maria). Com o passar dos dias, foram chegando mais pessoas para o Permangola, que é um encontro internacional de capoeira angola e permacultura, onde pessoas de diversas regiões do Brasil e do mundo se encontram para vivenciar intensamente a filosofia da capoeira angola junto com a ética e os princípios da permacultura. A observação comunicativa e as eventuais entrevistas foram acontecendo neste contexto de preparação para o evento e recebimento de pessoas.

No total ficamos 30 dias em janeiro e 20 dias em julho/agosto de 2017. Em julho tivemos a alegria de receber 18 relatos de universitárias e universitários da UFBA (Universidade Federal da Bahia) que permaneceram no local durante três dias (entre os dias 7 e 9 de julho), por conta da disciplina ACCS – Saberes e Fazeres da Cultura Popular na Educação, ministrada pelo professor Pedro Rodolpho Jungers Abib¹⁹. Esses relatos foram de grande importância para esta investigação e para o quilombo (Cobra Mansa se emocionou ao ler), pois, neles reconhecemos o que Freire (2005) propõe como palavra verdadeira, ação e reflexão, práxis libertadora que se dá no mundo e com o mundo com vistas a transformá-lo.

Durante o Permangola soubemos da existência de um sítio chamado Córrego do Mel, idealizado por Mestre Índio (contemporâneo e amigo de longa data de Mestre Cobra Mansa), onde existe a aliança entre capoeira angola, agroecologia e espagíria.

Pelo fato do Córrego do Mel ter grande afinidade e parceria com a proposta do Kilombo Tenondé, em julho/agosto de 2017 fizemos ainda um intenso trabalho de campo no sítio Córrego do Mel, durante aproximadamente 10 dias. O sítio localiza-se na Estrada Real, trecho entre Diamantina e São Gonçalo do Rio das Pedras-MG.

Nascido em 1963 em Várzea da Palma (Minas Gerais), Mestre Índio começou a praticar capoeira na cidade vizinha de Pirapora. Em 1985 ele viajou para a Europa junto com outros capoeiristas e sobreviveu trabalhando nas rodas de capoeira de rua e, por causa das acrobacias feitas na roda, foi chamado para trabalhar como saltimbanco. Mestre Índio nos disse que a capoeira proporcionou a oportunidade de “conhecer muitos lugares, pessoas e ter contato com outros conhecimentos populares.”

Em 1989, ele retornou ao Brasil, conheceu Mestre Rogério que o apresentou ao grupo de capoeira angola Pelourinho (Salvador) para treinar com o Mestre Moraes. Em 1991, juntamente com

¹⁹ Dr. em educação (Unicamp), prof. adjunto (UFBA) e capoeirista-discípulo do mestre João Pequeno de Pastinha.

Mestre Rogério, ele estabeleceu-se na Alemanha onde fundou o primeiro núcleo da Associação de Capoeira Angola Dobrada (ACAD). Enquanto morou na Europa estudou as técnicas e a filosofia da espagiria. Depois de alguns anos, ele voltou ao Brasil onde formou núcleos da ACAD nas cidades de Belo Horizonte e de Curitiba. Em 2008 mudou-se para a Itália, onde viveu por alguns anos, criando dois núcleos da ACAD nas cidades de Bolonha e de Cesena.

Desde 2011, reside permanentemente no Brasil, na cidade de São Gonçalo do Rio das Pedras, onde continua a praticar capoeira angola e a se aprofundar ainda mais nos estudos da espagiria.

Ele comprou, junto com outros capoeiristas, uma grande área de cerrado e juntos preservam o local que possui um rio cujo nome é Córrego do Mel. Para eles as filosofias antigas falam de um tempo onde corpo, alma e espírito eram indissociáveis. A saúde do indivíduo dependia do equilíbrio entre estes princípios e da saúde da Mãe Terra.

Culturas como a capoeira angola, a agroecologia e a espagiria têm suas raízes na antiguidade e trazem em seus fundamentos uma forma ancestral de entender o corpo humano e de relacionar-se com o ambiente natural.

Mestre Índio, sua companheira Ana e seus discípulos de capoeira cuidam da saúde da população local através dos conhecimentos da espagiria. Anualmente, durante o carnaval, ele e ela realizam o evento “Filosofia Natural do Cerrado”. Neste encontro celebram com música, capoeira e trabalho na terra a alegria de conviver com pessoas (de muitos lugares que chegam lá por afinidade) e de estar em um ambiente de águas puras e natureza exuberante.

As pessoas que participaram da investigação foram as pessoas que estavam lá durante o período em que a pesquisa foi realizada (julho 2017): mestre Índio, contra-mestra Ramoci, mestre Alexandre, Rogério e Curupira. Todas elas estavam focadas na bioconstrução do laboratório de pedra e os diálogos aconteciam durante o trabalho e as refeições que fazíamos coletivamente. Desdobramentos desta vivência realizada no Córrego do Mel serão apresentados na terceira parte deste texto.

De acordo com o que foi mencionado quando apresentei “alguns caminhos percorridos até aqui”, a partir de 2016 fui me aproximando devagarinho do trabalho realizado pela comunidade Paraguassú (Associação de Capuêra Angola Paraguassú) coordenado pelo mestre Jaime de Mar Grande na qual hoje faço parte.

Jaime Lima nasceu em 1956 em Vera Cruz – Ilha de Itaparica (BA). É considerado um ativista importante na comunidade de Gamboa, pois sempre se envolveu em questões referentes ao resgate e à manutenção das tradições da cultura local. Teve seu primeiro contato com a capuêra em 1963 com Mestre Gerson Quadrado (1925-2005), um dos maiores cantadores de chulas da Bahia. Sua vida na capuêra inicia-se efetivamente em 1965 como discípulo de Mestre Paulo dos Anjos (1936-1999), desde quando continua praticando e ensinando a capuêra e o samba de roda conforme a tradição de seu mestre.

Seu trabalho na área social e cultural iniciou-se em 1974, quando passou a ensinar a capuêra e o samba de roda, assumindo e idealizando os seguintes trabalhos: Grupo Clips Academia de Capoeira Angola (1974-1979), Grupo Negros de Angola (1980-1984) e ACCAEA – Associação Cultural

de Capoeira Angola Escrava Anastácia (1985-2005). Neste período trabalhou no resgate das tradições de Mestre Gerson Quadrado, que há 25 anos estava afastado do universo da capuêra. Em 1999, atuou na revitalização do Terno de Rosas junto às mulheres da Gamboa, manifestação popular ligada à Folia de Reis, foi Presidente do GIAH – Grupo de Apoio Itaparicano Ambiental e Humanístico (2001–2004), organizador do grupo Samba Tradicional da Ilha (2001) e fundador da ACCAAP – Associação Cultural de Capuêra Angola Paraguassu, na qual atua desde 2006. Atualmente a Paraguassu tem núcleos de trabalho na Gamboa, em São Paulo e em Belo Horizonte. Além disso há alguns grupos de estudo de capuêra via Paraguassu semeados pelo Brasil.

Os processos educativos observados na Paraguassú nos suscitaram a vontade de acolhê-la também como campo de investigação.

A pesquisa de campo na Paraguassú foi realizada através da observação comunicativa e do diálogo em grupo nos eventos: “De Vento em Popa 2017 - Que vento é esse meu mestre!”, entre os dias 04 e 09 janeiro 2017 na Gamboa - Ilha de Itaparica, BA; “Vivência dinâmica de julho” dia 21, 22 e 23 de julho 2017, na ilha de Itaparica - BA; “Chuva fina é garoa - Livre como o vento” em São Paulo - SP nos dias 18, 19 e 20 de agosto 2017; “De Vento em Popa 2018 - Sobre as ondas do mar”, do dia 3 à 7 na Gamboa - Ilha de Itaparica, BA e “Eu levo a vida cantando - Viva mestre Jaime 2018” nos dias 21 e 22 de abril em São Paulo - SP.

As análises e considerações realizadas a partir das investigações nestes diferentes contextos serão apresentadas nas partes II e III do presente trabalho.

Referências da parte I

ARAÚJO-OLIVEIRA, Sônia Stella. Exterioridade o outro como critério. In: OLIVEIRA & SOUZA (orgs.). *Processos educativos em práticas sociais*. São Carlos, EdUFSCar, 2014.

BÂ A. HAMPATÉ. A Tradição Viva. In: KI-ZERBO, Joseph (Org.). *História geral da África*. Vol I: Metodologia e pré-história da África. São Paulo: UNESCO/Ática, 1982.

BENJAMIN, Walter. A obra de arte na época de suas técnicas de reprodução. In: BENJAMIN, W; HORKHEIMER, M.; ADORNO, T.W.; HABERMAS, J. Textos escolhidos. Coleção Os pensadores. São Paulo: Abril, 1980.

BONOTTO, D.M.B. A temática ambiental e a escola pública de ensino médio: conhecendo e apreciando a natureza. Dissertação (Mestrado em Conservação e Manejo de Recursos) – Centro de Estudos Ambientais, Universidade Estadual Paulista, Rio Claro, 1999.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Perguntas, pesquisas. Para quem? Para quê? In: OLIVEIRA & SOUZA (orgs.). *Processos educativos em práticas sociais*. São Carlos, EdUFSCar, 2014.

CANJIQUINHA, Mestre. Canjiquinha alegria da capoeira. Salvador: editora rasteira, 1989. (Disponível em:

https://www.google.com.br/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&cad=rja&uact=8&ved=0ahUKEwib9KC4tpHZAhWCj5AKHXogADgQFqgoMAA&url=http%3A%2F%2Fsementedojoqodeangola.org.br%2Ffloja%2Fitem%2Fdownload%2F2_51a162b30db7032dc960ff96570e57e6.html&usq=AOvVaw0OKMHqFe8_vf26uw113KwB. Acesso em: 13/05/2016)

CASTIANO, José P. *Referenciais da filosofia africana: em busca da intersubjectivação*. Sociedade Editorial Ndjira, Lda., 2010

CRESPO S. Educação e Sustentabilidade na Agenda 21: O Papel da Educação Ambiental no Programa da Globalização. In: Cadernos do IV Fórum de Educação Ambiental/ I Encontro da Rede Brasileira de Educação Ambiental. Coordenação Associação Projeto Roda Viva, Instituto Ecoar para a Cidadania, Instituto de Estudos Sócio-Econômicos – INESC. Rio de Janeiro: 1997.

DECÂNIO FILHO, Ângelo. *A herança de Pastinha*. Salvador, Coleção São Salomão 3. 2ª Edição: com dicionário dialetal, 1997.

DUARTE JUNIOR, J. F. *O sentido dos sentidos – A educação (do) sensível*. 4ª Ed. Curitiba: Criar Edições, 2006.

GONÇALVES C. W. P. Meio Ambiente, ciência e poder: diálogo de diferentes matrizes de racionalidade. In: *Ambientalismo e Participação na Contemporaneidade*. Coordenação Marcos Sorrentino. São Paulo: EDUC/FAPESP, 2001.

FOÉ, Nkolo. A questão do negro no mundo moderno. Sankofa: Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana, ano IV, n. 8, dez. 2011.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia da esperança: um reencontro com a pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

----- . *Pedagogia do oprimido*. 48. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005.

----- . Criando métodos de pesquisa alternativa: aprendendo a fazê-la melhor através da ação. In: BRANDÃO, Carlos Rodrigues (ed.). *Pesquisa participante*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

-----; SHOR, Ira. *Medo e ousadia: o cotidiano do professor*. 9 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 2001.

GÓMEZ, J.; LATORRE, A.; SÁNCHEZ, M.; FLECHA, R. *Metodología comunicativa crítica*. Barcelona: El Roure Editorial, 2006.

LEFF, E. *Epistemologia Ambiental*. São Paulo: Cortez; 2001.

LIMA, Telma C.S.L. e MIOTO, Regina. C. T. Procedimentos metodológicos na construção do conhecimento científico: a pesquisa bibliográfica. Revista Katálisis, v. 10, Florianópolis, 2007. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1414-49802007000300004&script=sci_arttext>. Acesso em maio. 2015.

MACHADO, Vanda. *Pele da cor da noite*. Salvador: EDUFBA, 2013.

MAYO, Peter. *Gramsci, Freire e a educação de adultos: possibilidades para uma ação transformadora*. Porto Alegre: Artmed, 2004.

MARIN, A. A. A Educação Ambiental nos Caminhos da Sensibilidade Estética. Revista Inter-Ação, vol 31, no 2, 2006. Disponível para download em: www.revistas.ufg.br/index.php/interacao/article/viewArticle/1260 Acesso em: 4/4/2016

MINAYO, Maria C. S. *Pesquisa social: teoria, método e criatividade*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012

MORIN, Edgar; KERN, Anne Brigitte. *Terra-Pátria*. Porto Alegre: Sulina, 1995.

----- . *Introdução ao pensamento complexo*; tradução do francês Eliane Lisboa — Porto Alegre: Sulina, 2006.

OGBEBARA, A. *Igbadu: a cabaça da existência: mitos nagôs revelados*. Rio de Janeiro: Pallas, 1998.

OLIVEIRA, Eduardo David de. *Filosofia da ancestralidade: corpo e mito na filosofia da educação brasileira*. Curitiba: Editora Gráfica Popular, 2007.

OLIVEIRA, Evaldo Ribeiro; TÚBERO, Rosana; SIMONE, Gibran Nogueira. Relações étnico-raciais: educação e pertencimento. In: OLIVEIRA & SOUZA (orgs.). *Processos educativos em práticas sociais*. São Carlos, EdUFSCar, 2014.

PASTINHA, Vicente Ferreira (Mestre Pastinha). *Capoeira Angola Mestre Pastinha*. 3 ed. (fac-similar) Salvador: Fundação Cultural do Estado da Bahia, 1988. Disponível em: <https://portalcapoeira.com/download/capoeira-angola-por-mestre-pastinha?wpdmdl=13505>
Acesso: 27/5/2017

----- . Pastinha, uma vida pela capoeira. Documentário produzido por Antônio Carlos Muricy. Salvador: Raccord produções, 1998

RAMOSE, Mogobe B. Globalização e ubuntu In: SANTOS & MENESES (Org.). *Epistemologias do sul*. São Paulo: Cortez, 2010.

REGO, W. *Capoeira angola um ensaio sócio-etnográfico*. 1a ed. Salvador, BA: Itapuã coleção baiana, 1968.

SHAFFER, K. Oberimbau de barriga e seus toques. Monografias folclóricas – 2, Instituto nacional de folclore, 1977.

SILVA, Petronilha Beatriz Gonçalves. Práticas sociais e processos educativos: da vida e do estudo estudo até o grupo de pesquisa. In: OLIVEIRA & SOUZA (orgs.). *Processos educativos em práticas sociais*. São Carlos, EdUFSCar, 2014.

SIQUEIRA, Maria de Lourdes. Identidade e Racismo: a ancestralidade africana reelaborada no Brasil. In: *Racismo no Brasil*. São Paulo: Peirópolis; Abong, 2002.

Parte II: ARTIGOS

Esta parte da tese é composta por três artigos.

O primeiro, “Gingar é ir ao encontro - perspectiva descolonial do conhecimento através da capuêra”, procura, através de uma pesquisa bibliográfica qualitativa, contribuir para uma reflexão a respeito das possibilidades da capuêra na construção de epistemologias alternativas que abordem aspectos socioambientais da realidade brasileira em direção a superação dos impactos negativos oriundos de uma epistemologia ocidental hegemônica.

O segundo, “Quem vem lá sou eu: processos educativos na relação mestra(e)/aprendiz na capoeira”, visa, através de uma pesquisa bibliográfica qualitativa, contribuir para uma reflexão a respeito dos processos educativos existentes na relação mestra(e)/aprendiz e de como essas experiências podem auxiliar num processo de construção de formas alternativas de se pensar a educação.

O terceiro, “Planta a cabaça e espalha as sementes: capoeira e permacultura, um jogo socioambientalmente transformador”, busca, por meio de uma investigação empírica realizada no Kilombo Tenondé (Valença-BA), compreender e evidenciar como a capoeira, enquanto prática social afro-brasileira, está ligada à superação da crise socioambiental contemporânea.

Os três artigos compõem as análises e os desdobramentos realizados nesse trabalho de tese, estando apresentados em sua forma de publicação em separado em periódicos científicos. Sendo assim, como já indicado na apresentação da tese, alguns aspectos teóricos e metodológicos se encontram repetidos entre os artigos, com vistas a garantir a compreensão de cada texto em separado.

Artigo 1

Gingar é ir ao encontro – perspectiva descolonial do conhecimento através da capuêra

Maíra Miller Ferrari

Capoeirista

Mestre em Ciência, Tecnologia e Sociedade – Ufscar

Doutoranda em Ciências Ambientais – UFSCar. Linha de pesquisa Ambiente e Sociedade

Amadeu José Montagnini Logarezzi

Professor do Programa de Pós-graduação em Ciências Ambientais da Ufscar

Coordenador do Grupo de Estudo e Pesquisa em Educação Ambiental (Gepea/Ufscar)

Resumo: Partindo do princípio de que a diversidade epistemológica é potencialmente infinita, procuramos, através de uma pesquisa bibliográfica qualitativa, desenvolver neste artigo uma reflexão a respeito das possibilidades da capuêra²⁰ na construção de epistemologias alternativas que abordem aspectos socioambientais da realidade brasileira em direção à superação dos impactos negativos oriundos de uma epistemologia ocidental hegemônica (que considera inferiores epistemologias não-ocidentais e pressupõe que suas teorias sejam suficientes para explicar as realidades histórico-sociais do mundo todo). Argumentamos que a capuêra, enquanto prática social afrobrasileira, contém um conjunto de conhecimentos que possibilita a compreensão e recuperação do poder de narrar nossa própria história e a assunção da diversidade de saberes.

Palavras-chaves: capuêra; descolonização; epistemologias do Sul; diversidade.

Gingar is to embrace – decolonial knowledge perspective through capuêra

Abstract: Assuming the potentially infinite epistemological diversity, this article seeks, through a qualitative bibliography research, to explore capuêras possibilities on creating alternative epistemologies that contemplates brazilian socioenvironmental reality and can overcome the negative impacts caused by an occidental hegemonic epistemology – a epistemology which judges inferior non-occidental epistemologies and presumes its theories are sufficient to explain the variety of social-historical realities of the world - . We put forward the claim that capuêra, as afro-brazilian social practice, comprises a knowledge set which provides a means to regaining and comprehend the power of narrating our own history as well as the diversity knowledge assumption.

Keywords: Capuêra; Decolonial epistemology; Diversity.

²⁰ Optamos pelo modo de escrever *capuêra* ao invés de *capoeira* para remeter à origem tupi-guarani do vocábulo. Onde *CÁ* é mato, planta, erva ou floresta virgema *PUÊRA* é o que já foi ou não existe mais. O objetivo não é ostentar a língua tupi-guarani e sim manifestar o valor simbólico dela neste contexto.

Introdução - lê!²¹

Este artigo faz parte de um estudo de doutorado que visa identificar como a capuêra, enquanto prática social afro-brasileira, pode engendrar processos educativos emancipatórios que contribuam para o desenvolvimento de sociedades sustentáveis. Assim sendo, compõe algumas análises e alguns desdobramentos desse trabalho de tese.

As instituições e órgãos oficiais da sociedade brasileira detêm uma racionalidade herdeira da tradição positivista, colonial e eurocêntrica e com isso silenciam e ocultam saberes da cultura popular. A capuêra é um rico manancial de humanidade, onde muito se aprende sobre a vida e sobre valores fundamentais para existência humana. Advém da sabedoria de pessoas negras que, por meio de resistência e luta, cultivaram, preservaram e transmitiram, de geração em geração ao longo da história do nosso país, uma tradição viva de um legado ancestral que, ainda hoje, rege suas formas de ser e estar no mundo.

Mediante esta perspectiva buscamos, através de uma pesquisa bibliográfica qualitativa, contribuir para uma reflexão a respeito das possibilidades da capuêra na construção de epistemologias alternativas que abordem aspectos socioambientais da realidade brasileira em direção a superação dos impactos negativos oriundos de uma epistemologia ocidental hegemônica.

Inicialmente parece-nos relevante indagar em que perspectiva histórica se inscreve a ideia de *sul*. Para quais memórias, narrativas e projeções ela aponta?

Mas, explicou o cego, a História não é só essa que está nos livros, até porque muitos dos que escrevem livros mentem mais do que os que contam histórias de Trancoso. Houve, no tempo do antigo Egito, terra do Rei São Salomão, cerca da terra da Rainha de Sabá, por cima do reino Judeu, uma grande biblioteca, que nela tudo continha sobre o conhecimento, chamada de Alsandria. Pois muito bem, um belo dia essa grande biblioteca pega fogo, subindo na fumaça todo aquele conhecimento e até mesmo os nomes dos que tinham o mais desse conhecimento e escrito os livros que lá havia. Desde esse dia que se sabe que toda História é falsa ou meio falsa e cada geração que chega resolve o que aconteceu antes dela e assim a História dos livros é tão inventada quanto a dos jornais, onde se lê cada pedaço de arrepiar os cabelos. Poucos livros devem ser confiados, assim como poucas pessoas, é a mesma coisa.

Além disso, continuou o cego, a História feita por papéis deixa passar tudo aquilo que não se botou no papel e só se bota no papel o que interessa. Alguém que tenha o conhecimento da escrita pega de pena e tinteiro para botar no papel o que não lhe interessa? Alguém que roubou escreve que roubou, quem matou escreve que matou, quem deu falso testemunho confessa que foi mentiroso? Não confessa. Alguém escreve bem do inimigo? Não escreve. Então todas as histórias dos papéis é pelo interesse de alguém.

E tem mais, falou o cego, o que para um é preto como carvão, para outro é alvo como um jasmim. O que para um é alimento ou metal de valor, para outro é veneno ou flandre. O que para um é um grande acontecimento, para outro é vergonha a negar. O que para um é importante, para outro não existe. Por conseguinte, a maior parte da História se oculta na consciência do ser humano e por isso a maior parte da História nunca ninguém vai saber, isto para não falar em coisas como Alsandria, que matam a memória. (RIBEIRO, 1984, p. 515)

²¹ Saudação entoada para introduzir uma canção, significa um pedido de silêncio e concentração pois algo importante vai ser cantado ou dito.

²² “Quando uma pessoa de idade morre é uma biblioteca que arde”, dito popular usualmente utilizado nas culturas de matriz africana. Quando pessoas são silenciadas e invisibilizadas por um sistema de conhecimento colonialista, perde-se um imensurável arcabouço epistemológico.

²³ “Viva o povo brasileiro” (RIBEIRO, 1984) é um romance épico que nos leva a uma viagem não cronológica através da história do Brasil. A narrativa do livro traz vivências e saberes de personagens, fictícios ou não, que a história deixou de lado.

Muito do que sabemos sobre a história do Brasil, da América Latina, da África e de outros lugares do mundo é reflexo de representações forjadas no centro de um saber de matriz eurocêntrica, que reforçam a permanência das perspectivas do *norte* sobre o *sul*. No sistema-mundo-colonial o norte *norteia* o sul, nortear no sentido de incutir, transferir ou imprimir orientação no campo científico, socioambiental, político, econômico, da educação, das artes, etc.

As projeções e representações cartográficas de nossos continentes exemplificam essa centralização de poder, os mapas mundiais considerados padrões situam a Europa no meio do mundo, do mesmo modo, distorcem as superfícies territoriais e desvirtuam o tamanho e as formas das massas continentais. Além disso os mapas utilizados verticalmente criam a idéia do norte geográfico estar acima do sul geográfico, o que também reforça a noção de superioridade e inferioridade.



A linha do Equador não atravessa pela metade o mapa-múndi que aprendemos na escola. Há mais de meio século, o investigador alemão Arno Peters percebeu aquilo que todos tinham olhado e ninguém tinha visto: o rei na geografia estava nu. O mapa-múndi que nos ensinaram outorga dois terços para o Norte e um terço para o Sul. No mapa a Europa é mais extensa que a América Latina, embora, na verdade, a América Latina tenha o dobro da superfície da Europa. A Índia parece de menor superfície do que a Escandinávia, embora seja três vezes maior. Os Estados Unidos e o Canadá, no mapa, ocupam mais espaço do que a África, embora na realidade sejam apenas as duas terças partes do território africano. O mapa mente. A geografia tradicional rouba o espaço, assim como a economia imperial rouba a riqueza, a história oficial rouba a memória e a cultura formal rouba a palavra. (GALEANO²⁴, 2000, p. 323 *apud* ARAÚJO-OLIVEIRA, 2014, p. 49)

A fronteira entre a Europa e o espaço colonial não acontecia no Mediterrâneo, pelo contrário, a separação, a fronteira/barreira entre a Europa colonial e a África colonizada acontecia na forma em como os saberes e suas representações eram ou não removidos, destruídos ou mesmo suprimidos através de uma narrativa hegemônica. A designação de um rio através do uso das designações locais produz sentido através da mediação do narrador. E a incorporação dos africanos nos mapas acontece através das administrações coloniais. Mas uma diferença abissal distingue o mapa e a localização fixa das tribos e a invenção do espaço colonial da realidade dinâmica da vida quotidiana dos povos e comunidades que habitam o continente, que frequentemente não aceitam nem internalizam a representação que o mapa procurava apresentar. [...]

A diversidade humana é extremamente difícil de mapear: as fronteiras são processos fluidos e dinâmicos, apenas episodicamente localizáveis no espaço e no tempo. Mapear é uma

²⁴ GALEANO, E. *Patatas arriba: la escuela del mundo al revés*. 5. ed. Montevideo: Ediciones del Chanchito, 2000.

metáfora, uma distorção da realidade, que procura subordinar a diversidade humana à lógica monocultural do conhecimento iluminista. (MENESES, 2016, p. 31-32)

Esse legado eurocentrado tem arraigado compreensões e práticas que, além de transmitir teorias e reproduzir acriticamente interpretações, análises e instrumentos metodológicos de limitada importância à realidade latino-americana, tenta impedir que sejam conhecidos, compreendidos e valorizados os conhecimentos gerados e sistematizados pelos indivíduos e pelas comunidades pertencentes ao *sul global*.²⁵

Situada geopolítica, econômica e culturalmente no centro, manipula, a partir desse espaço privilegiado, a informação de todas as culturas periféricas [...] cultivando um crescente desprezo pelo que lhe é próprio, a partir do esquecimento de suas próprias tradições e confundindo alto desenvolvimento produzido pela Revolução Industrial na Europa com a *verdade universal de seu discurso*, tanto por seus conteúdos como por seus métodos. (DUSSEL, 2009, p. 51-52 *apud* ARAÚJO-OLIVEIRA, 2014, p. 50)

Porém esta centralidade da Europa requer que este conceito seja elucidado, como Goody (2006, p. 24) salienta. A Europa é usada para fazer normalmente menção à “Europa ocidental”, que a partir do século XVI, vai procurar impor ao resto do mundo as suas concepções de tempo e de espaço. Contudo é importante não esquecer que esta Europa epistêmica subalterniza e oculta outras realidades europeias subalternizadas e silenciadas, parte do *sul global*.

O impacto das relações epistêmicas desiguais impostas pela razão colonial é imensurável e assinala a persistência de relações e interpretações coloniais que “limitam as leituras sobre o Sul Global, quer em nível epistêmico (ou “outros” não sabem pensar, ou o seu pensar não é tão sofisticado como), quer em nível ontológico (os “outros” não contam)”. (MENESES, 2016, p. 28)

A desqualificação das formas de saber (um supostamente universal e outro local) e dos modos de construção de conhecimento dos povos indígenas e dos descendentes de povos africanos é parte da herança colonial que impregna nossas visões de mundo, marcam nossos entendimentos, escolhas e maneiras de entrelaçar e costurar as referências teóricas/práticas de que nos valem.

O que o eurocentrismo tem nos impedido de ver? Por que razão a epistemologia hegemônica eliminou de sua reflexão o contexto cultural e político da produção e reprodução do conhecimento? Quais foram as consequências de uma tal descontextualização? São hoje possíveis outras epistemologias? Como construir conhecimento para além da influência monopolizadora do pensamento europeu?

Tais questões permeiam a busca por identificar, denunciar e transformar as diversas manifestações da colonialidade no nosso ser, na educação, na saúde, na cultura, nas identidades, nas estruturas institucionais, entre outras. Nessa busca por ampliar a compreensão crítica da realidade reconhecemos que o

horizonte não é pano de fundo, é linha ampla e aberta que se torna clara e foge, à medida que dela nos aproximamos. O deslocamento vai trazendo alterações ao horizonte, o distante se aproxima, o próximo se afasta, o pequeno aumenta de tamanho, o grande diminui. A direção que engendramos faz com que nossa visada privilegie um ou outro constituinte das coisas, das pessoas, da natureza, das situações, do ambiente, *sem, entretanto, apagar a presença do todo*. [...] O horizonte não é modo de ver, é campo por onde se anda em direção (acomodada ou crítica) que se toma em busca de uma compreensão. (SILVA, 1987, p. 16, grifo nosso)

²⁵ O *sul global* coincide apenas parcialmente com sul geográfico, de acordo com Meneses (2016, p. 42), sendo o *sul global* identificado com uma proposta epistêmica e política alternativa ao projeto colonial-capitalista e patriarcal.

²⁶ DUSSEL, E. Una nueva edad en la historia de la filosofía: el diálogo mundial entre tradiciones filosóficas. Educación Superior, UNAM, año 7, 2009.

Este artigo traz um pouco do que foi tecido durante o caminhar, ou melhor, durante o gingar (não acomodado) pelo horizonte de referenciais afrodescendentes e sul-americanos que compuseram a tese na qual este texto está inserido. Esses referenciais foram se re-fazendo e se re-significando no processo de diálogo, comunicação e interação das pessoas entre si, no mundo e a seu respeito.

Sistema-mundo capitalista ocidentalocêntrico e colonial

Precisamos “movilizar todo lo que podemos encontrar en término de recursos intelectuales para entender qué es que sigue haciendo las vidas que vivimos, y las sociedades en que vivimos profundamente anti-humanas.” (Hall²⁷, 1992, p. 7 *apud*, WALSH, 2007, p. 23)

Todo conhecimento é marcado pelo contexto social em que é produzido, com destaque para suas instituições. Na maioria das vezes a construção do conhecimento dentro da academia é pautada pela epistemologia ocidental (negadora da pluriversalidade epistêmica) que se apresenta como universal, mas que foi construída pelo homem branco europeu.

As teorias, enfoques, compreensões, intervenções e soluções do campo científico geralmente são geradas a partir de problemáticas, ideologias e entendimentos próprios da Europa e de outros lugares do atlântico norte que impuseram e mantiveram a colonialidade de outras regiões. Seus princípios e a acumulação do conhecimento “são fundados em racionalidades gestadas em grego ou latim e divulgados nas línguas imperiais europeias (italiano, francês, português, inglês, espanhol e alemão)”. (ARAÚJO-OLIVEIRA, 2014, p. 51)

O conhecimento produzido por esses países pressupõe que suas teorias são suficientes para explicar as realidades histórico-sociais do resto do mundo. Desta maneira ensinam-se e aprendem-se teorias nascidas da experiência histórico-social (e seus problemas e soluções) de apenas uma determinada região do mundo. As teorias sociais baseadas nas experiências sócio-históricas destes países constituem a base teórica das ciências humanas nas universidades ocidentais hoje.

Grosfoguel (2013) propõe que o privilégio epistêmico do *homem ocidental* nas estruturas de conhecimento das *universidades ocidentalizadas* é resultado de quatro genocídios/epistemicídios²⁸ ao longo do século XVI:

- contra a população de origens judia e muçulmana na conquista de Al-Andalus;
- contra os povos indígenas na conquista das Américas;
- contra os africanos sequestrados e escravizados nas Américas;
- contra as mulheres queimadas vivas sob acusações de feitiçaria na Europa.

Esses genocídios/epistemicídios proporcionaram a criação do poder racial e patriarcal e as estruturas epistêmicas em escala mundial, emaranhadas com o processo da acumulação global capitalista. As principais questões que são abordadas com base nas análises feitas pelo autor são:

como é possível que o cânone do pensamento em todas as disciplinas das ciências humanas nas *universidades ocidentalizadas* se baseia no conhecimento produzido por algumas pessoas (em sua maioria homens) de cinco países (Inglaterra, Itália, Alemanha, França e Estados Unidos)? Por que o que hoje conhecemos como teoria social, histórica, filosófica ou crítica é baseada na experiência sócio-histórica e na visão de mundo dos homens destes cinco países? Como é que no século 21, com tanta diversidade epistêmica no mundo, ainda

²⁷ HALL, Stuart. Race, culture, and communications: looking backward and forward at cultural studies. *Rethinking Marxism, A Journal of Economics, Culture & Society*. Volume 5, 1992.

²⁸ De acordo com Boaventura (2010), epistemicídio é a *destruição de conhecimentos* ligada à *destruição de pessoas*.

estamos ancorados em estruturas epistêmicas tão provincianas? (GROSFOGUEL, 2013, p. 34, tradução livre nossa)

A alegação é que a teoria cartesiana “penso, logo existo” ou “penso, logo sou” de meados do século XVII está mediada historicamente pelo genocídio/epistemicídio do “extermínio, logo sou”. O extermínio aparece como mediação estrutural sócio-histórica entre o *penso* e o *conquisto*.

El “yo pienso, luego existo” de Descartes está precedido por 150 años de “yo conquisto, luego existo”. El *ego conquiro* es la condición de posibilidad del *ego cogito* de Descartes. La arrogante e idólatra pretensión de divinidad de la filosofía cartesiana viene de la perspectiva de alguien que piensa en sí mismo como centro del mundo porque ya ha conquistado el mundo. ¿Quién es este ser? Según Dussel (2008) ²⁹, es el *Ser Imperial*. El “yo conquisto”, que comenzó con la expansión colonial europea en 1492, es el cimiento y la condición de posibilidad del “yo pienso” idólatrico que seculariza todos los atributos del Dios cristiano y reemplaza a Dios como nuevo fundamento del conocimiento. (GROSFOGUEL, 2013, p. 38)

Nesta lógica, o eu do "penso, logo existo" não seria um africano, um indígena, um muçulmano, um judeu ou uma mulher (ocidental ou não ocidental). Todos estes sujeitos são considerados inferiores ao longo da estrutura de poder global, racial e patriarcal. De um lado o privilégio epistêmico, do outro, a inferioridade epistêmica. De acordo com Grosfoguel (2013, p. 35), são duas caras da mesma moeda. A moeda se chama racismo-sexismo epistêmico, onde um lado é considerado superior e outro inferior. Os quatro genocídios/epistemicídios propostos pelo autor são constitutivos das estruturas epistêmicas racistas/sexistas que produziram um privilégio e uma autoridade para a produção de conhecimento do homem ocidental.

A filosofia cartesiana teve uma grande influência em projetos ocidentalizados da produção de conhecimento. “Como lo afirma el filósofo colombiano, Santiago Castro-Gómez (2003) ³⁰, la filosofía cartesiana asume la epistemología del punto cero, es decir, un punto de vista que no se asume a sí mismo como punto de vista.” A influência de René Descartes na epistemologia ocidental fica ainda mais evidente quando depois de 370 anos as universidades ocidentalizadas seguem carregando o legado cartesiano como critério para validar a produção da ciência e do conhecimento. Mesmo os que são críticos da filosofia cartesiana continuam utilizando-o como critério para diferenciar o que é ciência ou não. (GROSFOGUEL, 2013, p. 37)

Entretanto, diante do desafio de quinhentos anos de colonização do saber, representado pelas estruturas coloniais racistas/sexistas de conhecimento, resiste uma enorme diversidade epistêmica no mundo, epistemologias geradas por indígenas, muçulmanos, judeus, negros e mulheres. São epistemologias que surgiram da reflexão e da práxis das comunidades pertencentes ao Sul global. A teoria da libertação, a pedagogia do oprimido, a filosofia da libertação, o pensamento negro, o pensamento descolonial, entre outros, constituem exemplo do potencial latino-americano e possibilita conceber a legitimidade e a necessidade de *olhar* desde esse outro lugar.

As perspectivas epistêmicas não ocidentais foram afetadas pelo genocídio/epistemicídio, mas não foram completamente destruídas, propiciando esperança e possibilidade de "um mundo onde muitos mundos são possíveis" ³¹.

²⁹ Dussel, Enrique. 2008. «Anti-meditaciones cartesianas: sobre el origen del anti-discurso filosófico de la modernidad». *Tabula Rasa*. 9: 153-197.

³⁰ CASTRO-GOMEZ, Santiago. *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en La Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2003.

³¹ Conforme proclamado pelo Movimento de Libertação Zapatista, em Chiapas, no México.

O Ocidente sequestrou e monopolizou as definições de desenvolvimento, democracia, direitos humanos, saúde, liberdade da mulher, economia etc., sendo necessário (re)definir esses elementos³², em diferentes direções, de acordo com a diversidade epistêmica do mundo, em direção a um mundo pluriversal, para além das estruturas capitalistas, patriarcais, eurocêntricas e coloniais. A partir de diferentes tradições epistemológicas e culturais surgem respostas diferentes para os mesmos problemas.

Capuêra como campo de infinitas relações que compõem o pluriverso

As epistemologias do sul, enquanto desafio teórico e metodológico, aspiram para criar um mundo com múltiplos centros, evidenciando que a diversidade epistemológica do mundo é potencialmente infinita. Para o filósofo Paulin Hountondji³³, a desmarginalização do continente, a sua descolonização epistêmica, passa por assegurar “que a margem não é mais margem, mas parte e parcela de um todo multifacetado, um centro de decisão entre outros centros de decisão, um centro autônomo de produção de saberes entre outros”. (HOUNTONDJI, 1997, p. 36 *apud* MENESES, 2016, p. 35)

Assim sendo, um dos alicerces no processo de descolonização é a (re)conquista do *poder de narrar a própria história*. A capuêra, enquanto prática social afrobrasileira, contém um conjunto de conhecimentos que possibilita a compreensão e a recuperação da nossa história e a assunção da diversidade de saberes.

Ao nos deparar com o oceano é difícil defini-lo, tanto por conta da sua grandeza como por sua complexibilidade, assim também acontece quando nos dispomos a falar sobre a capuêra que é composta por pessoas (microcosmos) que se relacionam entre si e com o mundo (macrocosmo).

A capuêra é uma coisa muito grandiosa e a gente não consegue entender ela na sua dimensão, há muita coisa por de trás da parte física, do movimento físico concreto. [...] Se não tiver ética, respeito, consideração, não há entendimento do que é a capuêra de fato, nem do porquê e para quê ela surgiu. Aflorou de um povo simples, humilde e que por necessidade teve que aprender muita coisa... Como aquilo que se dá o nome de malícia... É a pessoa estar ligada, esperta pra se livrar das tramas do capitão do mato, do senhor do engenho e por aí vai... Tinha que estar ligeiro do preconceito, da discriminação, das humilhações... Tudo isso tem a ver com a capuêra...” (Mestre Jaime de Mar Grande)

A capuêra representa a luta e os costumes de pessoas que foram trazidas à força do continente africano e que mantiveram suas raízes durante a batalha por sobrevivência, é grito de liberdade contra um sistema historicamente opressor, é a beleza da dança que nos ensina como esquivar das rasteiras da vida, é a esquiva e o ataque, é conversa sem palavras, é o canto onde ecoam as vozes de pessoas silenciadas.

Neste texto não abordamos a questão dos estilos de capuêra (angola ou regional) e sim o cerne, sua essência e seus fundamentos. Para o mestre de capuêra Jaime de Mar Grande “a capuêra é uma só, a essência é única”. Ela se faz num conjunto de conhecimentos baseados em fundamentos e princípios afrobrasileiros conectados que se desdobram posteriormente em métodos, técnicas, comportamentos e rituais que constituem o dia a dia da/do capoeira.

³² Por exemplo, os zapatistas propõem um projeto de democracia que é bem diferente da democracia liberal. Eles redefinem a democracia a partir de uma perspectiva indígena, de “comandar enquanto obedece”, com o “Caracoles” como prática democrática institucional. (GROSFOGUEL, 2013, p. 54)

³³ HOUNTONDJI, Paulin. Introduction: recentring Africa. In: HOUNTONDJI, Paulin (Org.) Endogenous Knowledge: research trails. Dakar: CODESRIA, 1997.

³⁴ As citações de Mestre Jaime foram coletadas através da convivência com ele e através do “grupo de estudos de capuêra via Paraguassu” no qual fazemos parte.

Dentro do universo da capuêra os conhecimentos são *produzidos nas relações sociais* e não a partir de um monólogo interior (dentro de um laboratório ou em um computador), sem laços sociais com outros seres humanos. Sendo assim os conhecimentos produzidos são *condizentes com o contexto socioambiental em que estão inseridos*.

Os princípios ontológicos e epistemológicos da capuêra estão pautados na ancestralidade, não havendo fundamento na capuêra que não esteja fecundado na ancestralidade ligada aos povos africanos trazidos para o Brasil. A prática da ancestralidade se faz, entre outras maneiras, no respeito às pessoas mais velhas, pois são elas as guardiãs de todo o conhecimento oral e corporal da capuêra, suas histórias, dinâmicas, conflitos e transformações. Viver a ancestralidade é reconhecer que a capuêra vive no corpo e na alma das pessoas. É compreender que ela é viva e dinâmica e que se manifestou no conhecimento e na vivência de cada mestre ou mestra até chegar em nós. O conhecimento é mantido e compartilhado por meios dos seres humanos. Talvez seja por isso que a capuêra se mostra uma fonte infinita de conhecimentos.

Não existe uma cartilha, um manual, um passo-a-passo, um curso intensivo para se aprender capuêra, pois ela é algo que se aprende nas vivências *com* a comunidade durante toda a vida.

Ancestralidade, liberdade, musicalidade, ritmo, ritual e respeito são fundamentos da capuêra, ou seja, são elementos essenciais para sua existência. Mestre Decânio define como fundamentos da capuêra a sua razão de ser e as justificativas de sua maneira de ser, isto é, os elementos que a identificam como *SER*, em sua acepção substantiva. (DECÂNIO, 1997, p. 2) Sem o entendimento e a prática destes elementos esta tradição cultural epistêmica é corrompida, ou seja, torna-se vulnerável às influências dos valores eurocêntricos.

Isso fica evidente quando títulos (treinel, professor/a, contra mestra/e etc.) e nomenclaturas valem mais que o respeito ao próximo ou quando uma pessoa é nomeada mestra ou mestre através de um sistema de graduação inventado por um pequeno grupo de pessoas e não como originalmente é feito: por um processo autêntico, encharcado de vivências, trabalho, dedicação e consequente reconhecimento amoroso da comunidade.

Os saberes existentes no universo da capuêra aqui compartilhados são oriundos de uma busca/vivência em comunidades diversas que discutem e praticam os fundamentos da capuêra, preservando suas matrizes africanas. Inclusive muitas informações contidas neste texto são frutos de um aprendizado realizado num grupo de estudo de capoeira, o "semente que voa com o vento", pertencente à comunidade Paraguassú (Associação de Capuêra Angola Paraguassú). A Paraguassú é uma associação sem fins lucrativos, estruturada sob as tradições e os costumes orais e vivenciada por meio de experiências e práticas coletivas orientadas pelo Mestre Jaime de Mar Grande.

Jaime Lima nasceu em 1956 em Vera Cruz – Ilha de Itaparica (BA). É considerado um ativista importante na comunidade de Gamboa, pois sempre se envolveu em questões referentes ao resgate e à manutenção das tradições da cultura local. Teve seu primeiro contato com a capuêra em 1963 com Mestre Gerson Quadrado (1925-2005), um dos maiores cantadores de chulas da Bahia. Sua vida na capuêra inicia-se efetivamente em 1965 como discípulo de Mestre Paulo dos Anjos (1936-1999), desde quando continua praticando e ensinando a capuêra e o samba de roda conforme a tradição de seu mestre.

Seu trabalho na área social e cultural iniciou-se em 1974, quando passou a ensinar a capuêra e o samba de roda, assumindo e idealizando os seguintes trabalhos: Grupo Clips Academia de Capoeira Angola (1974-1979), Grupo Negros de Angola (1980-1984) e ACCAEA – Associação Cultural de Capoeira Angola Escrava Anastácia (1985-2005). Neste período trabalhou no resgate das tradições de Mestre Gerson Quadrado, que há 25 anos estava afastado do universo da capuêra. Em 1999, atuou na revitalização do Terno de Rosas junto às mulheres da Gamboa, manifestação popular ligada à Folia de Reis, foi Presidente do GAIAH – Grupo de Apoio Itaparicano Ambiental e Humanístico (2001–2004), organizador do grupo Samba Tradicional da Ilha (2001) e fundador da ACCAAP –

Associação Cultural de Capuêra Angola Paraguassu, na qual atua desde 2006. Atualmente a Paraguassu tem núcleos de trabalho na Gamboa, em São Paulo e em Belo Horizonte. Além disso há alguns grupos de estudo de capuêra via Paraguassu semeados pelo Brasil.

O nome Paraguassu (tupi-guarani), ao invés de Paraguaçu (língua portuguesa), é uma homenagem à índia Catarina Paraguassu, da tribo Tupinambá, que viveu há séculos na Ilha de Itaparica. Remete à nossa ligação com o povo nativo deste país, assim como também Mestre Jaime opta pelo termo capuêra (tupi-guarani) ao invés de capoeira (língua portuguesa) coerentemente com seu movimento de descolonização do pensamento e com seu trabalho de manter as matrizes afro-indígena da nossa cultura.

A capuêra tem em sua essência a luta de povos africanos pela liberdade no Brasil. Liberdade compreendida em suas mais diferentes possibilidades: liberdade para se expressar, movimentar, cantar e criar de acordo com sua bagagem cultural, liberdade física e emocional, liberdade espiritual por meio do asé gerado na roda de capuêra e seus rituais.

Para mestre Jaime “a padronização do movimento é a padronização do pensamento, ser livre é pensar e se movimentar livremente”, cada pessoa deve se expressar livremente em consonância com sua história corporal/cultural. Assim sendo, a autenticidade e a dança de cada ser humano contribuem para a manutenção desta arte afrobrasileira, que ontologicamente valoriza a diversidade, ao considerar a uniformidade o grilhão do ser humano.

Todos os fundamentos da capoeira estão interligados por isso que a liberdade³⁶ cultivada na capuêra não significa um “vale tudo”; é uma liberdade que se manifesta junto com ancestralidade, respeito, ritual, ritmo, musicalidade etc. “Dentre as características mais importantes da capoeira destacamos a liberdade de criação, a estrita obediência aos rituais, a preservação das tradições, o culto dos antepassados e o respeito aos mais velhos como repositório da sabedoria comunitária.” (DECÂNIO, 1997, p. 3)

O respeito é o âmago da capoeira. Respeitar todas as pessoas, a liberdade de cada uma, a coletividade e a si mesma é crucial. Sem respeito ao outro não existe jogo e sim briga, sem respeito às pessoas mais velhas não existe tradição (uma árvore sem raiz não para de pé), sem respeito ao ritmo não existe jogo de capuêra e sim movimentação corporal. Para o Mestre Decânio (1997, p. 4) o respeito é “fundamento de toda vida social, sem respeito não há parceria, sem parceria não existe capoeira”.

Baseada em ritmos africanos, como por exemplo o ijexá, a musicalidade conecta uns aos outros na roda de capuêra e nos proporciona o sentimento de estarmos conectados à ancestralidade. O fundamento da musicalidade se encontra no entendimento e na conexão com os ritmos que originaram cada toque e com a forma de cantar e compor cada cantiga. Mestre Jaime diz que “através da música a gente alcança planos mais sutis de existência”, que talvez seja o mesmo que Mestre Decânio chamava de “capoeira abstrata que abrange a fonte etérea dos movimentos”, ou que Mestre Moraes chama de “transe”. O ritmo é o que determina e comanda a cadência do jogo, da dança, da brincadeira. O ritmo nos conecta ao sentimento da roda. O respeito ao ritmo

³⁵ Asé (na língua yorubá) ou axé (na língua portuguesa) é uma palavra que representa a força manifestada em todo ser vivente ou coisa existente na natureza. É também designada como a força das águas, do fogo, da terra, das árvores, das pedras, é a energia vital, a força de realização dos seres.

³⁶ Liberdade: diz Durito que a liberdade é como o amanhecer. Alguns o esperam dormindo, mas outros acordam e caminham durante a noite para alcançá-lo. Eu digo que nós, zapatistas, somos viciados em insônia e deixamos a História desesperada. Luta: o Velho Antônio dizia que a luta é como um círculo. Pode começar em qualquer ponto, mas nunca termina. (Das montanhas do sudoeste mexicano, Subcomandante insurgente Marcos) Disponível em: <http://bloquezonalivre.blogspot.com/2009/05/as-tres-flores-da-esperanca-ezln.html>

entoado é fundamental para a desenvoltura do jogo e para o respeito a tudo que está conectado à roda.

Ao respeitar os fundamentos da capuêra torna-se possível “seguir o caminho, cumprir o preceito, salvar o respeito, guardar o segredo e manter o axé.”³⁷

Os rituais da capuêra são tão diversos quanto ela em si. A roda de capuêra é profundamente ritualizada, congrega cantigas, movimentos que expressam diferentes visões de mundo e um código de ética compartilhado por todas e todos presentes. Numa roda todas as pessoas se vêem, se comunicam através do olhar, do canto e dos inúmeros gestos e movimentos de dança e luta.

A constituição desse universo simbólico, como consequência desse amálgama de referências culturais, se caracteriza por uma relação ritualizada com o mundo, que é de fato, consubstancial ao social, porque o tratamento do social (a demarcação das alteridades e o reconhecimento das identidades) é um trabalho ritual e político por excelência. (Abib, 2004 p. 5)

Em 2014 a Unesco aprovou a roda de capuêra como “Patrimônio Cultural Imaterial da Humanidade”, título que foi resultado de muita luta e resistência de várias pessoas do segmento da cultura brasileira, entre elas Mestra Janja, Gilberto Gil e Mestre Cobra Mansa. O reconhecimento internacional pela Unesco é um passo em direção à tentativa de políticas públicas que beneficiem as pessoas envolvidas nessa prática social afrobrasileira. A capuêra hoje em dia está presente em todo território nacional e é praticada em mais de 160 países, em todos os continentes.

A capuêra é uma tradição cultural epistêmica que integra uma perspectiva latino-americana de luta e autonomia, assim como a contínua luta indígena, o Movimento dos Sem Terra (MST), a luta zapatista no México, o Movimento de Resistência Global, piqueteros argentinos, as fábricas ocupadas, os movimentos estudantis, entre outros que manifestam nítida insatisfação com o modo de existir colonialista em território latino-americano.

No entanto é importante ressaltar o desafio de uma apropriação crítica da tradição da capuêra para que ela realmente seja emancipatória. Se o foco for construído apenas na valoração ou elogio, pode-se perder a construção desta perspectiva de luta e autonomia.

Por isso, é de suma importância um aprofundamento que leve à compreensão do porquê e do para quê de cada fundamento, de cada ritual existente na capuêra. Camaradagem, diversidade, envolvimento/participação e brincadeira serão traços de emancipação? Indicarão autonomia? Para ser uma forma de resistência é necessário apropriar-se criticamente da tradição, compreender a subjetividade produtora de autonomia e constituir uma identidade própria dentro de um processo coerente que legitime sua luta. Lutar/dançar *por* é emancipatório.

A tradição vira folclore quando é reconhecida como algo que deve ser preservado no seu estado íntegro, sem nenhuma transformação. O que configura e mantém uma tradição é a conservação de determinadas categorias significativas para a comunidade, constituindo assim um forte indicador de coesão social. É lidar com a dinâmica de algo que não se conclui e ao mesmo tempo define-se por meio de sua repetição. É buscar o sentido de pertencimento em relação ao coletivo e ao tempo histórico das lutas.

³⁷ Esta frase é muito proferida no universo da capuêra. Já ouvimos dizer que o autor dela é Muniz Sodré (jornalista e sociólogo brasileiro), mas não a encontramos em referências bibliográficas.

O que nos oprime hoje é o mesmo que oprimia os capoeiristas do século XIX? A tradição aqui entendida é movimento/manifestação/resistência cultural às fragmentações do que nos oprime (sejam os senhores do engenho, o capitalismo, a seca ou o ego). É uma manifestação cultural viva, num contínuo movimento de transformação, mas sem perder suas raízes. “Capoeira é viva, é vida, ela pulsa, ela tem uma natureza viva, não é estática”. (Mestra Gege³⁸) Se faz na aproximação de passado, presente e futuro. A memória é ativa, produz conhecimento – e não apenas o reproduz.

A crítica da tradição é uma observação do passado valiosa e um importante reconhecimento do presente. Reconhecimento existente nas lutas de vários povos e movimentos sociais, lutas pelo direito a outras histórias e a sua própria maneira de viver. Sua identidade implica não aceitar a legitimação da história de um saber colonial.

Assim sendo, a capuêra compõe o desafio à latência colonial, visto que engendra a presença de multiplicidades epistemológicas e a possibilidade de relações não aniquiladoras, em que se privilegia o diálogo entre saberes.

Descolonizar implica abrir o espaço a outros saberes sequestrados para ampliar o resgate da história, democratizando-a, condição indispensável a uma efetiva demodiversidade. As abordagens contextuais, os saberes em rede, concorrem para ampliar o saber sobre o mundo a partir das comunidades e para as comunidades, ultrapassando a objetivação e subalternização do/a outro/a. Essas experiências, que se distanciam da construção objetivada do saber (a colonialidade do saber, de que nos fala Quijano, 2000), acentuam a importância da produção de saberes de forma dialógica e autorreflexiva, assentes em práticas concretas. (MENESES, 2016, p. 29)

Desta maneira é possível descolonizar as estruturas de conhecimento, dando origem a um novo tipo de relacionamento entre o saber científico e outros saberes, o que requer, entre outras coisas:

1. reconocer el provincianismo y el racismo/sexismo epistémico que constituyen las estructuras epistémicas fundacionales como resultado de los proyectos genocidas/epistemicidas coloniales/patriarcales del siglo XVI;
2. romper con el uni-versalismo donde *uno* (uni) define para todos, en este caso, el *uno* es la epistemología del hombre occidental;
3. llevar la diversidad epistémica al canon de pensamiento para crear un pluri-verso de significados y conceptos, donde la conversación inter-epistémica entre muchas tradiciones epistémicas produzca nuevas redefiniciones de antiguos conceptos e invente nuevos conceptos pluriversales donde *todos definimos para todos* (pluri-verso) en lugar de *uno para todos* (uni-verso). (GROSGUÉL, 2013, p. 56)

Neste processo é possível incorporar as experiências epistemológicas da capuêra não apenas na construção de conhecimento, mas também na busca de soluções para os problemas socioambientais contemporâneos. Mestre Cobra Mansa define “mandinga” (que também é um fundamento da capuêra) como a capacidade do ser humano fazer *muito* com *pouco*. Ele exemplifica dizendo “é pegar o limão, fazer uma limonada, pegar as sementes e plantar um limoeiro”.

A partir deste *lugar* epistêmico, podemos construir um pensamento descolonial em diversos âmbitos, assim como podemos construir um diálogo intercultural com outros sujeitos que vivenciam processos de subordinação no Sul global. “O princípio da capoeira é algo da permanência, do crescer... Cultiva uma criança, um adolescente, cultiva o velho, o novo, a família, tá tudo junto. Se a

³⁸ Entrevista com Mestra Gege realizada no documentário “O Permangola: preparando o futuro”. Disponível:

<https://www.youtube.com/watch?v=-uZRquVxSA&t=188s>

³⁹ QUIJANO, Anibal. Colonialidad del Poder y Clasificación Social. Journal of World-Systems Research, v. 6, n. 2, 2000.

gente for estender os princípios da capoeira para toda a vida a gente pode aplicá-los em qualquer lugar”. (Mestre Cabelo⁴⁰)

De acordo com Escobar (2016) os saberes derivados das epistemologias do Sul oferecem maior profundidade para promover a transformação social do que os saberes até agora evidenciados no âmbito acadêmico. Isso acontece, segundo o autor, porque o conhecimento gerado nas lutas territoriais da América Latina oferecem elementos fundamentais na tomada de consciência da profunda transição cultural e ecológica enfrentada nas crises de clima, comida, energia, pobreza e significados. Além disso, esses conhecimentos são sintonizados com as necessidades da terra, no sentido de o ser humano e o planeta coexistirem em um enriquecimento profundo. (p. 14, tradução livre nossa)

A valorização dos antigos e a historicidade presentes na capuêra são elementos que nos (re)conectam com a simplicidade e com aspectos da vida com a terra, o mar, as árvores, o vento, os bichos e o ser humano em diferentes situações (desde violência e injustiças até histórias de camaradagem, gentileza e amor). Assim aprendem-se diferentes aspectos da natureza e da história do povo brasileiro (em geral contada unilateralmente na escola). As inúmeras ladainhas, corridos e louvações, canções da capuêra, refletem tudo isso, como nesta ladainha⁴¹ seguida de louvações:

A história nos engana
Dizendo pelo contrário
Até diz que a abolição
Aconteceu no mês de maio
Aprova dessa mentira
É que da miséria eu não saio

Viva 20 de novembro
Momento pra se lembrar
Não vejo em 13 de maio
Nada pra comemorar
Muitos tempos se passaram e o negro sempre a lutar

Zumbi é nosso herói Zumbi é nosso herói, colega velho
De palmares foi senhor
Pela causa do homem negro
Foi ele quem mais lutou
Apesar de toda luta, colega velho
Negro não se libertou, camarada!

Iê, é hora, é hora
Iêee, é hora, é hora, camará

Iê, vamos embora
Iêee, vamos embora, camará

Iê, volta do mundo
Iêee, volta do mundo, camará

Iê, que o mundo deu
Iêee, que o mundo de, camará

⁴⁰ Entrevista com Mestre Cabelo realizada no documentário “O Permangola: preparando o futuro”. Disponível: <https://www.youtube.com/watch?v=-uZRquVxSA&t=188s>

⁴¹ Composta por Mestre Moraes.

lê, que o mundo dá
lêee, que o mundo dá, camará

A capuêra e outras manifestações culturais de grupos subalternos mostram “que nossa capacidade para realizar outros mundos depende da determinação humana de re-unificar o campo infinito de relações que compõem o pluriverso.” (ESCOBAR, 2016, p. 29, tradução livre nossa)

As vivências no universo da capuêra levam as pessoas a reivindicar o direito de decidir sobre o seu próprio destino (soberania) e de pertencerem a si mesmas (autonomia). Estas mudanças de perspectiva levam à (re)apropriação dos seus conhecimentos, da sua capacidade autonômica de conhecer o mundo em sua diversidade, para representá-lo e, conseqüentemente, nele se autodefinirem, encontrando novos modos de participação na sua construção. Tudo em consistência com o referido preceito de *sempre seguir o caminho, cumprir o preceito, salvar o respeito, guardar o segredo e manter o axé*. (ver nota 68)

Além disso, ao levar em consideração que os saberes da capuêra são produzidos a partir das relações interpessoais pautadas na ancestralidade, no respeito e na liberdade e que o aprendizado é realizado coletivamente (acolhendo a autenticidade de cada pessoa) e em comunhão com o contexto socioambiental em que as pessoas estão inseridas, alegamos que ela traz contribuições de diferentes magnitudes ao processo de descolonização epistemológica que se busca desenvolver no Brasil, na América Latina e em outros continentes. Processo que, entre outros efeitos e relações, implica diferentes lutas sociais da atualidade, identitárias e de classe, incluindo o enfrentamento da crise socioambiental sem precedentes que está há décadas a desafiar a humanidade nesta transição holoceno-antropoceno, sob a qual se desenvolve a luta em direção a um necessário modelo de sociedades sustentáveis, marcada pelas tantas dificuldades de se dar em meio a um capitalismo que avança permanentemente e se torna cada vez mais dominador e totalizante, promovendo cada vez mais desigualdade social e degradação ambiental – para não falar da onda de violação de direitos que assola o mundo contemporâneo. E por se tratar de crise estrutural em sistema altamente resiliente, sua superação demanda radicalidades tais como as implicadas na descolonização epistemológica, a qual pode ser construída a partir dos – ou passando pelos – efeitos de profundas revisões relacionais associadas aos saberes e à prática da capuêra.

Referências

ABIB, Pedro Rodolpho Jungers. Capoeira angola: cultura popular e o jogo dos saberes na roda. Revista Resgate - Centro de Memória Unicamp. Campinas, 2004. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/resgate/article/view/8645622>
Acesso em 12/05/2018

ARAÚJO-OLIVEIRA, Sônia Stella. Exterioridade o outro como critério. In: OLIVEIRA & SOUZA (orgs.). *Processos educativos em práticas sociais*. São Carlos, EdUFSCar, 2014.

DECÂNIO Filho, Angelo A. *Evolução histórica da capoeira*. Coleção S. Salomão 3. CEPAC, Salvador/BA, 1997.

Disponível em:

<http://www.capoeira.art.br/site/site/administrator/arquivos/download/%5Bartigo%5D - evolucao historica da capoeira.pdf> [Acesso 30/5/2015]

ESCOBAR, Arturo. Sentipensar con la Tierra: Las Luchas Territoriales y la Dimensión Ontológica de las Epistemologías del Sur. *Revista de Antropología Iberoamericana* (www.aibr.org). Abril 2016.

GOODY, Jack. *The Theft of History*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

GROSGUÉL, Ramón. Racismo/sexismo epistêmico, universidades ocidentalizadas e os quatro genocídios/epistemicídios ao longo do século XVI. *Tabula Rasa*, ISSN 1794-2489, Bogotá, Colômbia, n. 19: 31-58, jul.-dez. 2013.

MENESES, Maria Paula. *Os sentidos da descolonização: uma análise a partir de Moçambique*. 2016. Disponível em: <https://www.revistas.ufg.br/Opsis/article/view/36904#.WzQfUXYrJ3p> [Acesso: 23/04/2018]

RIBEIRO, João Ubaldo. *Viva o povo brasileiro: romance*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. Introdução. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Org.) *Epistemologias do Sul*. S. Paulo: Cortez Editora, 2010.

SILVA, Petronilha Beatriz Gonçalves. *Educação e identidade dos negros trabalhadores rurais do Limoeiro*. Tese (Doutorado em Educação) - Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1987.

WALSH, Catherine. *Pedagogías decoloniales: prácticas insurgentes de resistir, (re)existir e (re)vivir*. Série Pensamiento Decolonial. Quito, Equador: Ed. Abya-Yala, 2017.

Artigo 2

Quem vem lá sou eu: processos educativos na relação mestra(e)/aprendiz na capoeira

Maíra Miller Ferrari

Capoeirista

Mestre em Ciência, Tecnologia e Sociedade - Ufscar

Doutoranda em Ciências Ambientais - UFSCar. Linha de pesquisa Ambiente e Sociedade

Amadeu José Montagnini Logarezzi

Professor do Programa de Pós-graduação em Ciências Ambientais da Ufscar

Pós-doutorado em sociologia - Ufscar

Coordenador do Grupo de Estudo e Pesquisa em Educação Ambiental (Gepea / Ufscar)

Resumo: Este artigo faz parte de um estudo de doutorado que visa identificar como a capoeira, enquanto prática social afro-brasileira, pode engendrar processos educativos emancipatórios que contribuam com a transição para sociedades sustentáveis. Assim sendo, compõe as análises e os desdobramentos desse trabalho de tese, buscando, através de uma pesquisa bibliográfica qualitativa, contribuir para uma reflexão a respeito dos processos educativos existentes na relação mestra(e)/aprendiz e de como essas experiências podem auxiliar num processo de construção de formas alternativas de se pensar a educação nesse contexto. Reconhecemos que vivemos numa sociedade desigual marcada por privilégios e consideramos que todas as práticas sociais contêm processos educativos, sendo a educação crítica emancipatória eminentemente popular. Portanto identificamos que os processos educativos existentes na capoeira por meio da relação mestra(e)/aprendiz são uma importante via para que a complexidade da realidade seja desvelada pelas pessoas que nela vivem. Constatamos também que as transformações desta realidade podem ser viabilizadas pelas relações humanas estabelecidas nesta prática social afro-brasileira.

Palavras-chave: Capoeira; Prática social afro-brasileira; Processos educativos; Educação; Mestre/mestra; Aprendiz.

Quem vem lá sou eu:

Educative processes on the master - apprentice relationship

Abstract: This article is part of a doctoral research which draws to identify how capoeira, as an afro-brazilian social practice, can engender emancipatory educative processes which will contribute to the development of sustainable societies. Thus, the article is composed of the analyses and developments of the thesis work. It seeks, grounded on a qualitative bibliography research, to contribute to a reflection on the educative processes present in the master\apprentice relationship. Also, how these experiences can provide means to construct alternative ways of thinking education in this context. We recognize that we live in an unfair society, marked by privileges and we consider within all social practices there are educative processes, being the emancipatory critical education essentially popular. Therefore, we identify the educative processes created in capoeira by the master\ apprentice relationship as an important way to unfold the complexity of reality to the individuals living it. We also confirmed the changes of this reality can be achieved through the human relationships established on this afro-brazilian social practice.

Keywords: Capoeira; Afro-brazilian social practices; Educative process. Education; Master; Aprendizice.

Introdução: escutando o som do berimbau

Peço licença e convido a leitora e o leitor a adentrar neste artigo acadêmico com a mente disposta a “virar de ponta cabeça”, pois há aqui um convite para participar de um texto que tenta, na medida do possível, seguir uma estrutura parecida com a que existe numa roda de capoeira.

Numa roda de capoeira, o som do berimbau evoca um chamado no corpo e, através desse chamado, os movimentos e as expressões vão surgindo e se manifestando em canto, dança, luta e história. Neste texto, “o som do berimbau” soa numa inquietação: quais seriam as possíveis contribuições da capoeira como prática social afro-brasileira na busca de processos educativos emancipatórios para além da influência monopolizadora do pensamento europeu? E, a partir deste questionamento, o texto busca se fazer como que numa dança de palavras.

É complexo e delicado definir a capoeira, “não é uma disciplina esportiva, e sim uma arte mandingueira do corpo — em suma, um jogo em que passado, presente e futuro podem pôr-se juntos num movimento ou num repente. Uma cultura portanto.” (SODRÉ, 2002, p. 87)

Capoeira é concebida como luta, dança, defesa pessoal, esporte, cultura, arte, música, poesia, festa, brincadeira, diversão e, acima de tudo, uma forma de manifestação e expressão de seres humanos oprimidos que se reinventam para sobreviver e lutar contra qualquer tipo de opressão, seja ela física, econômica, cultural ou psicológica. Para compreendê-la e aceitá-la no seu todo e em sua diversidade, como uma criação dinâmica e não estática do ser humano, é preciso que conheçamos a história da sua origem, sua evolução e seu desenvolvimento. Negras/os e índias/os discriminadas/os e perseguidas/os em um período da história teceram, corporalmente, um traço da sua dor, um canto de sabor da sua luta, um grito de libertação, expressos no jogo, na dança, na música, no ritmo, na luta, na arte de capoeirar.

A capoeira dos velhos mestres jamais foi esporte e sim jogo. É o mesmo que dizer que sempre foi arte e cultura. De um lado, a brincadeira, o descompromisso com a seriedade, tudo aquilo que restitui no homem [ser-humano] a disponibilidade mental e física da criança. De outro, uma prática integrada de luta, dança, canto, toque e forma de pensar o mundo. (SODRÉ, 2002, p. 22)

Neste artigo buscamos, a partir do estudo da obra “Sete lições sobre educação de adultos”, de Álvaro Vieira Pinto, e das pesquisas e vivências realizadas no universo da capoeira (que constitui importante manifestação cultural afro-brasileira), contribuir para uma reflexão a respeito dos processos educativos existentes na relação mestra(e)/aprendiz e de como essas experiências podem

⁴² Em concordância com Freire (1992), consideramos que a linguagem tem ideologia e, neste sentido, optamos por usar uma linguagem não sexista neste texto. “Mudar a linguagem faz parte do processo de mudar o mundo. A relação entre linguagem-pensamento-mundo é uma relação dialética, processual, contraditória. [...] A superação de qualquer discurso autoritário, exige ou nos coloca a necessidade de, concomitantemente com o novo discurso, democrático, antidiscriminatório, nos engajarmos em práticas também democráticas.” (p. 68)

auxiliar num processo de construção de formas alternativas de se pensar a educação. Principalmente a educação orientada às classes menos favorecidas da nossa sociedade, uma vez que elas próprias são as autoras dessas experiências ricas em conhecimentos e saberes que, geralmente, não são valorizados nem reconhecidos nos processos que envolvem a educação formal no Brasil.

Nos “movimentos” seguintes destacamos nossas reflexões na relação mestra(e)/aprendiz, buscando conexões com concepções de educação e de relação educador(a)/educando(a) apresentadas por Álvaro Vieira Pinto. Ilustramos este encontro entre mestra(e)/aprendiz como um encontro que acontece entre duas pessoas num jogo de capoeira.

Este é um estudo bibliográfico de caráter qualitativo, tendo por base que “os estudos que empregam uma metodologia qualitativa podem descrever a complexidade de determinado problema, analisar a interação de certas variáveis, compreender e classificar processos dinâmicos vividos por grupos sociais.” (RICHARDSON, 1999, p. 80)

A roda da capoeira: o contexto cultural e histórico do encontro

A roda de capoeira é o local onde acontece o jogo, é um encontro de diversas pessoas onde cada uma tem um papel importante na realização da roda. Há as que tocam instrumentos musicais, as que puxam a cantoria, as que jogam. Todas são guardiãs da roda e estes papéis não são estáticos, ou seja, vão variando de acordo com os acontecimentos e o estado de ser (a historicidade) de cada integrante em suas relações com as pessoas e com o mundo, em particular com a própria roda. É na roda da capoeira que os corpos se encontram e dialogam entre si e é nesse jogo de perguntas e respostas que as subjetividades de cada pessoa se apresentam em dança e luta.

O contexto cultural e histórico onde acontece o encontro entre educador(a) e educando(a), entre mestra/mestre e aprendiz, é a “roda” do mundo, da vida, que são os espaços e circunstâncias em que acontecem diferentes processos educativos. Seja na escola (educação formal), na rua, na praça, em casa ou no trabalho, todos os encontros possuem como “música” de fundo a realidade socioambiental, que geralmente é regida por valores ocidentais influenciados pelo capitalismo e pelo colonialismo.

A cultura européia concentrou sob sua hegemonia o controle de quase todas as formas de subjetividade, de cultura e da produção do conhecimento. Conservou-se a ideia de que havia um padrão civilizatório que era superior e universal e, a partir daí, abordou-se o estudo de “todas as demais culturas e povos com base neste modelo, contribuindo para ocultar, negar, subordinar ou extirpar toda a experiência ou expressão cultural que não correspondesse a esse padrão.” (OLIVEIRA; TÚBERO; NOGUEIRA, 2014, p. 145)

Segundo Álvaro Vieira Pinto, sociedades onde imperam desigualdades nas oportunidades destinam uns à educação sistematizada, escolarizada, erudita, e outros à educação informal, livre e

não letrada. Em muitas sociedades a educação formal é desigual e apresentada como privilégio de um grupo ou classe. Não há interesse e nem possibilidade de formar indivíduos, pois busca-se manter a desigualdade social presente.

Somente este grupo privilegiado tem o poder de legislar e definir aquilo em que deve constituir a educação institucionalizada, escolarizada. Todo restante do saber não letrado, e as demais formas de cultura que a sociedade transmite a seus outros membros, é considerado incultura e ausência de educação. (PINTO, 2010, p. 34)

Esses saberes são considerados irrelevantes e na maioria das vezes são incompreendidos e invisibilizados. Refiro-me aos conhecimentos populares, afro-brasileiros, camponeses, indígenas etc.

Boaventura Santos argumenta que

existe uma linha abissal invisível que separa de um lado, ciência, filosofia e teologia e, do outro, conhecimentos tornados incomensuráveis e incompreensíveis por não obedecerem, nem aos critérios científicos de verdade, nem aos dos conhecimentos, reconhecidos como alternativos, da filosofia e da teologia. (SANTOS, 2010, p. 34)

Ele chama de pensamento abissal um sistema de distinção entre conhecimentos visíveis e invisíveis. A visibilidade do conhecimento ocidental assenta na invisibilidade de outras formas de conhecimento e, dessa hegemonia totalizante, decorrem imensuráveis injustiças sociais. "A injustiça social global está, desta forma, intimamente ligada à injustiça cognitiva global." (SANTOS, 2010, p. 40)

Mestre Cobra Mansa⁴³ recentemente completou uma jornada pela região centro-oeste da África, em busca das raízes da capoeira. Esteve por algum tempo em Angola e Moçambique pesquisando sobre o "N'golo" e outras tradições culturais locais que tenham contribuído, de alguma forma, no passado, para o desenvolvimento da capoeira. Ele afirma que

uma cultura sem visibilidade tende a se acabar porque os mais velhos vão se recolhendo e a cultura precisa de vida, que significa sangue novo que sempre vai movimentando e renovando a energia da própria cultura. (MESTRE COBRA MANSA, 2017)

O papel da cultura popular afro-brasileira na educação precisa ser visibilizado e vivificado. Em consonância com Álvaro Vieira Pinto, podemos afirmar que a educação pertence à cultura em dois sentidos, como produtora de cultura e como produto ideológico da cultura.

Por consequência a educação é a cultura simultaneamente como feita (porém não como acabada) no educador que a transmite, e como *fazendo-se* no educando, que a recebe (*refazendo-a*), por conseguinte, capacitando-se a se tornar agente da ampliação dela. (PINTO, 2010, p.39)

Importante ressaltar que procuramos desvelar noções ingênuas e críticas de cultura e de educação. Afinal, internalizamos que a consciência crítica é transformadora da realidade e que, por outro lado, a consciência ingênua é sempre nociva, pois tece ideias equivocadas e falsas da realidade.

⁴³ Um dos fundadores da Fundação Internacional de Capoeira Angola. Representante do Kilombo Tenondé, situado em zona rural no sul da Bahia.

Importante ressaltar que somos cientes de que há casos onde a relação mestre(a)/aprendiz não é libertadora, uma vez que, oprimido(a) pelo sistema (capitalista, desumano etc.), ao se tornar mestre(a) vê a oportunidade de atuar como opressor(a), seguindo assim a pauta do(a) opressor(a) (hierarquia, violência, comunicação não-dialógica etc.) na relação com o/a aprendiz. Isso se deve ao fato de que a situação de opressão não foi transformada. (FREIRE, 2005, p. 36) Contudo, neste artigo, procuramos evidenciar os processos educativos **emancipatórios** na relação mestre(a)/aprendiz.

A absorção cultural se dá vivendo em sociedade e o contato com os mestres e as mestras de capoeira nos leva a conhecer outros métodos de aprender e ensinar. Nessa vivência percebemos o quanto rico são os conteúdos da cultura popular.

É necessário que todas as camadas sociais de uma nação tenham contato com uma educação crítica e emancipatória.

A educação tem que ser popular, por sua origem, por seu fim e por seu conteúdo. O país é atrasado em virtude do modo de vida das suas massas (não apenas de suas elites). Por isso, a transformação da existência do povo é o que constitui a substância da mudança na realidade da nação. (PINTO, 2010, p. 52).

Portanto, “a educação é um fato social, refere-se à sociedade como um todo”, havendo um “duplo aspecto do fato social da educação: incorporação dos indivíduos ao estado existente (inércia pedagógica) e progresso, isto é, necessidade de ruptura do equilíbrio presente, de adiamento, de criação do novo”, diferenciação do futuro em relação ao presente. (*ibid.*, p. 33)

É oportuno fazer uma relação entre este duplo aspecto (incorporação e progresso) e as tradições da capoeira, aqui entendidas “como referências primeiras que sustentam visões de mundo e permitem que sejam refeitas, sem abandonar sua origem.” (OLIVEIRA et al., 2014 p. 33)

Sendo assim a educação implica simultaneamente conservação e criação, daí sua natureza contraditória. Desta maneira ela “é profícua, pois do contrário seria a repetição eterna do saber considerado definitivo e a anulação de toda possibilidade de criação do novo e do progresso da cultura.” (PINTO, 2010, p. 36)

Além disso, “o conteúdo da educação é popular por excelência. Só deixa de sê-lo de fato em situações de alienação cultural (praticamente dominantes nas sociedades subdesenvolvidas).” (*ibid.*, p. 47)

Há de se enfrentar o epistemicídio cometido na história do pensamento social, fundamentado ainda em grande medida no pensamento eurocêntrico, em detrimento dos conhecimentos de origem cultural popular, tradicional, de matrizes africanas e indígenas no Brasil. Epistemicídio que vem invisibilizando negros/as, mulheres, ameríndios/as, como sujeitos na construção de conhecimento. (OLIVEIRA, 2007, p. 14)

Portanto, considerando que vivemos numa sociedade desigual marcada por privilégios, que todas as práticas sociais contêm processos educativos, que mesmo em sociedades não letradas há

comunicação do saber pela prática social e que a educação crítica emancipatória é eminentemente popular⁴⁴, seguiremos para o próximo “movimento”, onde iremos tentar decifrar processos educativos na relação mestra(e)/aprendiz.

O jogo de capoeira: encontro de consciências

“Sou discípulo que aprende, sou mestre que dou lição” é uma expressão de domínio público bastante utilizada nas canções da capoeira. Ela ilustra a consciência de que a/o mestra/e que ensina é ao mesmo tempo um(a) aprendiz. Esse conhecimento nítido nos processos de aprendizagem da capoeira vai ao encontro da expressão “o caminho que o professor escolheu para aprender foi ensinar,” (PINTO, 2010, p. 22) sendo esse o mais profícuo entre os caminhos de aprendizagem.

De acordo com o autor, no ato da aprendizagem é indispensável um “encontro de consciências livres” e autônomas. A educação para ele “é um ato intransitivo, quer dizer, o educador não pode transformar a outrem que não esteja se transformando no próprio trabalho de ensinar. Por isso é que [...], ao ensinar, ele aprende.” (*ibid.*, p. 25)

Na capoeira isto se evidencia na cantiga:

*quem pensa que sabe tudo
de tudo sabe não
seja eu seja você
qualquer outro cidadão
do discípulo que aprende
ao mestre que dá lição, camará!
(Sagu-Sankofa)*

A canção também mostra a percepção de que ninguém é sabedor(a) de tudo, todo mundo é sabedor(a) de algo e ignorante de algo.

Até mesmo mestre Moraes⁴⁵ diz: “Ser capoeirista é muita coisa. Eu não sei o que é ser um capoeirista, porque quando eu acho que já sei, descubro que tem muito mais coisas.” (MORAES *apud* ARAÚJO-mestra Janja, 2015, p. 75)

No processo educativo há o compartilhamento de saberes e não uma transmissão desses de parte a parte.

Não se trata da entrega de um embrulho de uma pessoa para a outra, mas de possibilitar uma modificação no modo como essa outra pessoa, que é o aluno, está capacitado para receber embrulhos. (PINTO, 2010, p. 23)

A preparação do educador é permanente e não se confunde com a aquisição de um tesouro de conhecimentos que lhe cabe a transmitir a seus discípulos. É um *fato humano* que se produz pelo encontro de consciências livres, a[s] dos educadores entre si e as destes com [as de] seus educandos. (p. 51, grifo do original)

⁴⁴ Ancestralmente aprendemos fora da escola.

⁴⁵ Coordenador do Grupo de Capoeira Angola Pelourinho. Fundou este grupo em 1980 (Salvador - BA) na tentativa de resgatar a filosofia da capoeira em suas raízes africanas, que havia perdido seu valor para o lado comercial das artes-marciais.

Dentro desta perspectiva, podemos associar a relação educador(a)/educando(a) com a interação de duas pessoas num jogo de capoeira. Não importa se uma é alta e outra baixa, se é negra ou japonesa, se é pobre e outra rica, se uma tem mais tempo de capoeira que a outra. No jogo da capoeira, o que importa é a disponibilidade para o diálogo, é o acolhimento mútuo, é o diálogo corporal que gera o sair de si mesmo e a percepção de si e do outro. Para isso é preciso abrir mão de qualquer forma de poder, um encontro do qual ambos saem melhores do que entraram. A noção de encontro (jogo de capoeira) é muito bem delineada por Dussel:

um *encontro* é, exatamente, o face a face de duas pessoas como realização de um movimento de ir até o outro na liberdade, no afeto, e isso mutuamente. Cada um vai até o outro sabendo que o outro vem até ele, no reconhecimento do outro como outro e no respeito de sua exterioridade digna. Mas se o encontro é desigual, no sentido de que um vai até o outro com a intenção de torná-lo um “ente-explorável”, já não pode haver encontro e é preciso encontrar a palavra certa para um acontecimento como esse. (DUSSEL, 1994 *apud* ARAÚJO-OLIVEIRA, 2014, p. 65)

Essa percepção de si e do outro é importantíssima no ato educativo, aproximando-se do que Paulo Freire chama de *realidade concreta* que é a “relação dialética entre objetividade e subjetividade”, ou seja, não importa apenas a realidade (a objetividade, os dados e fatos) mas também a *percepção* (subjetividade) das pessoas perante a própria realidade. (FREIRE, 1986, p. 35)

Somente quando a pessoa se aprofunda como sujeito (não objeto) no ato de conhecimento de si em suas relações com a sua realidade, ela poderá superar aspectos ingênuos da realidade. Sem a compreensão e o respeito “à maneira como os grupos populares se compreendem em suas relações com o seu mundo”, qualquer ação com esses grupos será uma “opção política pela dominação e não pela libertação dos grupos e das classes sociais oprimidas.” (FREIRE, 1986, p. 35)

Uma educação que adere à opção política libertadora considera todos os sujeitos envolvidos como sujeitos cognoscentes de uma realidade dinâmica, onde o povo é sujeito do seu próprio desenvolvimento.

A seguir um relato do Mestre René⁴⁷ que foi aprendiz do mestre Paulo do Anjos que, ao nosso ver, ilustra através da palavra verdadeira o conceito de *realidade concreta*.

Paulo [mestre Paulo do Anjos] me ensinou a ser um ser humano preocupado com o universo, a valorizar e transmitir ensinamentos dos nossos ancestrais. (...) Busco conhecimentos conversando com mestres antigos e nas religiões africanas. (...) Procuo compreender meu “eu” para poder compreender os outros. Meu mestre me ensinou que precisamos nos unir (...) que o propósito da capoeira é construir uma sociedade melhor para todos, onde todos podem viver juntos sem preconceitos. (MESTRE RENÉ, 2016)

A ACANNE (Associação de Capoeira Angola Navio Negroiro) surgiu (1986) na necessidade de colaborar para que negros e pobres superem a realidade social perversa imposta para eles, preparar o cidadão para o mundo, para que possam gritar com a sociedade e não se curvar. Eu digo várias vezes na aula que nego não é para ficar olhando para o chão mais (aproveito o momento da ginga para dizer isso), a escravidão acabou, nego olha para frente agora. Fazer com que essas pessoas tenham o poder de voz, poder para o povo negro. Isso é regra

⁴⁶ DUSSEL, E. *História de la filosofía latinoamericana y filosofía de la liberación*. Bogotá: Editorial Nueva América, 1994.

⁴⁷ Coordenador da Associação de Capoeira Angola Navio Negroiro.

pré-concebida, não sou eu que estou ditando isso, quem criou capoeira na senzala disse isso e vem há 500 anos funcionando desse jeito. Ou você entra na capoeira ou vc só vai aprender movimento coreografado. Estrangeiro vir fazer capoeira no Brasil é luxo, já a capoeira para a maioria dos brasileiros é necessidade. Necessidade mesmo. Para a gente entender a comunidade em que a gente vive, para entender nossos pais, a vida, para entender porque somos negros e na maioria pobre, para entender o Pelourinho que antigamente atuou e hoje é fotografado a gente precisa fazer capoeira. Precisa jogar capoeira para entender isso e TRANSFORMAR. Desmanchar o que está imposto, o que foi posto e fazer uma nova revolução, porque o capoeirista é revolucionário por si. A regra da capoeira ajuda ele a quebrar a regra do sistema e construir uma coisa nova. (MESTRE RENÊ, 2011)

Podemos identificar na atuação do Mestre Renê (que além de mestre também é aprendiz) um conhecimento de si em suas relações com a sua realidade. Percebemos também que Mestre Renê escolhe uma maneira de educar que permite que seus/suas aprendizes busquem objetivamente superar as adversidades sociais. “A forma da educação tem que ser aquela que permita a grandes camadas da população passarem à etapa imediatamente seguinte em seu processo de desenvolvimento”, (PINTO, 2010, p. 48) em que a aliança da subjetividade, das pessoas que buscam compreender o mundo, com a objetividade, do mundo a ser compreendido, aponta para a transformação deste por aquelas, em meio a práticas sociais, como a capoeira, que engendram processos educativos tal qual vimos aqui apresentando, considerando a realidade concreta nos termos de Freire. (1986, 2005)

A partir desse relato e de muitos outros relatos de experiência existentes no universo da capoeira, percebemos que dentro da relação mestra(e)/aprendiz pode existir (e existe na maioria dos casos) uma forma de educação que prioriza saberes libertários, ou seja, saberes críticos que ampliam pontos de vista.

O indivíduo que adquire o saber, passa a ver o mundo e a si mesmo deste outro ponto de vista. Por isso se torna um elemento *transformador* de seu mundo. Esta é a finalidade *essencial* da educação. Tal é a razão de que todo movimento educacional tenha consequências sociais e políticas. (PINTO, 2010, p. 53)

Mestra Janja, Mestre Jaime de Mar Grande, Mestre Renê, Mestre Cobra Mansa, Mestra Gegê, e muitos(as) outros(as) são mestres e mestras, educadores e educadoras que atuam na educação não-formal brasileira, uma vez que estão vivos(as) e que, através de suas ações, expressam consciência com relação ao cumprimento de sua tarefa social e sua indispensável vinculação ao povo.

Para mestra Janja⁴⁸, que desde a década de 80 é realizadora de diversos projetos sociais em camadas sociais menos favorecidas, a capoeira angola é considerada uma filosofia de vida.

Como filosofia de vida, é na relação mestre-discípulo que encontramos as maiores inovações no campo da educação. Não se trata de um conhecimento seriado, modular, mas do conhecimento pelo autoconhecimento, acompanhando o pensamento *jungiano* que nos ensina que "compreender é compreender-se diante do texto". Isso para nós se revela nas relações de facticidade na concepção coletiva de conhecimento e na quebra da definição temporal necessária à sua compreensão. Sabe-se que é para a vida toda ou pelo menos não se lida com a certeza de um tempo/período que indique seu término, do cumprimento do

⁴⁸ Idealizadora e coordenadora do Grupo Nzinga de Capoeira Angola.

seu objeto. Vai-se aprendendo, objetiva e subjetivamente com um mestre que ensina, aprendendo: “Cada qual é cada qual.” (ARAÚJO (Mestra Janja), 2015, p. 13-14)

A consciência deste papel é fundamento da capoeira e isso nos leva a constatar o poder ameaçador dos processos educativos oriundos desta arte e a vislumbrar que “a educação é eminentemente ameaçadora.” (PINTO, 2010, p. 23)

Entre os capoeiristas, educar é algo muito maior que compreender e reproduzir conteúdos, mas olhar para o mundo e tornar-se parte implicada na produção, gestão e difusão dos conhecimentos que se refazem e se renovam. É aqui que a tradição cumpre um papel primoroso também na renovação das formas de refletir estar no mundo, em movimento, em cadeia, em rede. Neste sistema o educador é chamado mestre, como na mesma forma o é também o grupo, constituindo-se mutuamente numa unidade dinâmica e maleável. Aqui, o educando torna-se discípulo. Ambos formam-se mutuamente angoleiros. Todo processo tem início no querer aprender, seguido da procura do mestre com quem se quer aprender. (ARAÚJO-Mestra Janja, 2015, p. 12-13)

O encontro entre mestra(e)/aprendiz ocorre a partir da assunção da responsabilidade política e social que encontramos nos mestres e mestras da capoeira. A seguir depoimentos de alguns mestres antigos a respeito do encontro com respectivos mestres.

Quando tinha uns 10 anos - eu era franzininho - um outro menino mais taludo que eu tomou-se meu rivá. Era só eu sair para a rua - ia na venda fazer compra por exemplo - e a gente se pegava em briga. Só sei que acabava apanhando dele sempre. Então eu ia chorar escondido de vergonha e tristeza. Um dia, da janela de sua casa um velho africano assistiu a uma briga da gente. 'Vem cá, meu filho', ele me disse, vendo que eu chorava de raiva depois de apanhar. 'Você não pode com ele, sabe, porque ele é maior e tem mais idade. O tempo que você perde empinando raia vem aqui no meu cazuá que vou lhe ensinar coisa de muita valia'. Foi isso o que o velho me disse e eu fui. Então ele me ensinou a jogar capoeira, todo dia um pouco, e aprendi tudo. Ele costumava dizer 'Não provoque, menino, vai botando devagarzinho ele sabedor do que você sabe'. Na última vez que o menino me atacou fiz ele sabedor com um só golpe do que eu era capaz. E acabou-se meu rival, o menino ficou até meu amigo de admiração e respeito. O velho africano chamava-se mestre Benedito, era um grande capoeirista e quando me ensinou o jogo tinha mais idade do que eu hoje (tinha 82 anos).

Aprendi só o primeiro livro, mas direito. O resto foi a vida que me ensinou. Ensinou a ver. Tem coisas que a gente vê e que os letrados, os professores, os políticos, não escrevem. Gostaria de ter estudado mais, mas quem não tem pão para levar para casa pode ficar lendo dicionário?”

“Mandinga de escravo em ânsia de liberdade; Seu princípio não tem método; Seu fim é inconcebível ao mais sábio capoeirista. (MESTRE PASTINHA, 1967)

Naquele tempo, não tinha capoeira em espaço... a capoeira era na rua... aí eu não tinha arte, não tinha nada, eu fui trabalhar de servente de pedreiro... lá na rua Carlos Gomes. Eu trabalhava mais um camarada, na masseira, e ele chamava... o camarada chamava Cândido... e ele gostava de tomar umas pingas (risos)... quando o serviço tava lento, ele ia na rua, tomava umas pinga e vinha, batia palma, cantava, sapateava e dava pulo de capoeira... aí numa daquela que ele deu pulo de capoeira... eu entrei pra dar uma cabeçada e recebi uma joelhada por aqui [mostra o queixo] (risos). Aí ele me abraçou e disse: “olha, não se incomode não... vou lhe botar numa roda de capoeira (risos)”. (MESTRE JOÃO PEQUENO, *apud* ABIB, 2004)

Então eu ficava só olhando.

Aí ele disse assim:

- “Ô meu filho venha cá! Você quer aprender?”

Eu disse:

- Quero.

Ele mandou abaixar.

Quando eu abaixei, aí eu vi o pé...

Eu pulei.

Aí ele disse:

⁴⁹ Entrevista realizada por Roberto Freire.

- "Ô meu filho, a partir de hoje eu vou lhe ensinar!"
(MESTRE CANJIQUINHA, *apud* ABREU, 2003)

Esse depoimento de Mestre Canjiquinha retrata a forma como tradicionalmente se ensinava e se aprendia capoeira. O mais velho sempre estimulando, a partir de uma *situação real*, o interesse do mais novo. O mais velho, nesse caso, era o famoso "capoeira" conhecido por Aberrê, o primeiro mestre de Canjiquinha. (ABREU, 2002, p. 61)

Nestes depoimentos, podemos verificar o vínculo dos mestres com o povo, muitas vezes, como lembra o mestre Moraes, o aprendiz de capoeira era também aprendiz de ofício do seu mestre de capoeira, que podia ser um marceneiro, um sapateiro ou um artesão, profissões comuns entre os mestres de capoeira de antigamente. Moravam no mesmo bairro e tinham, geralmente, a mesma situação econômica, pois eram oriundos da mesma classe social. A convivência entre mestre e aprendiz era então um fator que auxiliava muito o processo de aprendizagem da capoeira. (*ibid.*, p. 43)

"Naquele tempo, a capoeira se aprendia "de oitiva", ou seja, sem método ou pedagogia. A oitiva constitui-se como um claro exemplo de como se dá a comunicação através da oralidade na capoeira, baseada na *experiência e na observação*." (ABIB, 2006, p. 88) Da roda de capoeira ao aprendizado da vida... Diz uma cantiga de capoeira que "só o tempo te faz mestre, não o diploma que comprou", e isso implica que o mestre ou a mestra de capoeira seja alguém que possua, além da capacidade e habilidade na prática do jogo, muita experiência de vida. "Em sentido amplo (e autêntico) a educação diz respeito à existência humana em toda sua duração e em todos os seus aspectos." (PINTO, 2010, p. 31)

Antigamente, como diz Muniz Sodré, o mestre não sistematizava, nem conceituava o seu conhecimento para comunicá-lo metodicamente ao aluno, "ele criava as condições de aprendizagem (formando a roda de capoeira) e assistia a ela. Era um processo sem qualquer intelectualização, como no zen, em que se buscava um reflexo corporal, comandado não pelo cérebro, mas por alguma coisa resultante da sua integração com o corpo." (SODRÉ, 2002, p. 38)

Observa-se no contexto da capoeira a "educação espontânea (dada pela consciência social), enriquecida dos conteúdos de saber que os sábios e os artistas dessa sociedade têm produzido ou adquirido." (PINTO, 2010, p. 111)

É visível, nas palavras de Mestre Jaime de Mar Grande ⁵⁰, que também foi discípulo de Mestre Paulo dos Anjos, que nos processos educativos dos quais ele participa evitam-se concepções ingênuas de educação e valoriza-se a vivência de processos educativos críticos e emancipatórios.

Padrão está fora da tradição (...) para ser um grande capoeira tem que ser um grande ser humano (...) eu quero ver no aluno o que eu ainda não vi, criatividade, espontaneidade, diversão e liberdade". "A padronização do movimento é a prisão do pensamento, ser livre é pensar e movimentar-se livremente." (MESTRE JAIME, 2017)

⁵⁰ Idealizador e coordenador da Associação de Capuêra Angola Paraguassú.

A filosofia de vida de Mestre Jaime e de alguns mestres e mestras da capoeira vai ao encontro da filosofia *ubuntu*, que “consiste nos princípios da partilha e do cuidado mútuo”. Há dois aforismos que ilustram muito bem esta filosofia:

motho ke motho ka batho - “afirma que ser humano é afirmar a humanidade própria através do reconhecimento da humanidade dos outros e, sobre tal embasamento, estabelecer relações humanas respeitadas para com eles”.

feta kgomo o tshware motho - “significa que se quando uma pessoa enfrenta uma escolha decisiva entre a riqueza e a preservação da vida de outro ser humano, ela deve optar pela preservação da vida.” (RAMOSE, 2010, p. 212)

“Quem vem lá sou eu, quem vem lá sou eu, berimbau bateu, capoeira sou eu.” Essa música, frequentemente entoada nas rodas de capoeira, ilustra a percepção do ‘outro’ como constituinte do ‘eu’ e isso nos remete à filosofia *ubuntu* (sou porque somos) e também ao conceito da alteridade, ambos representando princípios éticos fundamentais existente na capoeira.

De acordo com Muniz Sodré (2002), as culturas costumam definir-se pela tônica do soma (corpo) ou do signo (escrita), sendo que a cultura ocidental é predominantemente sígnica, porque fez da escrita e do conceito os eixos da sua universalidade.

Numerosas culturas tradicionais africanas e asiáticas partem do corpo para se relacionar com o mundo. O símbolo, diferentemente do signo, não se universaliza nem se reduz ao conceito. Precisa do aqui-e-agora de uma situação, da concretude corporal de um indivíduo para interpretá-lo e vivê-lo. Pode até mesmo utilizar alguma letra, mas vive na oralidade, não como mero recurso técnico, e sim como um arcabouço de um relacionamento com o mundo, que inclui a respiração, a vitalidade física, a força de realização, a movimentação no espaço, o culto à transcendência. (p. 16)

Com base em tais princípios, Mestre Janja enfatiza que

a capoeira angola, ou melhor, os angoleiros, apresentam suas formas de educar, sempre envolvidos em vários percursos, concomitantes, e em meio a uma complexa movimentação corporal baseada no respeito e na complementação com o que se faz com o outro. Aprende-se também a tocar instrumentos que estruturam a base orquestral da sua prática, ou ainda a construção destes, seus significados e suas bases histórico-filosóficos, também expressos nos cantos que entoam demonstrando não apenas uma compreensão do mundo mas, sobretudo, a partir dele suas formas de interagir com este. (ARAÚJO-Mestra Janja, 2015, p. 13)

Para Álvaro Vieira Pinto forma e conteúdo na educação “são apenas aspectos - distintos, mas unidos - de uma mesma realidade”. (PINTO, 2010, p. 48) Num olhar atento vemos nos relatos das/os mestras/es que, na relação mestra(e)/aprendiz, forma e conteúdo são aspectos unidos de uma mesma realidade que é o ato educacional como um todo. Essa totalidade no ato de ensinar é apresentada por Mestre Cobra Mansa:

o mais importante nessa tradição é o hálito, é o que você tá passando ... a sua alma que você tá transmitindo [faz o gesto como se estivesse passando a alma através da boca]. Então você não está transmitindo simplesmente a sua palavra, mas o hálito... a alma... então, quando você recebe aquilo, você tá recebendo uma tradição de muitos e muitos antepassados, porque alguém já me passou isso... agora eu tô passando pra você, você vai internalizar, e depois vai poder passar a mesma coisa para o outro, então é muito mais do que você pegar o livro e ler... tem uma alma ali, tem um gesto, um olhar, tem uma forma (...) tudo isso fica marcado, porque é legal você ler um livro, mas a emoção de alguém estar te contando uma coisa, te passando alguma coisa, tem todo um gesto, um brilho nos olhos, que você sente uma alma sendo passada para você. (MESTRE COBRA MANSA *apud* ABIB, 2006)

Um processo educativo como este nos traz a sensação de uma relação de muito respeito e amor, ilustrando o que seria um “jogo amistoso ('amoroso' – Jaspers) entre dois sujeitos,” (PINTO, 2010, p. 66) um jogo onde acontece um “encontro de consciências no ato da aprendizagem”, um jogo que exerce “o verdadeiro fator, decisivo, no ato de educar”: o “papel da consciência.” (p. 23-24)

O exercício deste “encontro de consciências livres” é o diálogo entre mestra/mestre e aprendiz, educador(a) e educando(a), entre duas pessoas num jogo de capoeira.

Na experiência do diálogo, constitui-se entre mim e o outro um terreno comum, meu pensamento e o dele formam um só tecido, minha fala e as dele são invocadas pela interlocução, inserem-se numa operação comum da qual nenhum de nós é o criador. Há um entre-os-dois, eu e o outro somos colaboradores, numa reciprocidade perfeita coexistindo no mesmo mundo. No diálogo fico liberado de mim mesmo, os pensamentos de outrem são dele mesmo, não sou eu que os formo, embora eu os aprenda tão logo nasçam e mesmo me antecipo a eles, assim como as objeções de outrem arrancam de mim pensamentos que eu não sabia possuir, de tal modo que, se lhe empresto pensamentos, em troca ele me faz pensar. (PONTY, 1945 *apud* ARAÚJO-OLIVEIRA, 2014, p. 63)

Nesse jogo amistoso não há um vencedor e nem um perdedor, ambos ganham na experiência dialógica. “Quando se verifica a simultaneidade consciente de incorporação e progresso, tem-se a educação em sua forma integrada, isto é, a plena realização da natureza humana.” (PINTO, 2010, p. 33)

As reflexões suscitadas neste artigo nos levam a perceber que os processos educativos existentes na capoeira podem ser uma importante via para que a complexidade da realidade seja desvelada pelas pessoas que nela vivem. E que a chave para as transformações socioambientais pode ser encontrada nas relações humanas estabelecidas nesta prática social afro-brasileira.

Referências

ABIB, Pedro Rodolpho Jungers. Os velhos capoeiras ensinam pegando na mão. Cad. Cedes, Campinas, vol. 26, n. 68, p. 86-98, jan./abr. 2006. Disponível em: <<http://www.cedes.unicamp.br>>. Acesso em: 23/5/2017

⁵¹ Importante deixar nítido que adotamos concepções de Paulo Freire e compreendemos que alma, conhecimento etc. não se passam ou se transmitem tal e qual de uma pessoa para outra. São construções que cada pessoa faz na sua subjetividade no ato de comunicação (e não transmissão). Entretanto consideramos a fala de Mestre Cobra Mansa pois interpretamos que ele está se referindo às tradições ancestrais que são mantidas de geração a geração. Ele comunica a tradição que internalizou através do seu hálito, da sua alma, de modo que a outra pessoa possa se apropriar a sua maneira, na composição de sua própria alma, de seu próprio hálito.

-----". "Capoeira Angola: Cultura Popular e o Jogo dos Saberes na Roda" Tese (Doutorado em Ciências Sociais Aplicadas à Educação) - UNICAMP. Campinas, 2004.

ABREU, Frederico José de. *O barracão do mestre Waldemar*. Salvador: Zarabatana, 2003.

ARAÚJO, Rosângela Costa (Mestra Janja). *É Preta, Kalunga: capoeira angola como prática política entre os baianos: anos 80-90*. Ilustração: André Flauzino. Rio de Janeiro: MC&G, 2015.

ARAÚJO-OLIVEIRA, Sônia Stella. Exterioridade o outro como critério. In: OLIVEIRA & SOUZA (orgs.). *Processos educativos em práticas sociais*. São Carlos, EdUFSCar, 2014.

FREIRE, Paulo. Criando métodos de pesquisa alternativa: aprendendo a fazê-la melhor através da ação. In: BRANDÃO, Carlos Rodrigues (ed.). *Pesquisa participante*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

-----". *Pedagogia da esperança: um reencontro com a pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

-----". *Pedagogia do oprimido*. 48. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005.

MESTRE COBRA MANSA, Capoeira, a vida de mestre Cobra Mansa. Documentário publicado em 2 de abril de 2017. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=2_kdbyDyIKg>. Acesso em: 7 jun 2017.

MESTRE CANJIQUINHA. In: ABREU, Frederico José de. *O barracão do mestre Waldemar*. Salvador: Zarabatana, 2003.

MESTRE JAIME DE MAR GRANDE. Mestre Jaime de Mar Grande e seu jeito libertário de ensinar capoeira. Documentário, 2017. (Disponível em: <<http://vaidape.com.br/2017/03/mestre-jaime-de-mar-grande-capoeira-libertaria/>>. Acesso em: 5 jun 2017.)

MESTRE JOÃO PEQUENO. In: ABIB, Pedro Rodolpho Jungers. "Capoeira Angola: Cultura Popular e o Jogo dos Saberes na Roda" Tese (Doutorado em Ciências Sociais Aplicadas à Educação) - UNICAMP. Campinas, 2004.

MESTRE PASTINHA. Entrevista realizada por Roberto Freire e publicada na revista *Realidade*, em 1967. Disponível em: <<http://www.campodemandinga.com.br/2011/08/e-luta-e-danca-e-capoeira.html>>. Acesso em: 7 jun 2017.

MESTRE RENÊ - Eu não nasci para jogar capoeira, fui enviado. Documentário, 2011. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=07OwqaN1bR4>>. Acesso em: 31 mai 2017.

----- - *The capoeira master tells his story of how he found capoeira and what it has done to shape his life*, Interviews Mestre Renê, 2016. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=fWnpAI5q7-s>>. Acesso: 29 mai 2017.

OLIVEIRA, Evaldo Ribeiro; TÚBERO, Rosana; SIMONE, Gibran Nogueira. Relações étnico-raciais: educação e pertencimento. In: OLIVEIRA & SOUZA (orgs.). *Processos educativos em práticas sociais*. São Carlos, EdUFSCar, 2014.

OLIVEIRA, Eduardo David de. *Filosofia da ancestralidade: corpo e mito na filosofia da educação brasileira*. Curitiba: Editora Gráfica Popular, 2007.

PINTO, Álvaro Vieira. *Sete lições sobre educação de adultos*. 16ª ed. São Paulo: Cortez Editora, 2010.

RAMOSE, Mogobe B. Globalização e ubuntu In: SANTOS & MENESES (Org.). *Epistemologias do sul*. São Paulo: Cortez, 2010.

RICHARDSON, Roberto Jary et al. *Pesquisa social: métodos e técnicas*. São Paulo: Atlas, 1999.

SANTOS, Boaventura de Souza; MENESES, Maria paula. *Epistemologias do sul*. São Paulo: Cortez, 2010.

SODRÉ, Muniz. *Mestre Bimba: corpo de mandinga*. Rio de Janeiro: Manati, 2002.

Artigo 3

Planta a cabaça e espalha as sementes: capoeira e permacultura, um jogo socioambientalmente transformador

Maíra Miller Ferrari

Capoeirista

Mestre em Ciência, Tecnologia e Sociedade - Ufscar

Doutoranda em Ciências Ambientais - UFSCar. Linha de pesquisa Ambiente e Sociedade

Amadeu José Montagnini Logarezzi

Professor do Programa de Pós-graduação em Ciências Ambientais da Ufscar

Pós-doutorado em sociologia - Ufscar

Coordenador do Grupo de Estudo e Pesquisa em Educação Ambiental (Gepea / Ufscar)

Resumo: Este artigo faz parte de um estudo de doutorado que visa identificar como a capoeira, enquanto prática social afro-brasileira, pode engendrar processos educativos emancipatórios que contribuam com a transição para sociedades sustentáveis. Assim, compõe as análises e os desdobramentos desse trabalho de tese, buscando, por meio de uma investigação empírica realizada no Kilombo Tenondé (Valença-BA), sob a orientação da metodologia comunicativo-crítica, compreender e evidenciar como a capoeira, enquanto prática social afro-brasileira, está ligada à superação da crise socioambiental contemporânea. Percebemos que no Kilombo Tenondé a transformação socioambiental acontece na prática, através das pessoas atuando no convívio coletivo, na agrofloresta, na permacultura e na capoeira angola. Identificamos a resistência socioambiental do quilombo como potencializadora de processos educativos emancipatórios.

Palavras-chave: Capoeira angola. Prática social afro-brasileira. Processos educativos. Educação. Quilombo. Permacultura. Trabalho coletivo. Agroecologia. Resistência.

Plant the gourd, spread the seeds: Capoeira and permaculture, a socioenvironmental changing game

Abstract: This article is part of a doctoral research which draws to identify how capoeira, as an afro-brazilian social practice, can engender emancipatory educative processes which will contribute to the development of sustainable societies. Therefore, the article is composed of the analyses and developments of the thesis work. An empirical research was executed at the Kilombo Tenondé in the city of Valença\BA. Grounded in the critical communicative methodology the research sought to comprehend and evidence how capoeira, as an afro-brazilian practice, is connected to the contemporary social-environmental crisis overcoming. We realize at Kilombo Tenondé socioenvironmental transformations occurs during routine activities, through peoples interaction on the community living, on the agroforestry, permaculture and capoeira angola. We identify the Quilombo's socioenvironmental resistance as a motivating force of independent educative processes.

Keywords: Capoeira Angola; Afro-brazilian social practices; Educative process. Education; Quilombo; Permaculture; Colletive work; Agroecology; Resistance.

Introdução

A capoeira é uma luta que o negro criou para se livrar com arte da escravidão.

Mestre Canjiquinha, 1989

Os conhecimentos advindos da África foram sufocados por séculos de opressão. A história é a memória dos povos, portanto a ignorância do próprio passado é um fator de alienação. Em termos epistemológicos, ao se ignorarem os saberes africanos (e indígenas), relegados à margem da sociedade brasileira, perde-se a possibilidade de um retorno a si mesmo.

No Brasil o esquecimento histórico reforça o preconceito racial, a exemplo do fato citado, onde “as elites posteriores à Abolição da Escravatura 'esqueceram' de dizer – em seus romances, manuais, ensaios, artigos de jornal, etc. – que muitos músicos, pintores, escultores e políticos de destaque na vida nacional nos séculos XVIII e XIX eram negros ou mulatos.” (SODRÉ, 2002, p.17)

Durante todo processo de escravidão no Brasil houve resistência. A concepção de escravizadas(os) passivas(os) às atrocidades da escravidão é uma concepção irreal, oriunda de um pensamento colonialista⁵². Negras e negros sempre resistiram criando diferentes maneiras de subverter a dominação escravista.

O povo negro marcou a história da diáspora africana no Brasil pela rebeldia. Clóvis Moura anuncia algumas formas de protesto negro: organização de quilombos longe das cidades, violência pessoal ou coletiva contra senhores ou feitores, resistência armada dos quilombos às invasões repressoras, participação em movimentos não escravos, guerrilhas nas matas e estradas, as revoltas citadinas pela tomada de poder político, fuga individual, fuga coletiva; assassinio dos próprios filhos, insurgência, alforria, entre outras. (MOURA, 1981, p. 251)

As reações coletivas são as que mais se destacaram na repulsa à escravidão no Brasil. Durante toda a existência do regime escravista, os escravizados lutaram, organizando-se de diferentes modos, com os quilombos, as insurreições, as guerrilhas, as insurreições urbanas, entre outros. Podemos dizer que **a escravidão sempre foi acompanhada de um forte movimento de resistência** e várias revoltas tiveram a presença negra como personagem central, na luta pelo fim deste regime desumano cruel. (MUNANGA e GOMES, 2006, p. 98, grifo nosso).

⁵²“Colonialismo, percebido como um conjunto de relações sociais desiguais reconfiguradas na modernidade através da colonialidade e de suas linhas abissais. A colonialidade é um dos elementos constitutivos e específicos do padrão mundial do poder capitalista. Sustenta-se na imposição de uma posição racial/étnica da população do mundo como pedra angular do referido padrão de poder e opera em cada um dos planos, meios e dimensões, materiais e subjetivos, da existência social cotidiana e da escala societal.” (QUIJANO, 2009, p. 84)

O pensamento colonizador tem a tendência de silenciar as diversidades e uniformizar negras e negros⁵³. As africanas e os africanos vieram de diferentes países e conseqüentemente com diferentes línguas, costumes e religiões. Eram integrantes de diversos espaços culturais que se manifestavam dinamicamente, “a África era um mosaico de culturas e não aquele conglomerado de indivíduos igualados no nível de semianimalidade como apregoavam os colonizadores”. (MOURA, 2014 p. 238)

Os colonizadores sabiam que o conhecimento da mesma língua os fortalecia e por isso evitavam que pessoas da mesma nação vivessem próximas umas das outras, pois as diferentes línguas dificultavam a comunicação para a organização social e política.

Para adquirir certa unidade de pensamento, buscando compensar as condições restritivas impostas, as negras e os negros que falavam línguas diferentes criaram novos códigos de linguagem para se entenderem mutuamente.

Sabida a importância substantiva da comunicação linguística para a interação entre grupos sociais, nada mais natural do que se ver nessa estratégia do escravo um mecanismo de defesa importantíssimo para este conseguir, especialmente nas senzalas, um código de linguagem abrangente capaz de transmitir, a todos, suas estruturas básicas de pensamento e a sua mundividência ideológica. **Podemos dizer, mesmo, que tal medida se constituiu em um ato político**, na acepção mais ampla e abrangente do termo. Foi a partir da comunicação, transcendendo as limitações criadas pela multiplicidade de línguas, que os africanos [e as africanas] começaram a unir-se ante a “desgraça comum”. (MOURA, 2014 p. 239, grifo nosso)

A identidade étnica foi fundamental para que negras e negros escravizadas(os) reconstruíssem a matriz de sua cultura natal durante a diáspora brasileira. No decorrer da vida no cativeiro, cultuaram deuses e (re)criaram outros, organizaram-se em comunidades e criaram famílias. Agregavam-se e compartilhavam vidas, dividiam trabalho, morada, alimentação e trocavam informações, lamentos, esperanças, notícias e diferentes maneiras de contato.

Em geral, formadas em torno de línguas comuns ou assemelhadas, essas identidades foram em grande parte construídas no Brasil. E eram muitas: angola, congo, monjolo, cabinda, quiloa, mina, jeje, nagô, haussá etc. Cada grupo era uma “nação”. Havia um senso de lealdade entre escravos pertencentes a uma mesma etnia ou nação (ALBUQUERQUE e FRAGA FILHO, 2006, p. 96).

Sabe-se que, em meio a tanta opressão e destruição dos diferentes grupos, muita rivalidade (por vezes fomentada pelos senhores de engenho) circulava entre eles, mas isso não foi suficiente para evitar a resistência coletiva. Os movimentos coletivos estiveram mobilizados, durante todo o

⁵³ Em concordância com Freire (1992) consideramos que a linguagem tem ideologia, neste sentido, optamos por usar uma linguagem não sexista neste texto. “Mudar a linguagem faz parte do processo de mudar o mundo. A relação entre linguagem-pensamento-mundo é uma relação dialética, processual, contraditória. [...] a superação de qualquer discurso autoritário, exige ou nos coloca a necessidade de, concomitantemente com o novo discurso, democrático, antidiscriminatório, nos engajarmos em práticas também democráticas.” (p. 68)

período escravista, para reivindicar seus direitos civis, resistindo contra a exploração de seus corpos e mentes, em uma luta diária pela liberdade individual e étnica.

Foi neste processo de resistência e construção identitária afro-brasileira que a capoeira surgiu como um rico manancial de conhecimentos e valores africanos, tendo em si musicalidade, etnografia, identidades, ancestralidade, ludicidade, história, dança, luta, brincadeira, rituais, oralidade, corporeidade, senso de comunidade, entre outros aspectos pulsantes e estruturadores na formação de grupos de pessoas que a vivem e praticam.

Assim, buscamos neste artigo compreender como a capoeira, enquanto prática social afro-brasileira, está ligada à busca por superação da crise socioambiental contemporânea.

Como o próprio nome sugere, a crise socioambiental não é somente aquela que se reduz à degradação do habitat.

Os problemas ambientais não são meramente problemas de nosso entorno, mas - em suas origens e por suas consequências - são inteiramente problemas sociais, problemas de pessoas, sua história, suas condições de vida, sua relação com o mundo e com a realidade, suas situações sociais, culturais e políticas. (BECK, 1992, p. 81, *apud* FURNIVAL, 2006, p. 60)

Trata-se de uma crise sustentada pela lógica capitalista que se manifesta nas escolhas cotidianas, na cultura do descartável, como um modo de ser contemporâneo onde tudo é fugaz, eminentemente passageiro, para ser aproveitado, não aprofundado, e, assim, certo de ser jogado fora em tempos cada vez mais reduzidos. É a descartabilidade das mercadorias e das pessoas. (CARVALHO, 2007, p. 43) A descartabilidade e a obsolescência de sentimentos e afetos caracterizam o que Zygmunt Bauman (2007) chama de a "era da modernidade líquida", que traz consigo a fragilidade nos laços humanos simultaneamente ao aumento dos vínculos materiais.

Moacir Gadotti (2000) nomeia esta situação atual como a "era do extermínio", acrescida de um agravante: essa crise é, ao mesmo tempo, produto e produtora de fenômenos que se tornam obstáculos para a obtenção/manutenção da qualidade de vida de todas as espécies.

Boaventura de Sousa Santos (2000), no âmbito de sua crítica à modernidade ocidental, reconhece que o modelo civilizacional do capitalismo está em crise, constatando que a tendência à mercadorização parece ter atingido seu limite. Buscando configurar a dimensão desta crise – se uma crise final ou crise de ciclo –, delimita que estamos numa crise final, afirmando que precisamos de outro modelo de civilização.

De acordo com Amílcar Herrera (1982), apenas a espécie *Homo sapiens* constitui cultura. As abelhas, as formigas e outros animais constituem, por sua vez, apenas sociedade. Dessa maneira, a característica principal de uma cultura, em comparação com uma sociedade, é sua historicidade, ou seja, o que evolui com o tempo e como produto acumulado da criatividade individual e social, e em consonância ao seu sistema de elementos não materiais valores éticos, estéticos, ideológicos,

⁵⁴ BECK, U. *Risk society: towards a new modernity*. London: Sage, 1992

filosofia, religião, conhecimento teórico, que se torna, por vezes, mais importante para a estrutura e a coesão do edifício social do que as relações estabelecidas pela necessidade de satisfazer as solicitações materiais da comunidade.

Em outras palavras, “uma cultura pressupõe sempre uma sociedade, mas o inverso não ocorre necessariamente” (*ibid.*, p.60) e esta lógica nos conduz à reflexão: Qual é, afinal, o verdadeiro habitat do ser humano: o planeta onde vive ou sua cultura? Podemos verificar, por diferentes meios, que o ser humano mudou radicalmente sua relação com o meio ambiente físico e seu nicho ecológico, visto, agora, virtualmente⁵⁵, como sendo todo o planeta. Sua vida individual está muito mais condicionada pelo universo cultural que ele mesmo criou do que pelas características físicas do lugar geográfico que habita, de modo que os hábitos, as formas e os meios através dos quais o ser humano contemporâneo satisfaz suas necessidades básicas da vida, a relação com outras criaturas, o sistema de crenças que constitui seu habitat mental, suas atitudes com a natureza, é determinado muito mais pelo meio ambiente cultural em que vive do que pelo seu meio físico particular. (*ibid.*)

É por meio da cultura que chegamos a esta crise socioambiental e é igualmente por meio de sua transformação que a humanidade pode buscar uma saída da condição atual em que se encontra, que alia aspectos ecológicos da vida no ambiente com aspectos simbólicos da existência no mundo, todos eles implicados na atividade histórico-cultural.

Nesse contexto, essas transformações culturais devem ser buscadas na indissociável relação entre ser humano e mundo⁵⁶. Este trabalho apresenta uma investigação realizada em um contexto, especificamente o Kilombo Tenondé situado no povoado de Bonfim no município de Valença-BA, onde a capoeira (enquanto prática social afro-brasileira) é o cerne desta relação ser humano/mundo, pela qual necessariamente deve passar a transformação socioambiental-cultural em busca de superação da crise. Para trilhar esse caminho, encontramos nos estudos de Freire (1986), Castiano (2010), Minayo (2012) e Gómez (2006) os elementos metodológicos para compreensão de conceitos fundamentais nesta pesquisa social.

Como princípio metodológico compreendemos que a *realidade concreta* “se dá na relação dialética entre objetividade e subjetividade”. A realidade consiste não como algo parado, posto para ser analisado, mas na relação dinâmica entre objetividade e subjetividade. Assim, não poderíamos conhecer profundamente a realidade de que as pessoas do contexto participam a não ser com elas como sujeitos também deste conhecimento. (FREIRE, 1986, p. 35) A pesquisa consiste em conhecer

⁵⁵ Para além da tridimensionalização do tempo, tal como Freire (2005, p. 107) discorre, expandimos a nossa referência espacial do cá para o acolá e desenvolvemos as noções do espaço infinito nas direções do micro e do macro. Isso considerando os limites da mecânica clássica, pois a física moderna já mostrou as relações de constituição entre espaço, tempo, matéria e energia.

⁵⁶ A respeito disso, Paulo Freire (1975, p.76) argumenta que “o homem [ser humano] é homem [ser humano] e o mundo é histórico-cultural na medida em que, ambos inacabados, se encontram numa relação permanente, na qual o homem [ser humano], transformando o mundo, sofre os efeitos de sua própria transformação”.

criticamente a percepção que a própria comunidade tem de seu contexto de vida e de existência, considerando todas as pessoas como sujeitos cognoscentes, não somente capazes de perceber seu contexto ao nele viver e existir, mas também de conhecer esse mesmo processo, por exemplo, ao participar de pesquisa de base acadêmica que lhe oportunize nele refletir e discutir em interações com outras pessoas do contexto e com pessoas da academia. (GÓMEZ *et al.*, 2006, p. 43-44)

Ao considerar que somos capoeiristas, e a capoeira tem um papel central neste trabalho, procuramos, na medida do possível, realizar os estudos teóricos e práticos a partir de lentes africanas. “A afrocentricidade significa literalmente colocar ideais africanos no centro de qualquer análise que envolve a cultura e o comportamento africanos”. (CASTIANO, 2010, p. 143) A posição cultural para fazer ciência é importante na diferenciação entre uma/um africanista e uma/um afrocentrista. Um africanista realiza estudos sobre a África usando lentes eurocêntricas. Para Castiano (2010), “reconhecer *a priori* a nossa identidade [africana] significa manifestá-la no que-fazer científico.” (p. 144) Desta maneira, é a partir do reconhecimento da cultura afro-brasileira, existente no nosso país, que necessitamos fundamentar nossas preocupações científicas. “O afrocentrista olha para o local [posição cultural e epistêmica da/o cientista] a partir do qual o saber é produzido como elemento fundamental pois é donde ele deve derivar e orientar todas as suas preocupações intelectuais”. (ibid., p. 144) Assim sendo, o saber afro-brasileiro, internalizado na capoeira angola, é o ponto de partida deste discurso científico.

Apostamos no diálogo como fundamental instrumento para a articulação e viabilização deste trabalho. Todo processo investigatório foi construído coletivamente entre a pesquisadora e as pessoas dos contextos pesquisado. Do ponto de vista etimológico, o termo “diálogo” resulta da fusão das palavras gregas *dia* e *logos*. *Dia* significa “por meio de”, e *logos* significa “expressão”, “palavra”. Dessa maneira, o diálogo é uma forma de fazer circular sentidos e significados.

Na experiência do diálogo, constitui-se entre mim e o outro um terreno comum, meu pensamento e o dele formam um só tecido, minhas falas e a dele são invocadas pela interlocução, inserem-se numa operação comum da qual nenhum de nós é o criador. [...] No diálogo fico liberado de mim mesmo, os pensamentos de outrem são dele mesmo, não sou eu quem os formo, embora eu os aprenda tão logo nasçam e mesmo me antecipo a eles, assim como as objeções de outrem arrancam de mim pensamentos que eu não sabia possuir, de tal modo que, se lhe empresto pensamentos, ele me faz pensar. (PONTY, 1945, p.81 *apud* ARAÚJO-OLIVEIRA, 2014, p.62)

Nessa perspectiva, as técnicas de coleta de dados utilizadas nesta investigação foram: entrevistas semiestruturadas, relatos e principalmente a observação comunicativa⁵⁸. Antes de iniciar a investigação, os objetivos da pesquisa foram esclarecidos perante o mestre Cobra Mansa e

⁵⁷ MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1945.

⁵⁸ A observação comunicativa é uma estratégia de coleta de informações que permite a quem investiga presenciar de maneira direta o contexto estudado, convivendo ali com as demais pessoas envolvidas na pesquisa. (GÓMEZ *et al.*, 2006, p. 83-87)

posteriormente na presença das moradoras e dos moradores do quilombo. Isso foi feito com todas as pessoas que chegavam no local (como visitante ou mesmo voluntária/o). Assim como também, após a observação comunicativa foram compartilhadas as anotações do diário de campo para serem consensuadas por todas e por todos ⁵⁹ .

A orientação pela metodologia comunicativo-crítica (que se baseia nos conhecimentos de Paulo Freire e Jürgen Habermas) nos permite considerar as pessoas do contexto agentes sociais transformadores, uma vez que esta metodologia possibilita ir além da observação, interpretação, descrição e compreensão da realidade socioambiental, buscando também sua transformação. (GÓMEZ *et al.*, 2006)

A metodologia comunicativo-crítica dialoga com a concepção de realidade concreta de Paulo Freire, uma vez que rompe com a hierarquia interpretativa usualmente presente na maioria das metodologias de pesquisa que envolvem pessoas, em que geralmente apenas a pesquisadora ou o pesquisador faz a interpretação dos dados. Neste caso, todas as transcrições e organizações dos dados coletados estão sendo discutidas, consensuadas e validadas com todas/os as/os participantes da pesquisa.

É a partir desse arcabouço epistemológico e metodológico, aqui apresentado brevemente, que este trabalho busca compreender e evidenciar como a capoeira, enquanto prática social afro-brasileira, está ligada à superação da crise socioambiental contemporânea.

Kilombo Tenondé - um campo de experiência transformadora

Tanto no regime escravista quanto no período pós-abolição os quilombos eram espaços de resistência. Estes espaços rurais eram cruciais para a sobrevivência física e cultural dos quilombolas ou calhambolas ⁶⁰ .

Na definição de “quilombos” que se encontra na resolução que define as diretrizes da educação quilombola na educação básica, temos:

Art. 3o - Entende-se por quilombos:

I - Os grupos étnico-raciais definidos por auto-atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica;

II - Comunidades rurais e urbanas que:

a) lutam historicamente pelo direito à terra e ao território o qual diz respeito não somente à propriedade da terra, mas a todos os elementos que fazem parte de seus usos, costumes e tradições;

b) possuem os recursos ambientais necessários à sua manutenção e às reminiscências históricas que permitam perpetuar sua memória.

⁵⁹ Algumas pessoas moravam no quilombo desde o início, outras há anos e outras há meses (como voluntária/o) Um coletivo bem diverso.

⁶⁰ “Calhambolas é o nome jurídico dado aos habitantes dos quilombos no século XVII” (RAMOS, 1996, p. 165)

III - comunidades rurais e urbanas que compartilham trajetórias comuns, possuem laços de pertencimento, tradição cultural de valorização dos antepassados calcada numa história identitária comum, entre outros. (BRASIL, 2012, p. 3-4)

Os quilombos receberam diversos nomes ao longo da história: “terra de pretos”, a auto definição comumente utilizada pelas comunidades quilombolas no Maranhão e em Pernambuco (ALMEIDA, 2002, p. 38), “terra de santo”, nome dado aos territórios doados pela igreja católica como contrapartida à construção de uma igreja (REIS e SILVA, 1989, p. 17), e “mocambo”, nome atribuído às comunidades negras ribeirinhas do baixo Amazonas. (FUNES, 1996, p. 147)

O acesso à terra foi tão diverso quanto suas denominações, nem sempre a origem dos quilombos tendo sido por ocupação de negras e negros fugidos. Principalmente após a Lei Áurea (1888), surgem quilombos decorrentes de: terras doadas a santos nas quais negras e negros libertos se estabeleceram, concessão das chamadas “terras de índios”, ocupação após a desagregação de fazendas sem pagamento de foro, desapropriação realizadas por órgão oficial, terras doadas por antigos senhores aos escravos fiéis, serviços prestados por escravos em períodos de guerra ou de ocupação após desagregação de fazendas sem pagamento de foro. (ALMEIDA, 2002, p. 76).

Essas pessoas marginalizadas fixaram residência no campo, realizaram atividades de plantio e colheita, (re)construíram tradições e da terra tiraram seu sustento físico e cultural, garantindo o direito de serem peculiares nos seus modos de vida enquanto comunidade que se enraíza e se fundamenta na relação com a natureza, na coletividade e na vivência simbólica de elementos étnico-culturais afro-brasileiros.

“Onde houve escravidão, houve resistência. E de vários tipos.” (REIS; SILVA, 1989, p. 9) Para esses autores o quilombo foi o mais complexo dos fenômenos históricos de resistência escrava, garantindo a sobrevivência dos elementos políticos, sociais, culturais e religiosos de matriz africana.

Para Munanga e Gomes (2006) existem muitas semelhanças entre os quilombos africanos e os brasileiros, “a palavra quilombo é originária da língua banto umbundu, falada pelo povo ovimbundo”, designa “um tipo de instituição sociopolítica militar conhecida na África Central”. Para esses autores “os quilombos brasileiros podem ser considerados como uma inspiração africana” e carregam em si não o significado de refúgio de escravos fugitivos, mas o de reunião fraterna e livre, com laços de solidariedade e de resgate de suas liberdade e dignidade no esforço de lutar contra o regime escravista. (p. 71-72)

O quilombo foi, portanto, um acontecimento singular na vida nacional, seja qual for o ângulo por que o encaramos. Como forma de luta contra a escravidão, como estabelecimento humano, como organização social, como reafirmação dos valores das culturas africanas, sob todos estes aspectos o quilombo revela-se como um fato novo, único, peculiar, uma síntese dialética. (CARNEIRO, 1988, p. 14)

É acreditando no potencial transformador existente nesta ‘síntese dialética’ que vislumbramos o Kilombo Tenondé como campo de pesquisa para o desenvolvimento deste trabalho.

Anteriormente ao início das atividades de campo, já tínhamos contato com o Kilombo através de participações em eventos como o Permangola⁶¹, além de eventuais encontros com as pessoas do contexto em outros eventos de capoeira angola. Este envolvimento prévio externo foi importante para que pudéssemos posteriormente nos integrarmos à comunidade do quilombo e construirmos coletivamente a confiança⁶².

Conforme já citado, o Kilombo Tenondé localiza-se no povoado de Bonfim, cidade de Valença, no interior do estado da Bahia. Esta comunidade se pauta nos princípios de:⁶³

- encontro entre cultura e natureza;
- manutenção da ancestralidade que, nas culturas de matriz africana e indígena, está relacionada ao encontro com a Natureza como lugar sagrado;
- relações coletivas marcadas pela solidariedade, pluralidade e integração;
- valorização do corpo, como lugar sagrado e cultural;
- noção holística de desenvolvimento humano, onde corpo e mente, espírito e meio natural estão integrados.

Mestre Cobra Mansa (Cinézio Feliciano Peçanha) é o idealizador do Kilombo Tenondé. Nasceu em 1960 em Duque de Caxias (RJ), filho mais velho entre dez irmãos. Desde criança trabalhava para ajudar a família. Ele conta⁶⁴ que era um “menino de rua que tinha casa”; quando criança passava a “maior parte do tempo na rua para conseguir subsistência”. Quando tinha feira ajudava sua mãe a coletar os restos de comida que encontrava para complementar a alimentação da família. Relata ainda: “no bairro que a gente morava tinha muitas pessoas que eram nossos irmãos, parte foi morta pela polícia, outra pelos bandidos, outros foram presos. 40 anos depois, percebo que somente aqueles que se dedicaram na capoeira conseguiram sobreviver: tem o Russo, Peixinho, Jurandir, tem eu e Dimola. O que salvou a gente foi a roda de Caxias, treinar para ficar bom e ir pra roda, era onde a gente ganhava um pouco da nossa sobrevivência.” Grande parte de seus aprendizados de vida se deu “no mundo das ruas”.

Ele e seus amigos treinavam capoeira juntos com o mestre Josias da Silva e, em 1974, Cobra Mansa conheceu mestre Moraes, aluno de mestre João Grande e de João Pequeno na academia de mestre Pastinha. Foi com Moraes em 1986 que recebeu o título de mestre de capoeira.

Ele encontra na capoeira uma estrutura para sua vida. Na época que morou nos EUA, fez um curso de permacultura (Permaculture Design Course - PDC) e adquiriu o diploma de permacultor. Concomitantemente fez parcerias e trocou experiências com aprendizes de capoeira que também eram permacultoras e permacultores.

⁶¹ O Permangola é um evento realizado anualmente no Kilombo Tenondé. O objetivo é integrar a filosofia da capoeira angola com a ética e os princípios da permacultura. (www.kilombotenonde.com)

⁶² “A confiança vai fazendo os sujeitos dialógicos cada vez mais companheiros na pronúncia do mundo.” Ela é resultado das relações horizontais que se dão no diálogo verdadeiro. (FREIRE, 2005, p. 94)

⁶³ Declaração desses princípios encontra-se no site: <http://www.kilombotenonde.com/kilombo-tenonde/>

⁶⁴ Documentário “Jogo de corpo: capoeira e ancestralidade” – Um filme de Richard Pakleppa, Matthias Rohrig Assunção e Mestre Cobra Mansa.

Em meados de 2004, mestre Cobra Mansa comprou as terras onde se encontra o Kilombo Tenondé. Essas terras pertenciam a uma família de pessoas negras e uma parte de sua terceira geração ainda vive no local. Sr. Brasilino é o mais velho, pai de Abel, Dadai e Josenilto, conhecido por Dó, que se tornou aprendiz de capoeira do mestre Cobra Mansa e seu principal parceiro nos trabalhos de permacultura, agroecologia e gestão do quilombo.

O Kilombo Tenondé se inspira na filosofia e na importância histórica dos quilombos e vem se constituindo como uma comunidade que respeita e mantém as tradições que o ligam aos povos africanos. Constantemente busca alternativas de vida mais ecológicas e traz na sua prática elementos como a permacultura e a agroecologia.

A partir dos diálogos construídos durante a pesquisa, destacamos que, mesmo que a origem da ocupação deste território não tenha ocorrido necessariamente por pessoas fugidas, ela está diretamente ligada ao passado escravista e seus desdobramentos políticos, econômicos e sociais que marginalizam o povo negro.

A pesquisa de campo no Kilombo Tenondé ocorreu durante 50 dias, nos meses de janeiro e julho de 2017. Grande parte dos diálogos aconteceram durante a observação comunicativa e houve menos entrevistas do que tínhamos planejado, pois, ao fazer parte da dinâmica do Kilombo, percebemos que fazia mais sentido (para todas as pessoas envolvidas) trocar saberes e significados dentro dos movimentos das atividades diárias do quilombo, ao invés de criarmos espaços onde a entrevista seria realizada gerando interrupções no ritmo de trabalho.

Todo trabalho de campo foi realizado com o corpo imerso nas atividades do dia-a-dia do quilombo, neste período, todas/os exercitamos a *práxis*. Para Freire (2005), *práxis* significa que, ao mesmo tempo, o sujeito age/reflete e ao refletir age. O sujeito da teoria vai para a prática e da sua prática chega à nova teoria, contudo, teoria e prática se fazem juntas, perpetuam-se na *práxis*. Sendo assim

"os homens [seres humanos] são seres do que fazer é exatamente porque seu fazer é ação e reflexão. É *práxis*. É transformação do mundo. E, na razão mesma em que o que fazer é *práxis*, todo fazer do que fazer tem de ter uma teoria que necessariamente o ilumine. O que fazer é teoria e prática. É reflexão e ação. [...] A tão conhecida afirmação de Lênin: 'Sem teoria revolucionária não pode haver movimento revolucionário' significa precisamente que não há revolução com verbalismos, nem tão pouco com ativismo, mas com *práxis*, portanto, com reflexão e ação incidindo sobre as estruturas a serem transformadas." (FREIRE, 2005, p. 141-142).

A dinâmica no quilombo é muito intensa, todas as pessoas acordam entre 05:00 e 05:30 da manhã, treinam capoeira das 06:00 às 07:30/8:00, tomam um café da manhã coletivo bem reforçado e partem para o trabalho, cujas tarefas são muitas e variadas:

→ manutenção e monitoramento dos sistemas agroecológicos e agroflorestais;

⁶⁵ Não cabia a postura de acadêmica com gravador e sim de acadêmica com braços e mãos livres para contribuir, para fazer parte, interagir conhecendo, conhecer interagindo.

- bioconstrução e construções em geral;
- serviços de marcenaria e carpintaria;
- manutenção do viveiro e mudário;
- jardinagem e paisagismo;
- manutenção de horta e plantios em geral;
- produção de polpas de frutas e geléias artesanais;
- produção de sabonetes e desinfetantes naturais;
- produção de instrumentos musicais;
- banco de sementes;
- manutenção da composteira e minhocário;
- capoeira angola para crianças no povoado do Bonfim;
- orientação das visitas, oficinas, cursos e vivências;
- trabalhos administrativos;
- pesquisa e desenvolvimento de projetos em editais;
- projetos de comunicação social e midiático (criação e documentação de imagens e vídeos).

A capoeira tem um espaço fundamental neste lugar, já que o seu idealizador é um mestre de capoeira angola. Geralmente à noite, após as atividades, a comunidade se encontra para tocar e cantar ou mesmo fazer uma roda de capoeira.

A permacultura é um outro conceito que orienta as escolhas estruturais do quilombo, e consiste na manutenção de “paisagens conscientemente planejadas que imitam os padrões e as relações encontrados na natureza, enquanto produzem uma abundância de alimento, fibras e energia para prover as necessidades locais. [...] é uma cultura permanente (sustentável).” (HOLMGREN, 2013, p. 33) Ela reúne diversas ideias, habilidades e modos de vida que precisam ser redescobertos e desenvolvidos para nos dar o poder de passarmos de um estado de maior dependência para um estado mais autônomo.

Todas as refeições são produzidas coletivamente por todas as pessoas que moram ou estão visitando o local, existindo uma escala semanal para dividir os grupos responsáveis por cada refeição. A maioria dos ingredientes utilizados na alimentação é produzida no próprio sítio. Há duas refeições balanceadas e fortes, uma por volta das 09:00 horas da manhã e outra por volta das 18:30 h. Como o Kilombo Tenondé preza por uma alimentação vegetariana, as refeições lá produzidas não contêm carne.

Há um fluxo contínuo de pessoas que habitam o quilombo, pois existe um programa de voluntariado que recebe pessoas de qualquer parte do mundo que tenham interesse em viver o dia-a-dia do quilombo, aprofundando-se na capoeira angola e conseqüentemente na permacultura e na agroecologia. A permanência da(do) voluntária(o) tem a duração mínima e máxima combinada entre as partes. Quando uma pessoa chega no quilombo recebe as seguintes informações básicas.⁶⁶

- Mantemos uma atmosfera de paz, ética, tranquilidade e sustentabilidade, pedimos a gentileza que todos colaborem para mantê-la.

⁶⁶ Essas e outras informações são passadas oralmente ao chegar no local pela primeira vez, entretanto essas informações também estão no site <http://www.kilombotenonde.com/voluntario/>.

- O Kilombo Tenondé preza pela conscientização ambiental e o consumo consciente, assim pedimos para que todos venham livres de produtos fabricados na cidade evitando gerar lixo em excesso. Moramos em área rural e não existe sistema de coleta de lixo.
- Devido ao fato de estarmos localizados em área rural não há sinal de celular, porém temos acesso a internet. Para isso pedimos que os interessados tragam seus notebooks.
- Todos os voluntários, moradores e visitantes do Kilombo Tenondé além de suas atividades diárias devem contribuir para a manutenção e limpeza de todos os ambientes. Uma vez por semana realizamos uma faxina geral. Todos devem colaborar.
- Não é permitido a entrada de bebidas alcoólicas, drogas não prescritas por um médico e alimentos contendo carne. Pedimos aos fumantes que restrinjam o uso do cigarro ao mínimo durante sua estadia e que façam o uso fora do Kilombo Tenondé. Temos uma política de tolerância zero com uso de cannabis e álcool dentro da propriedade.
- Traga protetor solar e repelente. Pedimos que tragam produtos biodegradáveis para não impactar a natureza, prefira os glicerizados.
- Pedimos que todos tenham bastante atenção ao caminhar pela floresta, algumas trilhas podem conter animais peçonhentos, como escorpiões, cobras, etc.
- Tragam roupas confortáveis e velhas para trabalhar e treinar: de preferência calças compridas, blusas de manga longa, galochas ou tênis, luvas e chapéu.
- O clima no Kilombo Tenondé é bastante úmido, uma vez que estamos cercados por uma imensa floresta tropical. Chove bastante por aqui e também faz muito sol. Recomenda-se que tragam roupas leves e que sequem rápido. Não se esqueçam das roupas de banho. Temos um delicioso rio por aqui para refrescar a alma depois de um dia de atividades.
- Sugerimos que tragam também lanternas para circular à noite.
- Nós não possuímos serviço de lavanderia, deste modo pedimos que tragam sabão de coco ou glicerizado para lavar suas roupas no rio.
- Dentro das casas não é permitida a entrada com calçados. Se preferir, traga meias grossas para uso exclusivo no interior.
- Pessoas portadoras de necessidades especiais, diabetes, problemas cardíacos, hipertensão arterial, asma, bronquite e demais condições que necessitem de cuidados especiais devem informar sua condição ao Kilombo Tenondé antes de sua chegada. Estamos distantes de hospitais e clínicas.

Anualmente em janeiro é realizado o “Permangola” que é um encontro internacional de capoeira angola e permacultura, onde pessoas de diversas regiões do Brasil e do mundo se encontram para vivenciar intensamente a filosofia da capoeira angola junto com a ética e os princípios da permacultura.

O Permangola de 2017 aconteceu do dia 23 ao dia 30 de janeiro e estávamos lá desde o começo do mês. Nos dez primeiros dias do mês compartilhamos vivências com as moradoras e os moradores do quilombo (que eram: mestre Cobra Mansa, Dó, Alegria, Onça, Vinícius, Conrado, Hiago e Juan) e com algumas pessoas que moravam no entorno e estavam frequentemente nas atividades (Abel, sr. Brasilino, Dadai, Pretinha, sr, Leonel e Dona Maria). Com o passar dos dias, foram chegando mais pessoas para o evento. A observação comunicativa e as eventuais entrevistas foram acontecendo neste contexto de preparação para o evento e recebimento de pessoas.

A programação do Permangola 2017 foi intensa: aulas e rodas de capoeira angola com diferentes mestras e mestres, produção de farinha artesanal de mandioca com Sr. Brasilino (nativo da comunidade), curso de plantas medicinais com Sr. Leonel (nativo da comunidade), confecção de

caxixis e berimbaus, artesanato com folha de coqueiro, bioconstrução, shows de talentos, danças, alimentação viva, trabalhos agroflorestais e permaculturais.

Permangola 2017



acervo pessoal

Janeiro é o momento do ano que a comunidade do Kilombo acolhe o maior número de pessoas, uma média de 100, por conta do Permangola. No decorrer do ano recebe visitas pontuais de capoeiristas, pesquisadoras/es ou de turmas de crianças e adolescentes da rede municipal de ensino da região.

Entre os dias 7 e 9 de julho de 2017, o Kilombo Tenondé recebeu uma turma de estudantes da UFBA (Universidade Federal da Bahia), para uma visita que fez parte da disciplina ACCS – Saberes e Fazeres da Cultura Popular na Educação, ministrada pelo professor Pedro Rodolpho Jungers Abib⁶⁷. As(os) estudantes permaneceram 3 dias imersos nas atividades do quilombo e, após esta vivência, escreveram relatos desta experiência que foram gentilmente cedidos à nossa pesquisa.

⁶⁷ Dr. em educação (Unicamp), prof. adjunto (UFBA) e capoeirista-discípulo do mestre João Pequeno de Pastinha.

Desta maneira, o trabalho de campo no Kilombo Tenondé contou no total com 50 dias de observação comunicativa (com anotações no diário de campo e diálogos a partir das anotações), 10 entrevistas e 18 relatos.

A partir da pesquisa realizada com as pessoas do contexto pudemos evidenciar duas perspectivas fundamentais para esta investigação: o Kilombo Tenondé é um espaço de resistência socioambiental criado sobre as raízes da capoeira angola e esta resistência socioambiental existente em suas práticas é potencializadora de processos educativos emancipatórios.

Por ser um espaço de resistência socioambiental criado sobre as raízes da capoeira angola o Kilombo Tenondé abrange práticas socioambientais que possibilitam, entre outras, a vivência de elementos fundamentais constitutivos na cultura afro-brasileira: a ancestralidade, a memória e a identidade. Estes elementos são perceptíveis nos relatos a seguir:

Eu começo pedindo licença aos ancestrais e aos mestres da cultura popular brasileira. E uma vez feito isso, trago o trecho de uma música de mestre Jogo de Dentro, “Hoje a escravidão acabou/ pois vamos nos lembrar/ Da força de Zumbi que lutou até morrer/ Sua luta nos deixou hoje uma grande lição/ Que é lutar por nossos direitos e proteger nossos irmãos”. Esse trecho reflete minha primeira sensação ao chegar ao Kilombo Tenondé, um local que convoca a ação, pensando na coletividade, resgatando o sentido de comunidade e ancestralidade. **Um lócus que me desperta o sentido de resistência em relação a aspectos do passado onde minha descendência negra sofreu e cujas consequências ainda reverberam atualmente; e a importância de trazer ao mental, aos olhos, aos ouvidos, à pele, ao corpo, os conhecimentos dos meus antepassados.** [...] O termo Kalunga enquanto força vital, aquilo que sustenta e mantém algo foi uma das acepções mais preciosas para mim diante das outras que foram expostas. [...] Os encontros com Dona Maria e a arte de fazer farinha e dendê, seu Leonel com sua sabedoria sobre as diversas plantas, seu Brasilino como figura central da história do Kilombo, Pretinha com seus acarajés deliciosos, dentre outros que mostram a partir das suas vivências e trajetórias como é possível viver de forma a ter contato com a terra, com as plantas, fazendo um uso sustentável do meio ambiente, com senso de comunidade tão grande e que abrange também a terra, as plantas, os animais, além das pessoas que fazem parte deste projeto. Um princípio de ecologia demonstrado através do cuidado em armazenar as sementes para posterior plantio, os resíduos orgânicos para ser utilizados na compostagem, como cada ação é bem pensada e articulada dentro do espaço. **Todas essas pessoas e suas diversas habilidades e capacidades de produção me levaram a pensar sobre a minha família na ilha de Salinas das Margaridas e de como minhas tias-avós já produziam azeite de dendê, óleo de coco para hidratar os cabelos e como esses conhecimentos foram perdidos nas gerações seguintes.** O contato com a terra e a natureza também teve uma dimensão à parte. Um sentimento de reintegração, de reconexão e liberdade para ser e estar, me compreendendo como parte de uma totalidade maior e que transcende a minha individualidade, a minha subjetividade. Estar no rio, com águas limpas, e sentir as energias diversas que ele emana, bem como pisar descalça na terra molhada da chuva, sentir o vento passar pela minha pele, observar os vaga-lumes piscando, a lua cheia no auge do seu esplendor. Esse contato com a natureza estava preenchido de uma dimensão espiritual em crescente ampliação, e entrega. E que só gerou sentimento de gratidão. (Eliane, grifos nossos)

A visita ao Kilombo Tenondé **me fez atentar com mais cuidado o que minha mãe, tias e vizinhas relatam sobre suas andanças e vivências de um sertão que não conheci.** Me deixar afetar sobre esses saberes para entender de que modo eles podem me ajudar a construir outras possibilidades para a terra de onde eu vim mas não deixei e para as outras que ainda

penso em conhecer. (Daniela, grifo nosso)

[...] preciso salientar o poder transformador que essa experiência teve sob o meu olhar: depois de contar sobre a vivência e sobre ter aprendido a fazer farinha, ouvi a vivência da minha avó, que fez farinha durante boa parte da vida e eu sequer sabia! Com toda certeza, a Luana “pós *Kilombo Tenondé*” está mais atenta à sabedoria popular, principalmente àquela que estava ali desde o tempo todo e ela nunca havia percebido - ou compreendido sua importância.

O Kilombo foi um lugar incrível pra mim, me fez sair desse sistema fixo em que vivemos, e me mostrou um estilo de vida alternativo do que vivemos, de modo a viver mais autonomamente, resgatando nossas raízes ancestrais ligadas à terra.

Gratidão: única palavra que vem à cabeça para descrever minha vivência no *Kilombo Tenondé*. Ah, mais uma palavra define tal vivência: **reencontro**. E que assim seja. (Luana, grifo da autora)

Percebemos que as experiências vividas no quilombo e o contato com a comunidade levam os indivíduos a buscarem e valorizarem a própria origem e os conhecimentos populares advindos das pessoas mais antigas.

[...] Seja nos momentos com Cobrinha, com Dona Maria na casa de farinha, seu Brasilino e seu Leonel no ensinamento das folhas medicinais, com Vanessa fazendo as geleias e com todas as pessoas que encontramos, a mensagem é: aprendemos na experiência, no observar com paciência e com a bondade e confiança de quem quer ensinar. Lógica bem diferente na universidade e nos ensinamentos escolásticos. Por vários momentos na universidade ou na escola me senti burra, por não dar conta de conteúdos. Essas pessoas me mostram que educação e conhecimento têm sentidos diferentes. Propor o conhecer de si e do outro é através da interação, explorando as capacidades e ter quem acredite em suas diversas potencialidades. (Ione)

Uma característica marcante foi a preservação da memória e dos saberes populares historicamente construídos e apresentados no modo de vida, outra foi a questão da oralidade no universo da cultura popular. (Nelson)

Estas pessoas são simples, mas são ricas. E é aí que a gente toma um tapa de realidade. A riqueza deles não é mensurada pelo tanto de dinheiro que têm na conta. Não é medida pela marca da roupa, pelo carro do ano nem pelo apartamento espaçoso. A beleza no olhar, a despreocupação com o horário, o riso fácil, a conversa brejeira e carinhosa. Essa é a riqueza daquele povo. (Marcos)

[...] Conversar com eles me deu vigor, repensei muita coisa na minha vida, principalmente o modo que levo a própria vida com tanta facilidade que tenho e eles só têm a terra e são mais felizes que eu. (Reiner)

Descobri os saberes que o trabalho com a terra oculta e como eles estão intimamente relacionados com a cultura popular. (Lucas)

Os relatos apresentados evidenciam que as práticas sociais existentes no quilombo potencializam interações entre os indivíduos e o ambiente natural, social e cultural em que vivem. E a partir das intersubjetividades (re)significam os valores e conseqüentemente o modo de intervir no mundo.

Em uma das visitas (em julho de 2017) presenciamos uma aula que mestre Cobra Mansa e mestra Gege ministraram para pré-adolescentes de uma escola municipal da região que foram visitar o quilombo. Logo no começo da aula o mestre disse para elas e eles que a capoeira angola ajuda a nunca esquecerem da onde vieram, a valorizarem as mães e os pais além das pessoas que trabalham na roça. Reforçou que é da terra que vêm as coisas essenciais da vida e disse ainda que, em sua opinião, “uma pá e uma enxada são melhores armas que um fuzil!”

Ao observarmos esta maneira com que a capoeira angola é vivenciada no Kilombo Tenondé, pudemos considerá-la parte central da resistência socioambiental praticada neste local, como pode-se notar nos relatos descritos abaixo, escritos por pessoas que nunca haviam feito uma aula de capoeira.

[...] O ouvir também foi muito exercitado, prestar a atenção na ladainha, escutar os significados do que se canta. A história do povo negro vivenciada ali foi potente. A energia que gera na roda é grandiosa e inexplicável. Você se conecta com um lado seu que estava adormecido. **E de repente as diferentes etnias, nacionalidades, línguas ali presentes deixam de existir e viramos uma só energia. A capoeira tem esse poder. [...] A confiança oferecida em tocar numa roda é a prova mais sublime de respeito.** [...] A presença humilde do mestre Cobra Mansa é uma lição que carregarei pra vida e nas minhas relações com as pessoas. (Ione, grifos nossos)

[...] Outro momento que me chamou atenção era o cuidado e o amor que todos que ali moravam tinham pela vida e como eles podiam passar isso através de um gesto, olhar quando falava daquilo que faziam no Quilombo. A energia que circundava o local nos deixava extasiado, eu percebia isso quando **estávamos em roda e o Mestre Cobrinha puxava a roda e como conduzia a roda de capoeira fazia com que aquela roda formasse um só corpo e uma só voz, como ele tinha o cuidado de ensinar a tocar e a cantar as músicas de capoeira, tinha o cuidado de dar oportunidade a todos que compuseram a roda de capoeira, permitindo que pudéssemos nos sentir também um capoeirista naquele momento**, apesar da firmeza aparecia a doçura do professor cuidadoso e zeloso. (Rener, grifo nosso)

Como não praticante, falarei da minha experiência no meu primeiro treino e nas observações de rodas de capoeira que pude ter acesso no Kilombo. A capoeira tem muitas faces, e uma das que mais me marcou foi a que se refere aos conhecimentos que surgem desde o corpo, o autoconhecimento, as múltiplas possibilidades e limitações que emergem a consciência de quem se dedica a praticar. A forma como cada movimento feito, cada música cantada tem a força de um fundamento que lhe dá sustentação. **Como há um negaceio, uma relação face-a-face de contato constante com o outro, um contato atento, cheio de molejo e atenção. A capoeira teve em mim um efeito terapêutico, de auto-afirmação, de legitimação do saber que vem desde o corpo, e da inversão promovida pelas mãos no chão e os pés no alto, deixando o mundo de ponta cabeça, promovendo criatividade e novas possibilidades.** (Eliane, grifo nosso)

Na roda de cantiga, no segundo dia, o convite ao mergulho diz respeito a tocar instrumentos e cantar na roda. Cantar alto. Projetar a voz! [...] A primeira coisa que pensei foi "Eita, não sei tocar nada" e fiquei meio que de canto, tentando acompanhar as cantigas. Logo o Mestre sinalizou para eu e outra colega pegarmos alguns dos instrumentos que estavam no centro da roda. Fiquei um tanto desajeitado. Eu não sabia tocar. [...] Fiquei contente em conseguir acompanhar o ritmo e mais do que isso, em conseguir desligar da tensão inicial pela falta de habilidade e presentificar na harmonia que estava acontecendo. Isso foi o mais

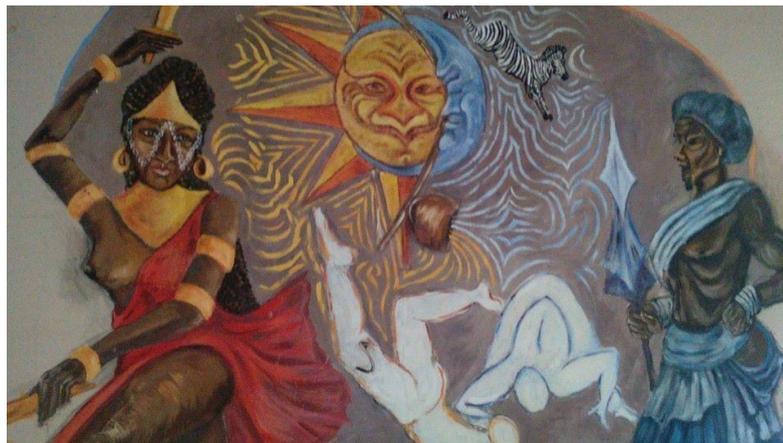
valioso para mim. [...] Senti muita energia e força emanando daquela roda. O toque de cada instrumento, de quem já tinha vivência e dos ainda mais desafinados como eu, de toda força e outra possibilidade de consumo, relação com corpo e comunidade que era proposto pelo Kilombo. **Foi importante ultrapassar a barreira inicial do "não posso/não sei" e me lançar num desafio coletivo.** Me senti quente e realmente parte daquela corrente de energia. (Francisco, grifo nosso)

No Kilombo eu toquei vários instrumentos pela primeira vez, puxei músicas de capoeira que até então não conhecia, dei aú só com uma mão sem saber dar nem com duas. é que ali eu não tinha que ser melhor ou igual a ninguém, só tinha que ser fiel a mim mesma e às velhas máximas: "ninguém nasce sabendo", "para tudo tem uma primeira vez" e "cada um tem seu tempo". todos ali eram acolhidos como podiam ser e a certeza de que cada um estava fazendo o melhor que podia a cada momento pairava sobre todos. (Júlia)

Outro fato marcante foi a reflexão "**sobre como nós mesmos não valorizamos nossa cultura de forma geral**". Ao passo que pessoas de outros países vêm aqui no Brasil, para conhecer a capoeira, para jogar, para estudar sobre a capoeira e como isso é importante para elas. Uma vez que estamos sempre em construção, estamos sempre aprendendo e ensinando, e nesse diálogo precisamos ser melhores que nós mesmo, superar nossos próprios limites e medos, **é nessa relação de cuidado e respeito com a gente e com os outros, que nos tornamos mais humanos e passamos a não ser tão alienados, dentro da realidade de vida que as relações comerciais nos impõem.** (Dani, grifo nosso)

A alteridade, o cuidado com o "outro" e o respeito foram evidentemente reconhecidos nessa experiência que as(os) participantes tiveram com a capoeira no Kilombo Tenondé. Percebemos a capoeira angola vivida neste contexto não só como mediação, como caminho, mas como a maneira de ser para mulheres e homens que buscam humanização das relações com outras pessoas e com a natureza de que fazem parte.

Parede do Kilombo Tenondé



acervo pessoal

Na situação de opressão extrema imposta pelo regime da escravidão, a capoeira fornecia às oprimidas e aos oprimidos um instrumento de libertação. Assim, ao trazer esta afirmação para o atual contexto, quase inevitavelmente questiona-se: quais são as opressões vividas hoje em dia?

Nesta ótica, partimos do princípio de que o Kilombo Tenondé é um espaço de resistência socioambiental à espoliação material e cultural que o colonialismo, desde o século XVI até hoje, sob a forma de globalização e fundamentalismo econômico, tenta impor, oprimir e aprisionar.

Aprendi que não sei e que muito pouco sabemos diante da imensidão que é a vida e a natureza. Percebi o quanto a vida e a cidade seguem nos empurrando para o não-saber. Eu não sei de mim, dos meus músculos, do meu próprio equilíbrio, do meu próprio corpo. Em tempos de hiper-conexão, vejo o quão pouco sou conectada comigo mesma e as minhas reais demandas. Pouco sei do que chega até mim. De onde vem o que eu como e consumo? Quais são suas propriedades? Como foi produzido? Também pouco sei do que saí de mim. Quais são os meus impactos no mundo? Para onde vai o lixo que eu irresponsavelmente produzo? E os meus dejetos? Me pergunto a que lógica eu quero seguir e em nome de quem ou do quê eu quero falar. Nasci em um país, numa cultura, numa história e me parece muita falta de responsabilidade não saber de todas essas coisas que ecoam, ou deveriam ecoar de mim. No quilombo vi a minha pequenez diante de tanto a ser aprendido e vivido, me questiono como poderei continuar vivendo sem saber e entender o que me cerca. Muito me interessa agora entender a língua de dona Maria, seu Brasilino e Leonel, quero aprender a língua dos sapos que perto do rio anoitecendo cantarolavam, quero aprender a língua das árvores, dos seus frutos, a língua da capoeira, quero aprender a língua dos mosquitos que aparentemente de mim gostaram e de tantas outras coisas. Quero aprender que língua fala o meu corpo e até onde ele pode ir. Para mim essa viagem foi de conexão com três coisas: comigo mesma, com a natureza e com todos ao meu redor. (Júlia)

Assim que chegamos o primeiro choque, sinal de celular inexistente, porém algo simples, fácil de lidar. Todos os acontecimentos a seguir se tornaram um choque de realidade bastante conflitante, algo que após a experiência consigo classificar como um empurrão da cama ao chão que me despertou para diversas questões. [...] Quando cheguei em casa percebi que trouxe mais coisas na mala do que levei, trouxe roupas que nem cheguei a usar e produtos que nem abri e a certeza de que preciso de menos coisas do que eu penso que preciso, posso viver bem só com o necessário para viver. (Alison)

Muito nesta viagem foi sentimento, desenvolvemos laços com o novo e com o que já não era novo, mas sobre aquela perspectiva era novo, de uma forma única e especial. Muitos sentimentos foram saboreados, alguns pela primeira vez. Lidar com aquela forma de viver e se relacionar fez com que a nossa forma de viver e de se relacionar fosse afetada. **O quanto da roça tem ainda em mim? A viagem ao Kilombo Tenondé me possibilitou conhecer melhor a mim mesma, a quem sou e quem desejo ser.** (Tainá, grifo nosso)

[...] Senti que meu corpo é natureza, que ele se cuida, basta prestar mais atenção. [...] Vere ser tão natureza, essa é a coisa mais mágica que vivi no Kilombo Tenondé. Lembrar de agradecer todos os dias à terra, à natureza e aos nossos ancestrais pela vida. (Ione)

Percebemos que a ancestralidade trazida à tona através da capoeira angola convoca a um “retorno à terra” importante dentro do processo de libertação de referências dogmáticas, construídas a partir de experiências (capitalistas, individualistas) alheias a valores e culturas socioambientalmente justas. Este pensamento vai ao encontro do que nos disse Cobra Mansa: “na floresta, num aparente caos, tudo está bem e pronto para ajudar a nos conectar com o elo perdido, numa complexa interação.”

A partir das raízes epistemológicas da capoeira angola (ancestralidade, memória e identidade) como princípio das atividades do quilombo, identificamos as práticas de resistência socioambiental constituintes de processos educativos: o trabalho coletivo, a maneira de consumir e de lidar com os resíduos gerados, a alimentação, a agroecologia, a permacultura e a prática da capoeira angola.

As descrições a seguir apresentam percepções com relação ao “trabalho coletivo” exercitado nas atividades cotidianas do quilombo.

o dia em que fiz o almoço foi o ápice. me fez muitíssimo feliz ver todos trabalhando juntos, confiando um no outro, concentrados e dedicados a um bem comum. foi bom me sentir responsável pelo coletivo, tinha a consciência da importância do meu trabalho e confiei plenamente que o resto do grupo também tinha o mesmo senso de coletividade e comunhão ao realizar qualquer que fosse a tarefa. no quilombo o meu trabalho foi objetivo, real e para o coletivo. muito me questiono agora, o que eu tenho construído para o coletivo no meu dia a dia, a quem eu tenho servido? para o quê tenho gastado minhas energias? percebo que tenho voltado sempre os meus esforços só para mim, sugo o que posso do que posso para a minha retroalimentação, pouquíssimo devolvo para outras pessoas, para uma causa. quero poder continuar me doando, isso é lindo e totalmente aplicável, aqui ou acolá. (Júlia)

[...] Repensar minhas práticas em grupo. Sobre o que considero grupo. Sobre os grupos em que quero estar. E sobre com quais inicialmente não tenho afinidade? O que esse desafio pode mover? Quero me mover? Como? O que? (Marcos)

[...] estávamos ali juntos e fazíamos as atividades em conjunto: trabalhávamos, cozinhávamos e nos divertíamos coletivamente. Isto é, estávamos vivendo em comunidade, e uma das melhores coisas que isso traz é o entendimento de cada um ser necessário para o funcionamento do grupo: se eu não cumprir o meu dever, deixarei o grupo em falta, o que vai atrapalhar a todos nós. Isso leva cada um a se responsabilizar pelo que é sua função, o que permite que o grupo viva em harmonia e a cada um desenvolver a sua consciência individual. Resgatar a vida em comunidade é algo essencial e de um enorme potencial educativo, o que constitui também um grande desafio para todos nós, imersos que estamos numa sociedade individualista como a que vivemos. (Lucas)

Essas experiências fomentam uma resistência ao individualismo manifestado na ideologia ocidental, em seus aspectos econômicos, políticos e religiosos. Os processos educativos existentes no trabalho coletivo desenvolvidos no quilombo são pautados no convívio e na troca de saberes, semelhante ao que Silva (1987) observa acerca de determinada comunidade quilombola: “uns se colocam com a disposição de pôr outros a par da sua comunidade, de lhes dar referências para que se estabeleçam de maneira própria, mas não individual, no mundo, compreendendo-o com sua comunidade, através da ação conjunta que nela assumem.” (SILVA, 1987, p. 62-63)

A seguir daremos destaque a alguns trechos dos relatos que apontam processos educativos impelidos a partir de aspectos do consumo/resíduo experienciados no quilombo.

Quando soube do banheiro a seco, minha nossa! Fiquei preocupado, apesar de saber da compostagem e de como vivia a comunidade do quilombo, até então não me influenciava

tanto, precisou eu viver para saber o que era e isso nas primeiras horas me deixou meio travado com o local. (Renner)

O primeiro impacto negativo, digo preocupante da minha parte, foi saber que naquele espaço não se consumia proteína animal, como assim? Eu nunca sobrevivi sem carne, frango, peixe, ovo, queijo e manteiga. [...] a segunda novidade foi o fato do banheiro ser seco, pensei: meu Deus deve ser um fedor insuportável! (preconceito meu...rs). [...] A próxima novidade foi o descarte do lixo, e a separação do orgânico para sua reutilização como adubo nas novas plantações. Mas uma reflexão sobre o espaço urbano me veio à tona, porque mesmo depois de várias campanhas e distribuição de vasos coloridos e suas definições, a questão da reciclagem não resolveu o problema? (Dani)

Esse sentimento de "mergulhar no desafio" pode ser usado para pensar em outras questões além da alimentação. Pessoalmente falando, o estranhamento inicial do banheiro me fez pensar nisso. Achei muito interessante a proposta do uso de serragem ao invés de água para dar conta dos dejetos do banheiro. Imediatamente pensei o quanto de água usamos (desperdiçamos) todos os dias nas nossas descargas... Fiquei surpreso pois imaginei que o fato de usar serragem, e não água, deixasse o banheiro com muito mais odor do que o que de fato havia. Já havia tido experiências na roça com banheiro "tipo fossa" mas certamente a do Tenondé foi mais mobilizadora. Tanto pela quantidade de pessoas com quem compartilhava o banheiro, como pelo tempo. [...] A primeira alimentação que fiz ao chegar em Salvador, pós viagem, foi permeada de reflexões acerca do trajeto daquela comida até meu prato. Sobre descascar, desempacotar. Restos. Resíduos. Lixo. Para onde vai? O que posso fazer sobre isso? De forma efetiva, dentro das possibilidades do meu contexto. Como? Fiquei com isso permeando a cabeça. Conheço meu corpo? Através de quais sentidos e potências? [...] Estou satisfeito com isso? O que posso fazer? Como posso consumir de outras formas e por outras vias? (Francisco)

Outro aspecto a destacar são as obras de arte produzidas nas casas, [que] foram interessantes e peculiares, o desenho da capoeira feita pela tinta preta produzida, a forma da produção da tinta branca na parede, o repelente natural utilizado a partir da planta "citronela", que realmente tinha efeito, todos esses detalhes nos mostravam as possibilidades que o mundo pode trazer e a capacidade, criatividade do ser humano nesse contexto. (Nelson)

[...] De início pensei que não ia me adaptar num local que tinha propostas diferentes das que eu gosto [de] viver na sociedade contemporânea, acostumado a comer embutido, comidas gordurosas, tomar refrigerantes, mas por mais que eu faça tudo isso meu pensamento é de mudar meu modo de viver, me permitindo ser mais saudável. Mas as comidas que nos deixam doente ainda me atraem por serem tão gostosas. (Renner)

Refleti todos os dias sobre os usos do meu corpo. A exacerbada concentração de atividade mental, sobretudo neste seis anos nos quais estou em Salvador. [...] Sinto falta de utilizar outras potências do meu corpo. De me conhecer por outras vias, outros desafios. O final de semana no Kilombo potencializou algumas reflexões acerca dos usos do corpo. (Francisco)

É engraçado e até triste perceber que toda a riqueza está na terra, mas o sistema diz pra gente que o legal é estar num centro urbano, respirando mal, comendo e bebendo mal, vivendo uma vida quase automática e mecânica. (Marco)

[...] Essa vivência no Kilombo Tenondé me possibilitou pensar sobre como é possível viver com maior qualidade de vida tanto psíquica quanto física. (Eliane)

Consumo e resíduo são temas complexos e dinâmicos. No Kilombo Tenondé, ambos são praticados numa perspectiva contra-hegemônica: não há consumo de alimentos industrializados e carnes, a maioria dos alimentos consumidos são produzidos no local, cosméticos e materiais de limpeza são produzidos artesanalmente no local, não há uso de agrotóxicos e adubos químicos nas plantações, toda água utilizada é tratada no próprio quilombo, todo resíduo orgânico é tratado por compostagem (inclusive as fezes - banheiro seco) e as edificações são feitas com técnicas de bioconstrução.

Bioconstrução Kilombo Tenondé



acervo pessoal

Numa entrevista, Dó disse que já ficou meses morando no quilombo sem precisar de nada “de fora” para viver bem, sendo sal a única coisa que ele comprava quando ia para a cidade. Disse ainda que “tudo daí”, basta “observar” e “interagir”⁶⁸. E, a respeito do contexto socioambiental e cultural atual, faz uma análise interessante, dizendo que “só mudaram a maneira de escravizar”; o sistema “põe na nossa cabeça” que a gente precisa de muita coisa para viver. E conclui: “ser livre para mim é ter consciência, é saber o que realmente é necessário, é saber dizer sim e saber dizer não.”

Com Dó tivemos ainda a oportunidade de irmos pegar biriba na mata pertencente ao quilombo. Esta vivência foi de grande valia, uma vez que também revela o modo de ocorrência dos

⁶⁸ David Holmgren, cofundador do conceito de permacultura diz: “um bom design depende de uma relação harmoniosa entre a natureza e as pessoas, na qual a observação cuidadosa e a interação ponderada fornecem a inspiração, o repertório e os padrões de design.” (HOLMGREN, 2013, p. 67)

processos educativos aqui tratados. A biriba (*eschwailera ovata*) é uma das madeiras utilizadas na construção dos berimbaus⁶⁹. Durante o percurso na mata fechada e sem trilhas, Dó foi apresentando cada planta e explicando como identificar a biriba. É comum que, a fim de aproveitar a ida à mata, algumas mudas do viveiro sejam plantadas. Neste caso, plantamos por volta de 90 mudas de cupuaçu durante o trajeto, ao passo que coletamos por volta de 12 vergas de biriba. Apesar das explicações de Dó, a maior parte do percurso foi silencioso, o que propiciou condições para o sentir e para as reflexões individuais. Mais tarde, no jantar, compartilhamos as visões sobre a experiência e debatemos acerca da importância de compreender as raízes processuais e culturais do que consumimos, a partir das quais pode-se perceber o verdadeiro valor das coisas.

Considerações

No decorrer deste texto evidenciamos processos educativos experienciados na resistência socioambiental da comunidade do Kilombo Tenondé, pautada em princípios da capoeira angola e da permacultura. Tanto a capoeira angola como a permacultura trazem, por sua vez, ferramentas conceituais que auxiliam a ética na tomada de decisões e cultivam valores duradouros, importantes em tempos de mudanças caóticas.

Percebemos ainda que no Kilombo Tenondé a revolução acontece na prática, através das pessoas atuando no convívio coletivo, na agrofloresta, na permacultura, na capoeira angola, nas pesquisas e na arte. Essas práticas contrapõem o sistema econômico político orientado para a dominação dos outros, que visa principalmente benefícios próprios. Esta disposição para a dominação assenta-se no argumento implícito de que “toda a humanidade pode e deve viver sob uma única ‘verdade’ econômica e política. Esta ‘verdade’ tem por base uma definição unilateral, por parte do Ocidente, tanto da experiência quanto do conhecimento”. (RAMOSE, 2010, p. 181-182)

Ao observarmos/compreendermos coletivamente o modo de conhecer que aparece nos processos educativos do Kilombo Tenondé, refletimos sobre as questões epistemológicas que estão presentes no conhecimento cotidiano das moradoras e dos moradores da comunidade. Por fim, apontamos a resistência socioambiental do Kilombo Tenondé como potencializadora de processos educativos emancipatórios.

A partir do compartilhamento de um trecho do diário de uma das pessoas que por lá estiveram, temos acesso a uma sequência de imagens que sugere o modo como se vive por lá o processo educativo: pela liberdade.

[...] Ontem eu deitado pra dormir feliz escutava os sapos coaxando em harmonia com os músicos, que no reencontro já ensaiavam um xote, com rabeca, tambor, cavaquinho e gogó.
“*Tu que andas pelo mundo, Sábia...*”

⁶⁹ “Berimbau é um instrumento que é tocado numa corda só, vai tocar são bento grande, toca angola em tom maior” (ladainha de mestre Pastinha)

Hoje os sabiás cantaram bonito nos pés de jaca, cacau, fruta do quilombo. Hoje eu treinei o treino do Dó. Treino de cabeça e mão no chão o tempo todo. Treino de elegância. Eu e ele nos olhamos de cabeça para baixo. Agradei bem olhando nos olhos, coisa que também se ensina aqui.

Carreguei, mais o Juan, madeira que o coroa da motosserra ontem transformou em tábua. Enquanto eu caminhava pelos trilhos carregando saco de folha seca, serragem, tábua e terra, me passou pela cabeça uma frestinha do que pode ter sido o Palmares. Arrisquei uma reflexão sobre resistência.

Nadei no rio quando tive calor, comi banana, jaca, melancia e amendoim quando senti fome. Tomei água fresquinha do pote de barro o dia todo para não ter sede, que sede é coisa seca. Fiz um elefante de argila cinza que eu tirei do barranco.

Vi o mestre voltar pra casa e sem dizer nada por ordem no lugar.

Ele me disse que aqui tudo é fruto de muito trabalho.

Gostei de vê.

(Thiago)

Referências

ALBUQUERQUE, Wlamyra R. de; FRAGA FILHO, Walter. *Uma história do negro no Brasil*. Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais, Brasília, DF: Fundação Cultural Palmares, 2006.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. *Terras de preto no Maranhão: quebrando o mito do isolamento*. São Luís: SMDH: CCN-MA: PVN, 2002. (Coleção Negra Cosme, v.3.).

ARAÚJO-OLIVEIRA, Sônia Stella. Exterioridade o outro como critério. In: OLIVEIRA & SOUZA (orgs.). *Processos educativos em práticas sociais*. São Carlos, EdUFSCar, 2014.

BAUMAN, Zygmund. *Vida líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2007

BRASIL. Ministério da Educação. Conselho Nacional de Educação. Câmara de Educação Básica. Define diretrizes curriculares nacionais para a educação escolar quilombola na educação básica. Resolução N. 8, de 20 de Novembro de 2012. (disponível em: file:///Users/sara/Downloads/rceb008_12.pdf . Acesso em: 16/10/2017.)

CANJQUINHA, Mestre. *Canjiquinha alegria da capoeira*. Salvador: editora rasteira, 1989. (Disponível em: https://www.google.com.br/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&cad=rja&uact=8&ved=0ahUKEwib9KC4tpHZAhWCj5AKHXoqADgQFggoMAA&url=http%3A%2F%2Fsementedojoqodeangola.org.br%2Ffloja%2Fitem%2Fdownload%2F2_51a162b30db7032dc960ff96570e57e6.html&usq=AOvVaw0OKMHqFe8_vf26uw1I3KwB. Acesso em: 13/05/2016)

CARNEIRO, Edison. *O quilombo dos Palmares*. 4. ed. São Paulo: Editora Nacional, 1988.

CARVALHO, Alba Maria Pinho de. A luta por direitos sociais no Brasil contemporâneo: potencialidades emancipatórias de experiências e movimentos. *Revista Políticas Públicas*, São Luís, V.1 n.o1, 2007

CASTIANO, José P. *Referenciais da filosofia africana: em busca da intersubjectivação*. Sociedade Editorial Ndjira, Lda., 2010

FREIRE, Paulo. Criando métodos de pesquisa alternativa: aprendendo a fazê-la melhor através da ação. In: BRANDÃO, Carlos Rodrigues (ed.). *Pesquisa participante*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

----- . *Pedagogia do oprimido*. 48. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005.

----- . *Extensão ou comunicação*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1975.

----- . *Pedagogia da esperança: um reencontro com a pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

FUNES, Eurípedes A. Nasci nas matas, nunca tive senhor: história e memória dos mocambos do baixo Amazonas. In: REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos. *Liberdade por um fio: história dos quilombos do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

FURNIVAL, Ariadne Chlöe. C. Dimensões culturais do consumo: reflexões para pensar sobre o consumo sustentável. In: CINQUETTI & LOGAREZZI (orgs.). *Consumo e resíduo: fundamentos para o trabalho educativo*. São Carlos, EdUFSCar, 2006.

GADOTTI, Moacir. *Pedagogia da Terra*. São Paulo: Peirópolis, 2000.

GÓMEZ, J.; LATORRE, A.; SÁNCHEZ, M.; FLECHA, R. *Metodología comunicativa crítica*. Barcelona: El Roure Editorial, 2006.

HERRERA, Amílcar. *A grande jornada*. Doraci Ferreira Gonçalves (trad.). Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

HOLMGREN, David. *Permacultura: princípios e caminhos além da sustentabilidade*. Porto Alegre: Via Sapiens, 2013.

MINAYO, Maria C. S. *Pesquisa social: teoria, método e criatividade*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012

MOURA, Clóvis. *Dialética radical do Brasil negro*. 2. ed. - São Paulo: Fundação Maurício Grabois, 2014.

----- . *Rebeliões da senzala* 3. ed. - São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas LTDA, 1981.

MUNANGA, Kabengele; GOMES Nilma Lino. *O negro no Brasil de hoje*. São Paulo: Global, 2006.

RAMOSE, Mogobe B. Globalização e ubuntu In: SANTOS & MENESES (Org.). *Epistemologias do sul*. São Paulo: Cortez, 2010.

REIS, João José; SILVA, Eduardo. *Negociação e conflito: a resistência negra no Brasil escravista*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

SANTOS, Boaventura de Souza. *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*. São Paulo: Cortez, 2005.

SILVA, P.B.G. Educação e identidade dos negros trabalhadores rurais do Limoeiro. Tese (Doutorado em Educação) - Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1987.

SODRÉ, Muniz. *Mestre Bimba: corpo de mandinga*. Rio de Janeiro: Manati, 2002.

Parte III: COMPLEMENTOS

Considerações

Durante o curso do trabalho que culminou nesta tese, realizamos muitos diálogos, vivências e viagens que nos puseram a conhecer, aprimorar e aprofundar conhecimentos e práticas desse universo chamado capoeira. Como já foi mencionado, “a escrita é uma coisa, e o saber, outra. A escrita é a fotografia do saber, mas não o saber em si.”⁷⁰ Os aprendizados que tivemos através das relações humanas estabelecidas durante a pesquisa são indescritíveis e com emoção podemos afirmar que nos tornamos melhores seres humanos após esta experiência. Nos transformamos em conjunto na medida que buscamos compreender como a capoeira, enquanto prática social afro-brasileira, pode engendrar processos educativos emancipatórios que contribuam para o desenvolvimento de sociedades sustentáveis.

É preciso compreender e identificar para poder transformar. A busca por compreender e encontrar vias de transformação é constante e acreditamos que esta tese é parte deste processo e que ela está interligada com todas as pessoas envolvidas na luta por sociedades mais justas e, portanto, sustentáveis.

Todas as escolhas feitas durante a pesquisa foram guiadas pela premissa de que é de suma importância ir além da observação, interpretação, descrição e compreensão da realidade socioambiental, buscando também sua transformação. Isso foi colocado em prática quando compreendemos que a *realidade concreta* “se dá na relação dialética entre objetividade e subjetividade”. A realidade, nessa perspectiva, consiste não como algo parado, posto para ser analisado, mas na relação dinâmica entre objetividade e subjetividade. Assim, não poderíamos conhecer profundamente a realidade de que as pessoas do contexto participam a não ser com elas como sujeitos também deste conhecimento, em diálogo com elas pautado na criticidade e no compromisso com a transformação. (FREIRE, 1986, p. 35) A pesquisa procurou conhecer criticamente a percepção que a própria comunidade capoeirística tem de seu contexto de vida e de existência, considerando todas as pessoas como sujeitos cognoscentes essenciais e potentes agentes de transformação.

As comunidades de capoeira pesquisadas foram: Associação de Capuêra Angola Paraguassú coordenada pelo mestre Jaime de Mar Grande (localizada na Ilha de Itaparica - Gamboa/BA e em São Paulo - SP), Kilombo Tenondé, que é um centro de capoeira angola e permacultura, coordenado pelo mestre Cobra Mansa (localizado no município Valença/BA) e também o Córrego do Mel, que é um centro de pesquisa em educação, saúde e sustentabilidade por meio da capoeira angola, da permacultura e da espagiria, coordenado pelo mestre Índio (localizado em São Gonçalo do Rio das Pedras-MG).

Em todos os contextos tratamos a questão socioambiental integrada à crítica do sistema estabelecido e suas estruturas. Vivemos um período da humanidade que ameaça o planeta e todas as suas formas de vida por meio da exploração desmedida da natureza e da banalização da violência e da miséria. Uma sociedade que explora os seres humanos e propaga desigualdade e injustiça. Um sistema que não dá valor à vida. Tal conjuntura apresenta-se completamente insustentável, dada sua

⁷⁰ Tierno Bokar Salif, grande mestre da ordem muçulmana de Tijaniyya, foi igualmente tradicionalista em assuntos africanos. Passou toda a sua vida em Bandiagara (Mali), falecendo em 1940. (BÂ, 1982, p. 167)

injustiça. Um sistema que vive da exploração dos seres humanos e da natureza é incompatível com o sonho de sociedades sustentáveis.

Em todos os contextos investigados conversamos a respeito de que a ideia de separar *social e ambiental, humano e natureza*, precisa ser transformada, mostrando que a verdadeira *sustentabilidade* só será possível com a superação do sistema estabelecido e de suas estruturas de conhecimento. Para Silva (2013, p. 42),

a configuração de uma nova práxis ambiental deve estar necessariamente vinculada a um projeto (utópico) mais amplo, de cunho universalista, que almeje a superação do movimento de reprodução do capital e a construção de uma nova sociedade mais igualitária, integrando, assim, a causa ecológica às demandas e exigências das muitas lutas travadas pelas classes oprimidas. Afinal, humanidade e natureza não podem ser compreendidas separadamente, mas como mutuamente imbricadas em uma unidade simbiótica e dialética – uma operação realizada tanto no pensamento como na prática e que se diferencia radicalmente da práxis que tem sido levada a cabo com base no ideário burguês.

É necessário desconstruir os ideais despolitizados que optam pelo enfoque exclusivamente ambiental e que ignoram as sociedades que os cercam, assim como também, os ideais que ignoram a questão ambiental por julgá-la uma pauta menor no contexto da *luta de classes*. Não existe crítica social completa que não considere a questão ambiental e não há sustentabilidade real sem transformação social. Ou seja, se não é justo, não é sustentável!

Tudo que é social foi construído e organizado por nós, seres humanos e é justamente por nós que pode e deve ser alterado. Enquanto houver injustiças, haverá resistência.

A capoeira foi “parida” como forma de resistência a um dos maiores crimes sociais já cometido na história da humanidade. O máximo que se entende de injustiça está presente na história da escravidão brasileira, sendo assim vastos os elementos que existem na capoeira que podem contribuir para a construção de sociedades mais justas e, portanto, sustentáveis.

O intuito desse trabalho não foi descrever a capoeira, suas práticas e valores, o que nem seria possível por tamanha grandeza, movimento e diversidade que ela se constitui. É preciso vivê-la para saboreá-la e ir, aos poucos, pois não há outra maneira, compreendendo-a continuamente por toda vida. Durante a pesquisa ouvimos velhos mestres dizendo “ainda estou aprendendo capoeira”.

Concordamos com José P. Castiano (2010) que é a partir do reconhecimento da cultura afrobrasileira, existente no nosso país, que necessitamos fundamentar nossas preocupações científicas. À vista disso e a partir de questionamentos a respeito das possibilidades de construir conhecimentos para além do pensamento europeu e das possibilidades da capoeira na construção de outras epistemologias, nossa intenção neste trabalho foi identificar como a capoeira pode engendrar processos educativos emancipatórios que contribuam para o desenvolvimento de sociedades sustentáveis.

Tudo o que fora escrito até aqui é resultado desta busca. Assim, para elucidar, sistematizamos os principais elementos destacados por nós e pelas pessoas dos contextos investigados nas três seções seguintes.

1. Corporeidade

Se alguém perguntasse à capoeira como ela se explicaria, ela iria responder: “Em teu corpo”. (SILVA, 2008, p. 106) A cultura afrobrasileira segue a lógica da corporeidade onde o corpo é colocado em primeiro plano. Assim sendo, na capoeira a lógica do corpo é guia para um sistema de pensamento que não é só cerebral. Os saberes são gerados pelo corpo.

O pensamento ocidental cristianocêntrico configurou a escravidão indígena e africana alegando que tais pessoas não tinham alma e que, portanto, poderiam ser violentadas, usadas etc.

Neste sistema de pensamento o corpo é considerado inferior ao espírito e muitas vezes a liberdade do corpo está associada ao pecado. Na religiosidade de matriz africana não há pecado, ela é anamartésica, diferentemente do cristianismo, não se funda no pecado como um pressuposto. Ninguém nasce com uma dívida simbólica que tem que ser resgatada ao longo da vida. Pecado não existe. Também não existe lugar no paraíso, é uma cultura do aqui e agora.

“A vida humana é substantivada por meio do corpo. Ele materializa a nossa existência e é expressão dessa identidade.” (MILLER; FERRARI, 2015, p. 337) Somos e nos expressamos no corpo.

A civilização ocidental é construída a partir de uma exacerbação do conhecimento inteligível em detrimento do “saber sensível”. (DUARTE, 2001) Com o advento da modernidade e do pensamento iluminista, a arte se torna um campo autônomo do conhecimento, a ciência se separa da filosofia e os conhecimentos são considerados produtos da mente humana, o corpo é deixado de lado.

Entretanto, as epistemologias suscitadas pela capoeira contrapõem esta lógica, uma vez que contêm um saber capaz de *dar sentido* através da sensibilidade. Capoeira é jogo de corpo (canta-se na roda, “bota o sorriso no rosto e deixa o corpo te levar”), um diálogo corporal permeado de brincadeira, luta e dança.

“Dança” é aquela palavra que, para cada um, terá um significado diferente. Cada resposta tem o seu lado verdadeiro, mas nenhuma pode se fechar como a mais verdadeira; esbarra-se, portanto, em uma multiplicidade de respostas. Ficam evidentes a realidade e a singularidade de cada um para interpretar um mesmo conceito. O que é dança? [...] Concluso que é pessoal e depende do momento [em] que você esteja. Cada um tem sua verdade, cada um tem a sua escolha, cada um tem a sua dança. (MILLER, 2007, p. 91 - 92)

Assim como também cada pessoa tem seu jeito de lutar, as expressões e os movimentos nascem de acordo com a historicidade de cada uma. “Mesmo antes de nascer, já somos movimento”. (MILLER; FERRARI, 2015, p. 339) Por meio do corpo a gente encontra caminhos, percebe o espaço e concebe as infinitas relações com as pessoas.

A palavra *saber* está conectada com a palavra *saborear*. Ao saborear o mundo criamos e compartilhamos significados próximos do contexto em que estamos inseridos(as). Por exemplo, se pesquisarmos na internet o que é uma mexerica, encontraremos muitas informações sobre a fruta (conhecimento inteligível). Todavia, se apanharmos uma mexerica numa árvore, sentirmos a textura dela, o cheiro, a humidade e o gosto e teremos uma outra concepção de mexerica que está relacionada com o saber sensível.

É cultuado na capoeira o valor do corpo presente. Nesta presença pode-se sentir o mundo tal qual ele existe. A tomada de consciência do real em sua complexidade implica um processo que passa pela construção de uma nova sensibilidade e que, ao questionar os fundamentos do modo de vida da humanidade, promove o pensamento sistêmico e uma abordagem integral dos problemas socioambientais.

A dimensão da sensibilidade é uma das mais importantes no debate da questão ambiental e a capoeira destaca-se como importante veículo de sensibilização, proporcionando ao ser humano espaços para expressar suas emoções, aguçando sentimentos e percepções a respeito das próprias experiências, possibilitando a descoberta de novas formas de sentir e de perceber vias de transformação da realidade.

2. Espaço e tempo

Espaço e tempo são categorias fundamentais no universo da capoeira. A desterritorialização dos povos africanos através da escravidão desencadeou uma reterritorialização aqui no Brasil, sendo a capoeira filha deste processo. “Quem dança não é quem levanta poeira; quem dança é aquele que inventa o seu próprio chão”. (provérbio moçambicano) A reterritorialização da África aqui no Brasil é um processo contínuo que tem em si a persistência de um modo de vida e de um modo de pensar que é milenar.

As comunidades de capoeira representam experiências de preservação das culturas e do patrimônio simbólico do povo africano na diáspora brasileira.

A cultura afrobrasileira valoriza o espaço e a força; não a força física e sim a força do axé, do poder de realização. A roda de capoeira é uma metáfora espacial onde é manifestada a potência de realização da cultura negra.

Acreditamos que os saberes presentes numa roda de capoeira, numa roda de samba, e tantas outras “rodas” de saberes que a cultura popular proporciona, onde pessoas se reúnem para partilharem suas alegrias e tristezas, esperanças e sofrimentos, e onde passado, presente e futuro se juntam num momento único de celebração da vida, são o patrimônio maior desse povo que dança, que ri, que canta e que chora, e que mostra com sabedoria, simplicidade e beleza, a arte de estar sempre, apesar de tudo, insistindo em ser feliz. (ABIB, 2004, p. 17)

Na roda de capoeira percebemos a noção da circularidade do tempo: passado, presente e futuro compreendidos enquanto unidade temporal.

O passado permite uma melhor compreensão do presente e o futuro se faz germinado a partir da tomada de uma consciência coletiva sobre a historicidade dos processos das relações sociais, das quais nós somos protagonistas. É um processo de conscientização coletiva, pois se trata de consciências que abrem concretas possibilidades de ação, enquanto construção de um futuro. Abandona-se então, a concepção linear de tempo, encarando-o desde uma outra ótica, a circular. A partir da perspectiva circular do tempo, o passado não é algo que se esgotou mas, algo vigente que guarda e aguarda um sentido, uma reapropriação (re)significante.

Assim sendo, é evidente que as experiências de tempo e espaço proporcionadas pelos saberes de matriz africana através da capoeira contribuem no processo de perceber a diversidade de concepções que há em nosso país e no processo de resignificarmos os espaços que a gente vive, inclusive, valorizando a proximidade do espaço que existe entre mim e a outra pessoa, dilatando o tempo que a internet, os carros e os aviões comprimem e negando a ideia de que “tempo é dinheiro”. Uma oportunidade preciosa de vivenciar um tempo alargado, a partir de outra fala e de outra escuta, de conviver em sintonia com as sutilezas e andar mais devagar e de maneira mais atenta.

A poesia do mestre Bule-Bule⁷¹ ilustra a noção circular do tempo e do espaço cultivada na prática da capoeira.

*Eu sou a fruta madura
que cai do pé lentamente
Na queda larga a semente
Procura uma terra fresca
pra ser fruta novamente.*

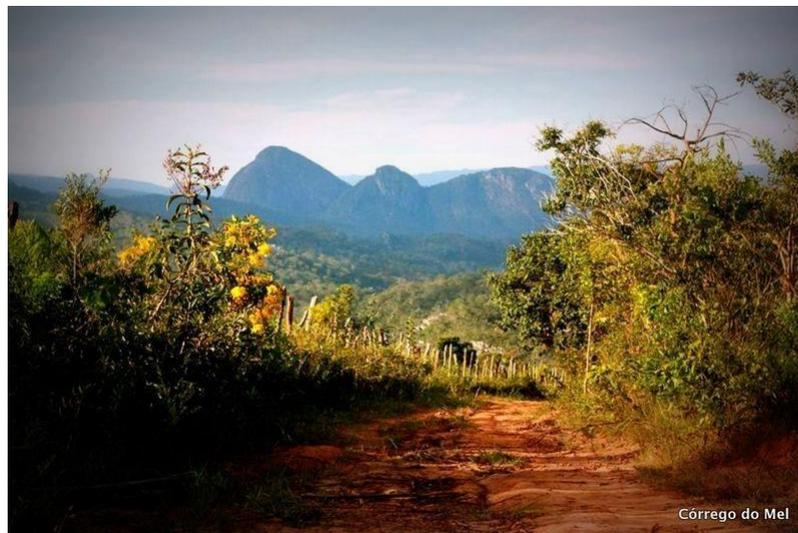
⁷¹ Antônio Ribeiro da Conceição, nome artístico Bule-Bule, nascido em 22 de outubro de 1947, na Cidade de Antônio Cardoso no Estado da Bahia, vem de uma região onde as influências culturais do sertão e do recôncavo baiano se misturam. É um mestre da cultura popular, repentista, cordelista, sambador, tiraneiro, forrozeiro e brincante.

3. Resistência socioambiental e processos educativos

Como vimos percorrendo nas partes I e II, na busca de identificar como a capoeira, enquanto prática social afro-brasileira, pode engendrar processos educativos emancipatórios que contribuam para o desenvolvimento de sociedades sustentáveis, encontramos muitos saberes da capoeira que engendram e impulsionam processos educativos emancipatórios.

Esses saberes foram elaborados *com* as pessoas dos contextos pesquisados e estão apontados neste texto como um todo, constituindo os resultados obtidos a partir do que foi construído com elas. A seguir, sistematizamos algumas informações que consideramos importantes, construídas nos três contextos pesquisados, com o intuito de complementar as análises e desdobramentos deste trabalho.

3.1 A experiência no Córrego do Mel



Desde 2011, mestre Índio reside na cidade de São Gonçalo do Rio das Pedras, onde ensina e pratica capoeira angola (junto com mestre Alexandre e mestra Ramoci) e se aprofunda nos estudos da espagiria.

Ele comprou, junto com outros capoeiristas, uma grande área de cerrado e juntos preservam o local que possui um rio cujo nome é Córrego do Mel. Para eles as filosofias antigas falam de um tempo onde corpo, alma e espírito eram indissociáveis. A saúde do indivíduo dependia do equilíbrio entre estes princípios e da saúde da Mãe Terra.

Culturas como a capoeira angola, a agroecologia e a espagiria têm suas raízes na antiguidade e trazem em seus fundamentos uma forma ancestral de entender o corpo humano e de relacionar-se com o ambiente natural.

Mestre Índio, sua companheira Ana e seus discípulos de capoeira cuidam da saúde da população local através dos conhecimentos da espagiria. Anualmente, durante o carnaval, ele e ela realizam o evento “Filosofia Natural do Cerrado”. Neste encontro celebram com música, capoeira e trabalho na terra a alegria de conviver com pessoas (de muitos lugares que chegam lá por afinidade) e de estar em um ambiente de águas puras e natureza exuberante.

As pessoas que participaram da investigação foram as pessoas que estavam lá durante o período em que a pesquisa foi realizada: mestre Índio, mestra Ramoci, mestre Alexandre, Rogério e Curupira. Todas elas estavam focadas na bioconstrução do laboratório de pedra e os diálogos aconteciam durante o trabalho e as refeições que fazíamos coletivamente.

Nesta vivência, identificamos que a capoeira é portadora de conhecimentos antigos e que tais conhecimentos e o seu modo de construção dentro da prática da capoeira geram uma possível (re)aproximação do ser humano com a natureza. Não apenas por trazer elementos do ambiente em suas histórias, cantigas e versos, mas por trazer a reflexão do que é essencial para se sentir livre.

Mestre Alexandre⁷² disse na última conversa que tivemos que, “assim como a vida precisa da água, a capoeira precisa das pessoas.”

A capoeira é um brinquedo ancestral que o tempo inteiro ressalta a importância do outro, traz o exercício da alteridade: sem o *outr*ninguémbrinca. Aoficar em círculo, todomundo se olha, o jogo é olho-no-olho.

A maior dificuldade na roda da capoeira não é lidar com o outro e sim consigo mesma, com seu próprio ego, com sua vontade de querer ser mais que as outras pessoas, com sua ambição. [...] É preciso dançar, brincar, sorrir, o jogo que fica restrito em perguntas e respostas parece uma entrevista e não uma conversa. (mestra Ramoci)

A prática da capoeira gera equilíbrio. Uma criança engatinha e, através do exercício do equilíbrio, consegue ficar de pé. Ao ficar de pé, ela alcança um outro ponto de vista. Um ponto de vista mais amplo do que quando estava engatinhando. A capoeira faz isso, traz o equilíbrio e consequentemente lucidez no olhar.

Enquanto estávamos peneirando pedra, Curupira (capoeirista, agricultor agroecológico e espagirista) nos disse a capoeira fez ele cair menos, ter mais confiança e se conectar mais com a ancestralidade, dizendo ainda: “o mestre Índio tem um compromisso com a humanidade e ele me incentiva a buscar isso também...”

Em uma das primeiras reflexões que mestre Índio compartilhou com a gente, apontou que “a capoeira traz de volta a nossa origem que é a natureza, a relação com a terra, as plantas...” Disse também que

antigamente os mestres de capoeira tinham ofícios (pedreiro, barqueiro, agricultor, pescador), não vivia da capoeira. Quem só fica focado na capoeira pode ficar rígido porque só tem ela e sente a necessidade de agarrá-la para não perder. A capoeira é pequena perto da vida.

⁷² Morador do Córrego do Mel, discípulo do Mestre Índio, espagirista, ator e permacultor.

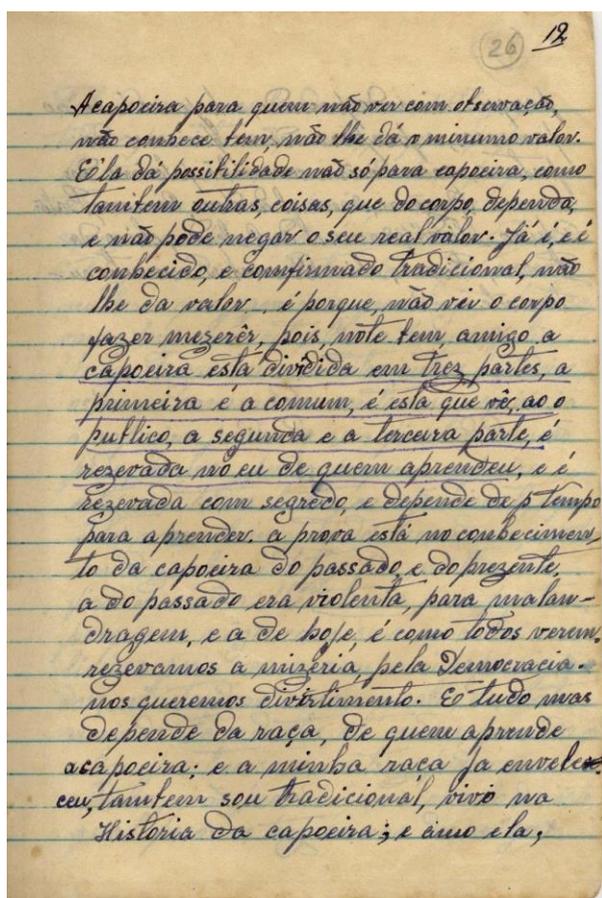
⁷³ Moradora do Córrego do Mel, discipula do Mestre Índio, bióloga e agricultora.

No outro dia ele nos levou a um lugar muito especial do córrego e, durante o caminho, mostrava algumas plantas e falava sobre o poder que tinham, sobre a indizível beleza daquele lugar, que era como um jardim de pedras no meio de um rio, que nos fez ficar espontaneamente em silêncio.

Na volta ele falou um pouco sobre a espagíria⁷⁴ como algo que materializa o espírito e espiritualiza a matéria, afirmando que tem muito a ver com a capoeira, pois

existe um passo-a-passo no aprendizado, o conhecimento vai adquirindo aos poucos⁷⁵ ...ele [conhecimento] é protegido. Conhecimento é diferente de informação. Conhecimento só se adquire com a prática do trabalho no “laboratório” interno.

Relacionamos este ensinamento de mestre Índio com o que Pastinha nos ensinou a partir do manuscrito⁷⁶ :



[...] a capoeira está dividida em três partes, a primeira é a comum, é esta que vê ao público, a segunda e a terceira parte é reservada no eu de quem aprendeu e é reservada com segredo e depende do tempo para aprender. (grifo do original)

⁷⁴ A espagíria é o compêndio prático e, se quisermos, também a demonstração objetiva e tangível de que existe algo de efetivamente superior (energia veiculada através das plantas) que é capaz de interagir com o mundo físico e consequentemente, com o corpo e a saúde do ser-humano. Diz-se que a espagíria é a avó da química.

⁷⁵ “A fruta só dá no tempo.” Um dos aforismos preferidos de mestre Bimba (SODRÉ, 2002, p. 107)

⁷⁶ PASTINHA, Vicente. *Quando as pernas fazem miserê*. Manuscritos e desenhos de Mestre Pastinha. Salvador: (mimeo), s/d. Disponível em:

<http://portalcapoeira.com/Downloads/Download-document/155-Capoeira-Angola-por-Mestre-Pastinha>. Acesso: 14/03/2016

No outro dia, durante a construção do laboratório perguntamos por que a capoeira nos leva à nossa origem e Mestre Índio respondeu que é porque

nos leva a buscar o conhecimento antigo, que nem sempre se vê, mas se sente. A gente busca esse conhecimento antigo na figura dos mestres. A capoeira nos instiga a ir além... ela nos leva além de perguntas e respostas, nos leva à reflexão e ao questionamento, provoca nossa curiosidade. [...]

As cantigas de capoeira trazem elementos da natureza, esses elementos faziam parte do cotidiano dos mestres antigos.

Conversamos a respeito de que, quando se canta “eu vi a cutia com coco no dente” (canção comumente entoada nas rodas de capoeira), talvez seja vazio para quem nunca viu uma cutia. Algumas vezes essa situação pode despertar curiosidades... O que é cutia? Onde é seu habitat? Como é o coco que ela carrega na boca? O mesmo acontece quando cantamos “quem nunca viu venha ver licuri⁷⁷ quebrar dendê”, para entendermos o sentido dessa canção a gente precisa conhecer tanto o licuri quanto o dendê e só assim, podemos entender que o licuri é menor que o dendê, mas que, por sua dureza, consegue quebrá-lo mesmo assim. Muitos significados surgem a partir daí.

De acordo com Mestre Índio, a capoeira nos leva a “aprender a viver com coisas verdadeiras... A buscar ser verdadeiro. Estar verdadeiramente aproxima o social do ambiental, que tem a ver com o retorno ao conhecimento antigo. Sempre tentando, sempre na tentativa...” (grifo nosso)



Aprendemos que este retorno ao conhecimento antigo nos proporciona uma referência, uma ligação ancestral que nos nutre salutarmente, com o que é verdadeiro.

Identificamos os trabalhos realizados no Córrego do Mel como uma forma de resistência, pois baseiam-se em princípios de cooperação inter-humana e inter-biótica, além de promoverem

⁷⁷ O licuri (*Syagrus coronata*) é um coquinho pequeno que dá em cachos grandes, numa palmeira alta, abundante no norte de Minas Gerais, Bahia, Pernambuco, Sergipe e Alagoas. É comido cru, quando maduro, torrado, em diversas receitas culinárias e seu óleo tem uso medicinal.

autonomia e reflexão crítica concreta. As atividades se baseiam na cooperação entre os seres como princípio fundamental de sua práxis.

3.2 Kilombo Tenondé

No artigo “*Planta cabaça espalha a semente capoeira e permacultura: um jogo socioambientalmente transformador*”, evidenciamos processos educativos experienciados na resistência socioambiental da comunidade do Kilombo Tenondé, pautada em princípios da capoeira angola e da permacultura. Tanto a capoeira angola como a permacultura trazem, por sua vez, ferramentas conceituais que auxiliam a ética na tomada de decisões e cultivam valores duradouros, importantes em tempos de mudanças caóticas.

A partir da pesquisa realizada com as pessoas do contexto pudemos evidenciar duas perspectivas fundamentais: o Kilombo Tenondé é um espaço de resistência socioambiental criado sobre as raízes da capoeira angola e esta resistência socioambiental existente em suas práticas é potencializadora de processos educativos emancipatórios.

Nesta ótica, partimos do princípio de que o Kilombo Tenondé é um espaço de resistência socioambiental à espoliação material e cultural que o colonialismo, desde o século XVI até hoje, sob a forma de globalização e fundamentalismo econômico, tenta impor ao desenvolver seu quadro de opressão e aprisionamento.

A partir das raízes epistemológicas da capoeira angola (ancestralidade, memória e identidade) como princípio das atividades do quilombo, identificamos as práticas de resistência socioambiental constituintes de processos educativos: o trabalho coletivo, a maneira de consumir e de lidar com os resíduos gerados, a alimentação, a agroecologia, a permacultura e a prática da capoeira angola.

Percebemos ainda que no Kilombo Tenondé a revolução acontece na prática, através das pessoas atuando no convívio coletivo, na agrofloresta, na permacultura, na capoeira angola, nas pesquisas e na arte. Essas práticas contrapõem o sistema econômico político orientado para a dominação dos outros, que visa principalmente benefícios próprios. Esta disposição para a dominação assenta-se no argumento implícito de que “toda a humanidade pode e deve viver sob uma única ‘verdade’ econômica e política. Esta ‘verdade’ tem por base uma definição unilateral, por parte do Ocidente, tanto da experiência quanto do conhecimento”. (RAMOSE, 2010, p. 181-182)

Ao observarmos/compreendermos coletivamente o modo de conhecer que aparece nos processos educativos do Kilombo Tenondé, refletimos sobre as questões epistemológicas que estão presentes no conhecimento cotidiano das moradoras e dos moradores da comunidade. Por fim, apontamos a resistência socioambiental do Kilombo Tenondé como potencializadora de processos educativos emancipatórios.

A transformação estrutural é um processo consciente e contínuo, inexorável mas intencional, Não é possível 'marcar hora' para a revolução, e nem apenas gritar "agora!". A revolução se constrói. Simultaneamente, no macro e no micro; no presente, no passado e no futuro; como processo e como explosão; como chama e como fagulha; como possibilidade e como caminho. Não acredito em magos e profetas da revolução que não sejam também construtores e arquitetos de sua existência. Vivemos nesse fio de navalha: moldando algo maior do que nós, mas que, sem nossa ação, tampouco acontece. Esperando algo que não pode ser esperado, mas que, tampouco pode ser decretado. A revolução não será espontânea, nem imediata, mas um processo feito de etapas e rompantes, avanços e retrocessos, caminhos e descaminhos. Em duas palavras: reformas e revoluções. (FERREIRA, 2018, p. 308)

3.3 Semente que voa com o vento... Associação Cultural de Capuêra Angola Paraguassú

O trabalho realizado pela Paraguassú, mediado pelo mestre Jaime de Mar Grande, é raro e extremamente transformador em sua essência, pois atua profundamente nos valores intrínsecos do ser humano.



foto Leandro Couri

Respeito, ética, sinceridade e liberdade são os fundamentos desse trabalho, em que é sempre dito e discutido que

padrão está fora da tradição (...) para ser um grande capoeira tem que ser um grande ser humano (...) eu quero ver no aluno o que eu ainda não vi, criatividade, espontaneidade, diversão e liberdade". "A padronização do movimento é a prisão do pensamento, ser livre é pensar e movimentar-se livremente."

A coerência se faz na prática deste conceito. No processo de aprendizagem cada pessoa é estimulada a encontrar o seu gingado, a sua maneira de se manifestar através da capuêra.

Neste trabalho são muito valorizados os espaços de conversa. Em todos os encontros as pessoas sentam em círculo e dialogam coletivamente, não existindo centralidade na fala do mestre, nem sendo fomentada uma hierarquia. É um espaço onde as pessoas prezam a habilidade de ouvir as outras.

Além disso, existe um cuidado em se apropriar criticamente da tradição da capuêra para que ela seja realmente emancipatória. Existe o entendimento de que “padrão está fora da tradição”, assim é construído um aprofundamento que proporciona a compreensão do porquê e do para quê de cada fundamento, de cada ritual existente na capuêra.

Dessa maneira ninguém fica repetindo gestos, nem imitando trejeitos, todas as pessoas são criadoras e ao mesmo tempo mantenedoras críticas da tradição.

Por exemplo, uma capoeirista perguntou “mestre Jaime, o que é mandinga?” e ele disse:

não tem ninguém que pode ensinar mandinga pois é algo muito individual, pessoal e discreto; jamais outra pessoa pode saber o que você pretende com a mandinga que você está fazendo, porque senão ela deixa de ser mandinga, deixa de ser um ato de surpresa, defesa e ludibriação; a mandinga hoje está banalizada, vulgarizada no mundo da capuêra, ela não precisa necessariamente de gesticulação dos braços; mandinga está no ato da sua intenção, do seu pensamento, pode ser de ataque ou de defesa; a gente tem que saber o porquê e o para quê está fazendo; a gente não deve aceitar e nem praticar algo que a gente não entende; mandinga é uma coisa que você vai construindo ao longo dos anos, da sua trajetória e tem a ver com algo que jamais poderá ser divulgado, jamais poderá ser visto; jamais poderá ser uma coisa padronizada.

A crítica da tradição é uma observação valiosa do passado e um importante reconhecimento do presente. Para mestre Jaime a capuêra hoje é 30% do que era antigamente. A identidade da Paraguassú implica não aceitar a legitimação da história de um saber colonial, compõe o desafio à latência colonial, visto que engendra a presença de multiplicidades epistemológicas e a possibilidade de relações não aniquiladoras, em que se privilegia o diálogo entre saberes.

Com mestre Jaime estamos compreendendo o que é ter um mestre de capuêra. Na Paraguassú a relação entre aprendiz e mestre pauta-se na amorosidade. É regida pelo diálogo aberto, se fazendo valer da empatia recíproca para despertar no outro a vontade de ser um ser humano melhor. Ela instiga a troca de saberes oriundos das vivências de cada ser humano, assim, cada pessoa contribui com o seu saber empírico, influenciado pela sua cultura, seu meio social, e traz para o diálogo reflexivo e crítico a sua subjetividade, podendo aí, existir uma identificação com o outro, reforçando a relação de ambos, referenciada por vínculos afetivos.

“Educação é um ato de amor”, onde homens e mulheres reconhecem-se como seres inacabados e, portanto, passíveis de aprender, sendo que “não há diálogo [...] se não há um profundo amor ao mundo e aos homens. Não é possível a pronúncia do mundo, que é um ato de criação e recriação, se não há amor que o funda [...]. Sendo fundamento do diálogo, o amor é, também, diálogo” (FREIRE, 1987, p. 79-80).

A filosofia de vida de Mestre Jaime vai ao encontro da filosofia ubuntu, que “consiste nos princípios da partilha e do cuidado mútuo”. Há dois aforismos que ilustram muito bem esta filosofia:

motho ke motho kabatho- “afirma que ser humano é afirmar a humanidade própria através do reconhecimento da humanidade dos outros e, sobre tal embasamento, estabelecer relações humanas respeitadas para com eles”.

feta kgomo o tshware motho- “significa que se quando uma pessoa enfrenta uma escolha decisiva entre a riqueza e a preservação da vida de outro ser humano, ela deve optar pela preservação da vida.” (RAMOSE, 2010, p. 212)

As pessoas geram sentidos, se fazendo sentir, mergulhando em uma atmosfera de respeito, compartilhamento e muita disposição, pois a imersão nos saberes populares demanda atenção a uma nova forma de aprender, disposta a quebrar os padrões negativos que todas e todos cultivamos

diante da liquidez, efemeridades e superficialidades que são algumas relações (des)humanas. É prezado o exercício de não se sentir nem mais nem menos que as outras pessoas. Há um contínuo estudo do porquê que a outra pessoa interpretou algo de maneira diferente da sua. Os encontros proporcionados pela Paraguassú promovem um contato sincero entre as pessoas em um ambiente sem competição e que engendra trocas sinceras.

Quando presenciamos os eventos na Gamboa (Ilha de Itaparica - BA) pudemos perceber que mestre Jaime envolve e valoriza todas as pessoas de sua comunidade e, muitas vezes, evidencia potencialidades de pessoas que seriam invisibilizadas pelo sistema. Dessa maneira, a Paraguassú reconhece e revela mestras e mestres da cultura popular, como por exemplo, mestra Nenete, mestra Aurinda, mestre Risadinha e mestre Madeira. A ancestralidade é manifestada na prática. Ao observar atos como este e muitos outros, identificamos a coerência entre o que se fala e o que se faz.

Na Paraguassú a capuêra é cultivada no dia-a-dia como um modo *atento e alegre de viver*.

Para a cultura negra o culto da alegria não é uma coisa festiva apenas, é uma lógica tão fundadora quanto o amor. Para Muniz Sodré (2017) a palavra alegria vem de *alacer* (*ala* = asa, flutuação leveza e *acer* = chão), estamos alegres quando perdemos o chão, as asas nos levam e a gente se encontra como se estivesse flutuando nas nuvens. A alacridade aparece como uma afinação preciosa com o mundo, algo assim como as cordas de um instrumento musical perfeitamente afinado.

Os processos educativos vivenciados na Paraguassú potencializam uma compreensão social dos problemas ambientais, gerando a produção de novos saberes e orientações na formação humana. Sendo assim, são permeados pela alegria, numa busca pela perfeita harmonia com o mundo. Como uma semente que voa com o vento, detentora da leveza que a permite voar mesmo possuindo em seu núcleo o todo necessário para o surgimento de uma nova árvore.

4. O conhecimento se faz por nós

Nas idas e vindas deste estudo:

- refletimos sobre a prática socioambiental de resistência existente na capoeira e os processos educativos dela desencadeados;
- pensamos o alicerce epistemológico do saber afrobrasileiro com a intenção de dialogar com outros saberes marginalizados;
- identificamos que os saberes construídos no compasso da invenção e reinvenção cotidiana são experienciados na práxis educativa da sobrevivência e da resistência;
- reconhecemos que vivemos numa sociedade desigual marcada por privilégios e consideramos que todas as práticas sociais contêm processos educativos, sendo a educação crítica emancipatória eminentemente popular;
- identificamos que os processos educativos existentes na capoeira por meio da relação mestra(e)/aprendiz são uma importante via para que a complexidade da realidade seja desvelada pelas pessoas que nela vivem;
- percebemos que a capoeira, enquanto prática social afrobrasileira, contém um conjunto de conhecimentos que possibilita a compreensão e recuperação do poder de narrar nossa própria história e a assunção de saberes em sua rica diversidade;
- reconhecemos que a capoeira considera a diversidade histórica e cultural e o reconhecimento do outro, como metas na formação dos indivíduos enquanto cidadãos;

- observamos os contextos pesquisados como uma rede de alternativas socioambientais sustentáveis capazes de fazer frente ao estabelecido;
- consideramos a capoeira como um 'campo de possibilidades' próximo aos que buscarem-na procurando por 'algo mais'.

As considerações e reflexões feitas vêm mostrando que a capoeira, quando orientada por mestres/as genuínos/as, é constituída de saberes afrobrasileiros que, ao serem postos em prática, exercitam o respeito e o cuidado com o *outro*, como um movimento contínuo de reflexões e de significados que podem ampliar a percepção do coletivo e de cada pessoa enquanto grupo e sujeitos pró-ativos perante a descodificação da crise socioambiental e a busca incessante e comprometida de soluções para este cenário.

Entendemos que, na medida em que o ser humano responde aos desafios deste mundo na sua ampla variedade, ou seja, integrando diferentes epistemologias, culturas, artes e filosofias (principalmente as usualmente marginalizadas), nasce uma pluralidade nas relações do ser humano com o mundo.

[...] o movimento do céu [...] em ligação com a constância da terra. [...] É, por exemplo, o instante em que o indivíduo, abrindo-se sinesteticamente às coisas do mundo – o sol que nasce, a água corrente, o ritmo dos seres –, abole o fluxo do tempo cronológico, deixando seu corpo libertar-se de qualquer gravidade para experimentar a sensação do presente. (SODRÉ, 1983, p. 147)

Compreendemos que é através dessa pluralidade nas relações do ser humano com o mundo que vislumbraremos um presente socioambientalmente justo.

Nesse sentido, como já indicamos, as reflexões aqui suscitadas nos levam a perceber que os processos educativos existentes na capoeira podem ser uma importante via para que a complexidade da realidade seja desvelada pelas pessoas que nela vivem. E que a chave para as transformações socioambientais pode ser encontrada nas relações humanas estabelecidas nesta prática social afro-brasileira.

As reflexões desta pesquisa nos potencializam a afirmar que a resistência, através da experiência na capoeira, é produtora de processos educativos emancipatórios, pois enquanto reveladora de epistemologias do povo afrobrasileiro, possibilita às/aos praticantes de capoeira revelar-se e revelar a sua história e suas experiências individuais e coletivas. Outra face que a capoeira investigada nos aponta é que a trajetória da população afrobrasileira compreende a produção de saberes que descortinam os valores capitalistas e racistas das epistemologias eurocêntricas. A resistência afrobrasileira engendra um processo de ensinar e aprender na forma de ser capoeira, constituindo um jeito próprio cotidiano de sobrevivência, transmitido nas estratégias do convívio comunitário, e permitindo que o conhecimento ali produzido seja coletivamente materializado em interações dialógico-críticas, as quais são efetivamente favorecidas pelas interações dos corpos em movimento, levando o ser (corpo e mente, sensibilidade e linguagem) ao exercício de uma práxis radicalmente transformadora, pelos tantos aspectos nesta tese analisados.

Assim como na semente já existe um baobá⁷⁸... Que esta prática social afrobrasileira continue atuando ativamente e amplie seu potencial de contribuição para a emancipação dos povos e para a luta pela construção de sociedades mais justas e sustentáveis!

⁷⁸ Baobá - Árvore muito comum nas estepes africanas, também conhecida como imbondeiro, em Moçambique. Pode chegar a 20 metros de diâmetro e 55 metros de altura. É chamada "testemunha do destino", pois pode viver até 6 mil anos; ou "Árvore mãe", pois tudo nela é aproveitável, os frutos, as fibras, as folhas, o tronco etc. (Oliveira, 2011, p. 32)

Referências gerais

ABIB, Pedro Rodolpho Jungers. Os velhos capoeiras ensinam pegando na mão. Cad. Cedes, Campinas, vol. 26, n. 68, p. 86-98, jan./abr. 2006. Disponível em: <<http://www.cedes.unicamp.br>>. Acesso em: 23/5/2017

----- . Capoeira angola: cultura popular e o jogo dos saberes na roda. Revista Resgate - Centro de Memória Unicamp. Campinas, 2004. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/resgate/article/view/8645622> Acesso em 12/05/2018

ABREU, Frederico José de. *O barracão do mestre Waldemar*. Salvador: Zarabatana, 2003.

ACSELRAD, H. *Ambientalização das lutas sociais: o caso do movimento por justiça ambiental*. São Paulo, 2010.

ALBUQUERQUE, Wlamyra R. de; FRAGA FILHO, Walter. *Uma história do negro no Brasil*. Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais, Brasília, DF: Fundação Cultural Palmares, 2006.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. *Terras de preto no Maranhão: quebrando o mito do isolamento*. São Luís: SMDH: CCN-MA: PVN, 2002. (Coleção Negra Cosme, v.3.).

ARAÚJO, Rosângela Costa (Mestra Janja). *É Preta, Kalunga: capoeira angola como prática política entre os baianos: anos 80-90*. Ilustração: André Flauzino. Rio de Janeiro: MC&G, 2015.

ARAÚJO-OLIVEIRA, Sônia Stella. Exterioridade o outro como critério. In: OLIVEIRA & SOUZA (orgs.). *Processos educativos em práticas sociais*. São Carlos, EdUFSCar, 2014.

BÂ, A. Hampaté. A tradição viva. In: KI-ZERBO, Joseph (org.). *História geral da África*. Vol1: Metodologia e pré-história da África. São Paulo: UNESCO/Ática, 1982.

BAUMAN, Zygmund. *Vida líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2007

BENJAMIN, W. A obra de arte na época de suas técnicas de reprodução. In: BENJAMIN, W; HORKHEIMER, M.; ADORNO, T.W.; HABERMAS, J. *Textos escolhidos*. São Paulo: Abril, 1980. Coleção Os pensadores.

BONOTTO, D.M.B. *A temática ambiental e a escola pública de ensino médio: conhecendo e apreciando a natureza*. Dissertação (Mestrado em Conservação e Manejo de Recursos) – Centro de Estudos Ambientais, Universidade Estadual Paulista, Rio Claro, 1999.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Perguntas, pesquisas. Para quem? Para quê? In: OLIVEIRA & SOUZA (orgs.). *Processos educativos em práticas sociais*. São Carlos, EdUFSCar, 2014.

BRASIL. Ministério da Educação. Conselho Nacional de Educação. Câmara de Educação Básica. Define diretrizes curriculares nacionais para a educação escolar quilombola na educação básica. Resolução N. 8, de 20 de Novembro de 2012. (disponível em: file:///Users/sara/Downloads/rceb008_12.pdf . Acesso em: 16/10/2017.)

CANJQUINHA, Mestre. *Canjiquinha alegria da capoeira*. Salvador: editora rasteira, 1989. (Disponível em:

https://www.google.com.br/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&cad=rja&uact=8&ved=0ahUKEwib9KC4tpHZAhWCj5AKHXoqADgQFqgoMAA&url=http%3A%2F%2Fsementedojojogodeangola.org.br%2Ffloja%2Fitem%2Fdownload%2F2_51a162b30db7032dc960ff96570e57e6.html&usq=AOvVaw0OKMHqFe8_vf26uw1I3KwB. Acesso em: 13/05/2016)

CARNEIRO, Edison. *O quilombo dos Palmares*. 4. ed. São Paulo: Editora Nacional, 1988.

CARVALHO, Alba Maria Pinho de. A luta por direitos sociais no Brasil contemporâneo: potencialidades emancipatórias de experiências e movimentos. *Revista Políticas Públicas*, São Luís, V.1 n.o1, 2007

CASTIANO, José P. *Referenciais da filosofia africana: em busca da intersubjectivação*. Sociedade Editorial Ndjira, Lda., 2010

CRESPO S. Educação e Sustentabilidade na Agenda 21: O Papel da Educação Ambiental no Programa da Globalização. In: *Cadernos do IV Fórum de Educação Ambiental/ Encontro da Rede Brasileira de Educação Ambiental*. Coordenação Associação Projeto Roda Viva, Instituto Ecoar para a Cidadania, Instituto de Estudos Sócio-Econômicos – INESC. Rio de Janeiro: 1997.

DECÂNIO FILHO, Ângelo. *A herança de Pastinha*. Salvador, Coleção São Salomão 3. 2a edição: com dicionário dialetal, 1997.

----- . *Evolução histórica da capoeira*. Coleção S. Salomão 3. CEPAC, Salvador/BA, 1997.

Disponível em:

http://www.capoeira.art.br/site/site/administrator/arquivos/download/%5Bartigo%5D_-_evolucao_historica_da_capoeira.pdf [Acesso 30/5/2015]

DUARTE JUNIOR, J. F. *O sentido dos sentidos: a educação (do) sensível*. 4a ed. Curitiba: Criar Edições, 2006.

ESCOBAR, Arturo. Sentipensar con la Tierra: Las Luchas Territoriales y la Dimensión Ontológica de las Epistemologías del Sur. *Revista de Antropología Iberoamericana* (www.aibr.org). Abril 2016.

FERREIRA NETO, Djalma Nery. *Uma alternativa para a sociedade: caminhos e perspectivas da permacultura no Brasil*. Djalma Nery Ferreira Neto. São Carlos: [s.n.], 2018.

FUNES, Eurípedes A. Nasci nas matas, nunca tive senhor: história e memória dos mocambos do baixo Amazonas. In: REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos. *Liberdade por um fio: história dos quilombos do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

FURNIVAL, Ariadne Chlöe. C. Dimensões culturais do consumo: reflexões para pensar sobre o consumo sustentável. In: CINQUETTI & LOGAREZZI (orgs.). *Consumo e resíduo: fundamentos para o trabalho educativo*. São Carlos, EdUFSCar, 2006.

FOÉ, Nkolo. A questão do negro no mundo moderno. Sankofa: *Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana*, ano IV, n. 8, dez. 2011.

FREIRE, Paulo. Criando métodos de pesquisa alternativa: aprendendo a fazê-la melhor através da ação. In: BRANDÃO, Carlos Rodrigues (ed.). *Pesquisa participante*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

_____. *Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa*. São Paulo: Paz e Terra, 1996.

------. *Pedagogia do oprimido*. 48. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005.

------. *Pedagogia do Oprimido*. 17. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

------. *Extensão ou comunicação*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1975.

------. SHOR, Ira. *Medo e ousadia: o cotidiano do professor*. 9 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 2001.

------. *Pedagogia da esperança: um reencontro com a pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

GADOTTI, Moacir. *Pedagogia da Terra*. São Paulo: Peirópolis, 2000.

GÓMEZ, J.; LATORRE, A.; SÁNCHEZ, M.; FLECHA, R. *Metodología comunicativa crítica*. Barcelona: El Roure Editorial, 2006.

GONÇALVES, C. W. P. Meio Ambiente, ciência e poder: diálogo de diferentes matrizes de racionalidade. In: SORRENTINO, Marcos (coord.). *Ambientalismo e participação na contemporaneidade*. São Paulo: EDUC/FAPESP, 2001.

GOODY, Jack. *The Theft of History*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

GROSGOUEL, Ramón. Racismo/sexismo epistêmico, universidades ocidentalizadas e os quatro genocídios/epistemicídios ao longo do século XVI. *Tabula Rasa*, ISSN 1794-2489, Bogotá, Colômbia, n. 19: 31-58, jul.-dez. 2013.

HERRERA, Amílcar. *A grande jornada*. Doraci Ferreira Gonçalves (trad.). Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

HOLMGREN, David. *Permacultura: princípios e caminhos além da sustentabilidade*. Porto Alegre: Via Sapiens, 2013.

LEFF, E. *Epistemologia ambiental*. São Paulo: Cortez, 2001.

LIMA, Telma C.S.L. e MIOTO, Regina. C. T. Procedimentos metodológicos na construção do conhecimento científico: a pesquisa bibliográfica. *Revista Katálisis*, v. 10, Florianópolis, 2007. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1414-49802007000300004&script=sci_arttext>. Acesso em maio. 2015.

MACHADO, Vanda. *Pele da cor da noite*. Salvador: EDUFBA, 2013.

MARIN, A. A. A Educação Ambiental nos Caminhos da Sensibilidade Estética. *Revista Inter-Ação*, vol 31, no 2, 2006. Disponível para download em: www.revistas.ufg.br/index.php/interacao/article/viewArticle/1260 Acesso em: 4/4/2016

MAYO, Peter. *Gramsci, Freire e a educação de adultos: possibilidades para uma ação transformadora*. Porto Alegre: Artmed, 2004.

MENESES, Maria Paula. *Os sentidos da descolonização: uma análise a partir de Moçambique*. 2016. Disponível em: <https://www.revistas.ufg.br/Opsis/article/view/36904#.WzQfUXYrJ3p> [Acesso: 23/04/2018]

MESTRE COBRA MANSA, Capoeira, a vida de mestre Cobra Mansa. Documentário publicado em 2 de abril de 2017. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=2_kdbyDyIKg. Acesso em: 7 jun 2017.

MESTRE CANJIQUINHA. In: ABREU, Frederico José de. *O barracão do mestre Waldemar*. Salvador: Zarabatana, 2003.

MESTRE JAIME DE MAR GRANDE. Mestre Jaime de Mar Grande e seu jeito libertário de ensinar capoeira. Documentário, 2017. (Disponível em: <http://vaidape.com.br/2017/03/mestre-jaime-de-mar-grande-capoeira-libertaria/>). Acesso em: 5 jun 2017.)

MESTRE JOÃO PEQUENO. In: ABIB, Pedro Rodolpho Jungers. "Capoeira Angola: Cultura Popular e o Jogo dos Saberes na Roda" Tese (Doutorado em Ciências Sociais Aplicadas à Educação) - UNICAMP. Campinas, 2004.

MESTRE PASTINHA. Entrevista realizada por Roberto Freire e publicada na revista *Realidade*, em 1967. Disponível em: <http://www.campodemandinga.com.br/2011/08/e-luta-e-danca-e-capoeira.html>. Acesso em: 7 jun 2017.

MESTRE RENÊ - Eu não nasci para jogar capoeira, fui enviado. Documentário, 2011. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=07OwqaN1bR4>. Acesso em: 31 mai 2017.

----- - *The capoeira master tells his story of how he found capoeira and what it has done to shape his life*, Interviews Mestre Renê, 2016. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=fWnpAl5g7-s>. Acesso: 29 mai 2017.

MILLER, Jussara. *A escuta do corpo: sistematização da técnica Klauss Vianna*. São Paulo: Summus, 2007.

MILLER, Sandra Maria Corrêa e FERRARI, Maíra Miller. Estratégia de inclusão: resgate da corporeidade no interior das escolas. *Psicopedagogia: Revista da Associação Brasileira de Psicopedagogia / Associação Brasileira de Psicopedagogia*. nº 99. ISSN: 0103 - 8486. São Paulo: ABPp, 2015. Disponível em: <http://www.abpp.com.br/revistas/revista-psicopedagogia-99.pdf>

MINAYO, Maria C. S. *Pesquisa social: teoria, método e criatividade*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012

MORIN, Edgar; KERN, Anne Brigitte. *Terra-Pátria*. Porto Alegre: Sulina, 1995.

----- . *Introdução ao pensamento complexo*; tradução do francês Eliane Lisboa — Porto Alegre: Sulina, 2006.

MOURA, Clóvis. *Dialética radical do Brasil negro*. 2. ed. - São Paulo: Fundação Maurício Grabois, 2014.

-----*.Rebeliões da senzala* 3. ed. - São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas LTDA, 1981.

MUNANGA, Kabengele; GOMES Nilma Lino. *O negro no Brasil de hoje*. São Paulo: Global, 2006.

OGBEBARA, A. *Igbadu: a cabaça da existência: mitos nagôs revelados*. Rio de Janeiro: Pallas, 1998.

OLIVEIRA, Eduardo David de. *Filosofia da ancestralidade: corpo e mito na filosofia da educação brasileira*. Curitiba: Editora Gráfica Popular, 2007.

OLIVEIRA, Evaldo Ribeiro; TÚBERO, Rosana; SIMONE, Gibran Nogueira. Relações étnico-raciais: educação e pertencimento. In: OLIVEIRA & SOUZA (orgs.). *Processos educativos em práticas sociais*. São Carlos, EdUFSCar, 2014.

OLIVEIRA, Paulo Cesar Pereira. *Contos e crônicas do mestre Tolomi*. Edição do autor. Ribeirão Preto, 2011.

PASTINHA, Vicente Ferreira (Mestre Pastinha). *Capoeira Angola Mestre Pastinha*. 3 ed. (fac-similar) Salvador: Fundação Cultural do Estado da Bahia, 1988.

-----*. Pastinha, uma vida pela capoeira*. Documentário produzido por Antônio Carlos Muricy. Salvador: Raccord produções, 1998

_____*. Quando as pernas fazem miserê*. Manuscritos e desenhos de Mestre Pastinha. Salvador: (mimeo), s/d. Disponível em: <http://portalcapoeira.com/Downloads/Download-document/155-Capoeira-Angola-por-Mestre-Pastinha>. Acesso: 14/03/2016

PINTO, Álvaro Vieira. *Sete lições sobre educação de adultos*. 16ª ed. São Paulo: Cortez Editora, 2010.

RAMOSE, Mogobe B. Globalização e ubuntu In: SANTOS & MENESES (Org.). *Epistemologias do sul*. São Paulo: Cortez, 2010.

REIS, João José; SILVA, Eduardo. *Negociação e conflito: a resistência negra no Brasil escravista*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

RIBEIRO, João Ubaldo. *Viva o povo brasileiro: romance*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.

RICHARDSON, Roberto Jary et al. *Pesquisa social: métodos e técnicas*. São Paulo: Atlas, 1999.

REGO, W. *Capoeira angola um ensaio sócio-etnográfico*. 1ª ed. Salvador, BA: Itapuã coleção baiana, 1968.

SANTOS, Boaventura de Souza. *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*. São Paulo: Cortez, 2005.

-----; MENESES, Maria paula. *Epistemologias do sul*. São Paulo: Cortez, 2010.

SHAFFER, K. Oberimbau de barriga e seus toques. Monografias folclóricas –2, Instituto nacional de folclore, 1977.

SILVA, Petronilha Beatriz Gonçalves. Práticas sociais e processos educativos: da vida e do estudo estudo até o grupo de pesquisa. In: OLIVEIRA & SOUZA (orgs.). *Processos educativos em práticas sociais*. São Carlos, EdUFSCar, 2014.

-----Educação e identidade dos negros trabalhadores rurais do Limoeiro. Tese (Doutorado em Educação) - Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1987.

SIQUEIRA, Maria de Lourdes. Identidade e Racismo: a ancestralidade africana reelaborada no Brasil. In: *Racismo no Brasil*. São Paulo: Peirópolis; Abong, 2002.

SILVA, Eusébio Lôbo da. *O corpo na capoeira*. Campinas, SP: editora da UNICAMP, 2008.

SILVA, Luis Fernando de Matheus. Ilusão concreta, utopia possível: contraculturas espaciais e permacultura (uma mirada desde o cone sul). Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo, 2013.

SODRÉ, Muniz. *A verdade seduzida: por um conceito de cultura no Brasil*. 2. ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1983.

----- *Mestre Bimba: corpo de mandinga*. Rio de Janeiro: Manati, 2002.

_____. *Pensar Nagô*. Curitiba: Editora Vozes, 2017.

WALSH, Catherine. *Pedagogías decoloniales: prácticas insurgentes de resistir, (re)existir e (re)vivir*. Série Pensamiento Decolonial. Quito, Equador: Ed. Abya-Yala, 2017.