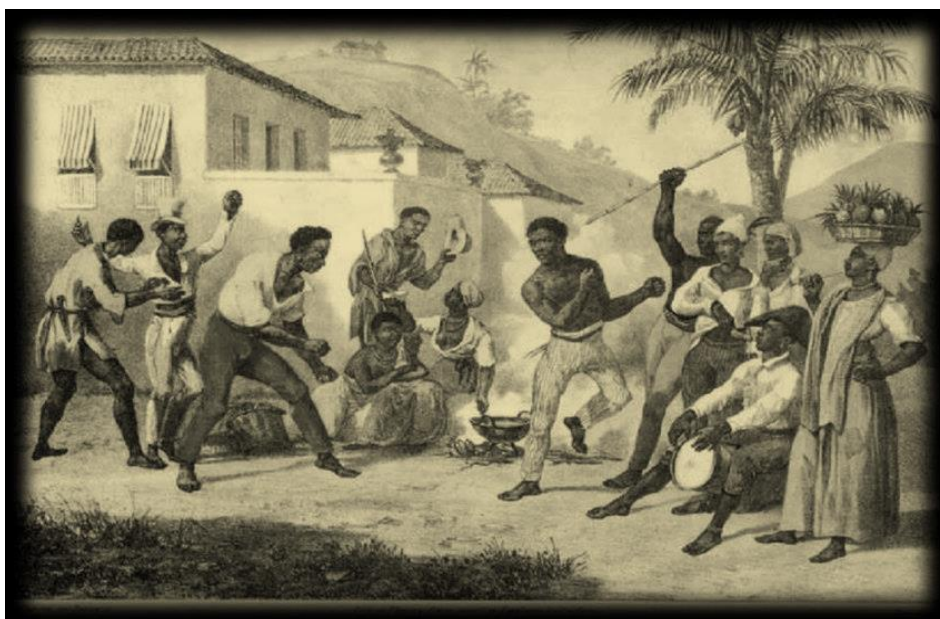


**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
FACULDADE DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO**

Mário Augusto da Rosa Dutra

**A CAPOEIRA ANGOLA NA PRESERVAÇÃO E DIVULGAÇÃO
DE PRÁTICAS EDUCATIVAS DOS POVOS BANTOS**



Porto Alegre

2024

Mário Augusto da Rosa Dutra

**A CAPOEIRA ANGOLA NA PRESERVAÇÃO E DIVULGAÇÃO
DE PRÁTICAS EDUCATIVAS DOS POVOS BANTOS**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, como requisito final para a obtenção do título de Mestre em Educação.

Orientador: Profa. Dra. Natália de Lacerda Gil

Porto Alegre

2024

CIP - Catalogação na Publicação

Dutra, Mário Augusto da Rosa
A Capoeira Angola na preservação e divulgação de
práticas educativas dos povos bantos / Mário Augusto
da Rosa Dutra. -- 2024.
137 f.
Orientador: Natália de Lacerda Gil.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal do
Rio Grande do Sul, Faculdade de Educação, Programa de
Pós-Graduação em Educação, Porto Alegre, BR-RS, 2024.

1. Capoeira Angola. 2. Educação. 3. Cultura Bantu.
4. ERER. 5. Lei 10.639/2003. I. Gil, Natália de
Lacerda, orient. II. Título.

Mário Augusto da Rosa Dutra

**A CAPOEIRA ANGOLA NA PRESERVAÇÃO E DIVULGAÇÃO DE PRÁTICAS
EDUCATIVAS DOS POVOS BANTOS**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, como requisito final para a obtenção do título de Mestre em Educação.

Porto Alegre, 16 de Janeiro de 2024.

BANCA EXAMINADORA:

Profa. Dra. Natália de Lacerda Gil - Orientadora
Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Prof. Dr. José Rivair Macedo
Universidade Federal do Rio Grande Sul

Prof. Dr. Eduardo Guedes Pacheco
Universidade Estadual do Rio Grande do Sul

AGRADECIMENTOS

À toda a minha família, visível e invisível, que acreditam nas minhas ideias.

À minha esposa Andréa, pela parceria.

Ao pessoal da Africanamente Escola de Capoeira Angola pelo apoio.

Às colegas de mestrado por toda a ajuda e compartilhamentos.

Aos mestres, treneis e alunos que colaboraram com as entrevistas.

À minha orientadora Natália, pela paciência, compreensão e motivação.

À Mestre Renê e Baba Diba de Yemonjá, meus mestres e amigos.

À Letícia Mentiacca, que avisou sobre o edital e me incentivou a fazer a inscrição.

Aos professores José Rivair Macedo, Eduardo Guedes Pacheco, Gládis da Silva

Kaercher e Miriam Cristiane Oloriobá Alves, pelas generosas contribuições.

Aos ancestrais, orixás, caboclos, pretos-velhos e Exus, que me guardam e fortalecem.

À CAPES – Coordenação de Aperfeiçoamento do Ensino Superior pela bolsa de pesquisa que foi fundamental para que este trabalho fosse realizado.

RESUMO

Esta dissertação tem como objeto de estudo as práticas educativas dos povos bantos preservadas no Brasil através da Capoeira Angola e as suas possibilidades como conteúdos e modos de ensino a serem aplicados na implementação da Lei 10.639/2003. Para tanto, foram analisadas produções acadêmicas sobre cultura e educação banto, Capoeira Angola, Lei 10.639/2003 e EREER, com o intuito de conhecer as estratégias educativas tradicionais bantos, as características da Capoeira Angola e entender os desafios existentes na construção de uma educação antirracista e emancipatória. Também, observei e entrevistei praticantes de Capoeira Angola da cidade de Porto Alegre para compreender os modos utilizados pelos mestres e treineiros que ensinam e preservam essa cultura afro-brasileira. Os dados da pesquisa bibliográfica e das entrevistas foram comparados com os estudos produzidos por Lopes, Fu-Kiau, Fourshey, Gonzales e Saidi, Santos, Abib e Araújo, resultando na identificação de cinco estratégias educativas bantos ainda presentes na Capoeira Angola: oralidade, musicalidade, vivências, danças performáticas e rituais de iniciação e/ou passagem. Essas estratégias foram analisadas sob o olhar da pedagogia das ausências e das emergências, criada por Nilma Lino Gomes com base no conceito de Movimento Negro Educador. Como resultado, este trabalho reconhece como adequada a inclusão das práticas pedagógicas bantos preservadas na Capoeira Angola como conteúdos a serem desenvolvidos e modos a serem utilizados no ensino da história e cultura afro-brasileira e africana, conforme estabelecido na Lei 10.639/2003 e na Resolução CNE/CP nº 01/2004 que trata sobre a Educação das relações étnico-raciais.

Palavras-chave: Capoeira Angola; Educação Banto; Lei 10.639/2003; EREER; Cultura negra; Educação Antirracista; Valores Afro-brasileiros; Movimento Negro; Pedagogia das Ausências; Cultura Banto.

ABSTRACT

This dissertation focuses on the study of educational practices of Bantu peoples preserved in Brazil through Capoeira Angola and their potential as content and teaching methods to be applied in the implementation of Law 10.639/2003. To achieve this, academic works on Bantu culture and education, Capoeira Angola, Law 10.639/2003, and EREER were analyzed, aiming to understand traditional Bantu educational strategies, the characteristics of Capoeira Angola, and comprehend the challenges in building an anti-racist and emancipatory education. Additionally, I observed and interviewed Capoeira Angola practitioners from the city of Porto Alegre to understand the methods used by masters and trainers who teach and preserve this Afro-Brazilian culture. The data from the bibliographic research and interviews were compared with studies conducted by Lopes, Fu-Kiau, Fourshey, Gonzales and Saidi, Santos, Abib, and Araújo, resulting in the identification of five Bantu educational strategies still present in Capoeira Angola: orality, musicality, lived experiences, performative dances, and initiation and/or passage rituals. These strategies were analyzed through the lens of the pedagogy of absences and emergences, developed by Nilma Lino Gomes based on the concept of the Black Educator Movement. As a result, this work recognizes the inclusion of preserved Bantu pedagogical practices in Capoeira Angola as appropriate content to be developed and methods to be used in teaching Afro-Brazilian and African history and culture. This aligns with the directives established in Law 10.639/2003 and Resolution CNE/CP nº 01/2004, which address education concerning ethnic-racial relations.

Keywords: Capoeira Angola; Bantu Education; Law 10.639/2003; EREER; Black Culture; Anti-racist Education; Afro-Brazilian Values; Black Movement; Pedagogy of Absences; Bantu Culture.

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	10
1. INTRODUÇÃO	15
1.1 Hipótese e objetivos	16
1.2 Perspectivas teórico-metodológicas	17
2. POVOS BANTOS	
2.1 Chegada ao Brasil	23
2.2 Cosmopercepção banto	24
2.3 Ancestralidade	27
2.4 Estrutura Social	27
2.5 Valores e princípios	30
2.6 Educação Banto	31
2.7 Práticas educativas bantos	36
2.7.1 Oralidade	38
2.7.2 Musicalidade	39
2.7.3 Danças e dramatizações	40
2.7.4 Iniciações e rituais de passagem	41
2.7.5 Vivências	41
2.8 Continuidade banto no Brasil	43
3. A BRINCADEIRA DOS NEGROS DE ANGOLA	
3.1 Luta, dança, jogo	48
3.2 Etimologia	49
3.3 Africana, Afro-brasileira, Brasileira	50
3.4 Código Penal de 1890	51
3.5 Centro de Cultura Física	52
3.6 Capoeira Regional	53
3.7 Capoeira Angola	53
3.8 Expansão nacional	54
3.9 Capoeira Contemporânea	55
3.10 Educação e cultura	56
3.11 Estilos de capoeira	57
3.12 A Capoeira Angola de volta à cena	57
3.12.1 Características da Capoeira Angola	59
3.12.2 Potencialidades pedagógicas	60
4. LEI 10.639/2003 E EDUCAÇÃO DAS RELAÇÕES ÉTNICO-RACIAIS	
4.1 O papel do Movimento Negro	64
4.2 Diretrizes Curriculares Antirracistas	66
4.3 A Cor da Cultura e os Valores Afro-brasileiros	68

4.4	Movimento Negro Educador	72
4.5	Pedagogia das ausências e das emergências	74
5.	ENTREVISTAS E OBSERVAÇÃO	
5.1	Como, quando, onde e com quem	76
5.2	Respostas e eixos de análise	77
5.2.1	Eixo 1 – Capoeira Angola, conceito e origem	78
5.2.2	Eixo 2 – Características e transmissão de conhecimentos	81
5.2.3	Eixo 3 – O papel do mestre e dos alunos mais velhos	86
5.2.4	Eixo 4 – Contribuições para a vida e para as relações étnico-raciais	90
5.2.5	Eixo 5 – O ensino da Capoeira Angola nas escolas	94
5.3	A observação: tentando enxergar o dito e o não dito	97
5.4	Síntese das entrevistas e observação	101
6.	APROXIMAÇÕES ENTRE AS PRÁTICAS EDUCATIVAS BANTOS E O ENSINO DA CAPOEIRA ANGOLA NA CIDADE DE PORTO ALEGRE	
6.1	Práticas educativas bantos	103
6.2	Práticas educativas angoleiras	104
6.3	Convergências	105
6.3.1	Oralidade: espaço de diálogos e troca de informações	106
6.3.2	Vivências: observação, experiências, convivências, exemplo	108
6.3.3	Danças performáticas/dramatização: respeito às particularidades e repetição do movimento	110
6.3.4	Musicalidade: cânticos e toques	112
6.3.5	Rituais de iniciação: apoio dos alunos mais velhos e manutenção do coletivo	114
6.3.6	Práticas educativas bantos e práticas angoleiras	121
7.	CONSIDERAÇÕES FINAIS	123
	REFERÊNCIAS	128
	ANEXOS	133

APRESENTAÇÃO

Este trabalho é fruto do meu compromisso, como mestre de Capoeira Angola, em contribuir na pesquisa, preservação e divulgação dessa cultura, afro-banto, em todos os espaços possíveis e para o maior número de pessoas. Um sentimento desenvolvido em mais de três décadas de ensino e aprendizagem junto aos mestres e mestras que promovem a Capoeira Angola como instrumento de (re)construção identitária e de combate ao racismo.

O meu primeiro contato com essa cultura foi em 1988, quando vi uma roda de capoeira no centro de Porto Alegre, coordenada por um mestre mais velho que, de vez em quando, parava a musicalidade e falava sobre a importância da capoeira como luta criada pelos negros para se libertar da escravidão física e mental. Eu, um jovem preto com a pele um pouco mais clara, identificado como um “sará¹”, que já sabia das dores trazidas pelo racismo, entendi a capoeira como um lugar seguro, onde eu poderia me fortalecer, junto aquelas pessoas, jovens, pretas e periféricas, que pareciam comigo. Tempos depois, li o trabalho de Vassalo (2011) e compreendi a importância daquele momento na reconstrução positiva da minha identidade étnica. Daquele dia em diante, muitas rodas e anos se passaram e a partir da capoeira tomei consciência da minha negritude, concluí o 2º Grau² e tornei-me um capoeirista militante na luta antirracista e na luta por transformação social.

Em 1996, após oito anos de aprendizagem, passei a trabalhar como oficinairo³ de Capoeira na FESC - Fundação de Educação Social e Comunitária de Porto Alegre, órgão público que administrava os projetos de assistência social desenvolvidos nos centros comunitários da cidade. E logo percebi que as formas de ensinar, e aprender, capoeira têm muito a ver com os princípios emancipatórios da educação popular que, conforme Brandão (2006), contestam saberes e fazeres institucionalizados que mantêm o estado social vigente. A experiência na FESC abriu portas para eu trabalhar

¹ Pessoa negra com tom de pele mais clara.

² Equivalente ao atual ensino médio.

³ Pessoa que ministra aulas em projetos sociais ou culturais.

em outros projetos das comunidades periféricas de Porto Alegre, em que o público era maioritariamente de pessoas negras. Nesse mesmo período, fui reconhecido como instrutor e comecei a dar aulas, em clubes e associações, enfatizando o aspecto cultural da capoeira.

A vivência junto aos projetos sociais suscitou o desejo de implementar ações específicas para crianças e adolescentes negros, então, em 2001 fundei a ONG Africanamente - Centro de Pesquisa, Preservação e Divulgação de Tradições Culturais Afrodescendentes, com o objetivo de conseguir apoio, através de convênios e parcerias, para desenvolver projetos e ações voltadas à divulgação das culturas de matriz africana como instrumentos de educação popular. Em 2003, criei a Africanamente Escola de Capoeira Angola para aprofundar os conhecimentos sobre essa cultura, através da pesquisa, do ensino e da promoção de encontros e vivências com mestres mais antigos. Em 2004, criei o projeto *Ori Inu Erê - Valores Civilizatórios Afrodescendentes na Construção de um Mundo Melhor, no Ilê Axé Iyemonjá Omi Olodô*, comunidade religiosa da qual eu faço parte há mais de 30 anos e onde aconteciam atividades culturais e educacionais, como Capoeira Angola, percussão, contação de histórias e dança afro, com o objetivo de reconstruir a autoestima e a autoimagem de crianças e adolescentes negros. A partir desse momento, a maioria do meu fazer cultural passou a ser intrinsecamente ligada às atividades da Africanamente. Aliás, o nome “Africanamente” surgiu em 2001, num bate papo entre capoeiristas, onde falávamos sobre as emoções vividas numa roda de Capoeira Angola, e alguém disse: *“para mim, quando estou numa roda, parece que a minha mente vai até a África, sei lá, ou parece, que a África vem até a minha mente”* e outra pessoa completou: *“exatamente, África na mente”*. Então ficamos brincando com essas palavras, que traduziam muito do que sentíamos e como percebíamos a influência das manifestações culturais de matriz africana em nossas vidas, surgindo então o nome Africanamente, uma forma de ser, de pensar e de se relacionar, baseada em valores éticos africanos preservados na diáspora.

Então, em 2006, aluguei um espaço no centro da cidade, transferindo a sede da escola, que funcionava na garagem da minha casa, para esse local e, nele, a ONG e a Escola de Capoeira Angola ampliaram suas ações de pesquisa sobre outras práticas culturais e filosóficas de tradição africana. Com o passar dos anos, diversas atividades, como seminários, encontros, palestras e cursos, foram realizadas através da Africanamente, inclusive com a presença de muitos mestres e mestras das mais variadas expressões da cultura popular, que aumentaram e qualificaram nossos conhecimentos e a responsabilidade da nossa missão. Com efeito, a Africanamente tornou-se uma referência na luta antirracista e na promoção de atividades voltadas para a divulgação e preservação das culturas afrodescendentes no Rio Grande do Sul, tanto que em 2012, ao sermos reconhecidos como uma organização que presta serviços relevantes à cultura nacional, fomos certificados como Ponto⁴ de Cultura pelo Governo Federal.

Em 2013, passei no vestibular, como cotista, para o curso de Licenciatura em Educação Física da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. As vivências obtidas junto aos professores e professoras da ESEFID - Escola Superior de Educação Física, Fisioterapia e Dança trouxeram saberes relativos ao campo biológico, social e educacional da cultura do movimento humano, porém, eram as disciplinas socioculturais que davam sentido à minha prática e ensino da Capoeira Angola como uma atividade que ia além do esporte e do treinamento físico. Os estágios realizados nas escolas permitiram-me unir os saberes adquiridos na Capoeira Angola e nos trabalhos como educador popular com os saberes acadêmicos. Como trabalho de conclusão de curso, mantendo meu propósito de contribuir na divulgação da capoeira, optei por investigar o início e desenvolvimento dessa cultura na capital do Rio Grande do Sul, que resultou na monografia, posteriormente transformada em livro, intitulada “As matrizes, o início e o desenvolvimento da capoeira na década de 1970 em Porto Alegre”.

⁴ Os Pontos de Cultura são entidades reconhecidas e apoiadas financeira e institucionalmente pelo Ministério da Cultura para desenvolverem ações socioculturais em suas comunidades.

A minha maturidade foi se desenvolvendo, formei novos multiplicadores e na comunidade capoeirística⁵ meu prestígio foi se solidificando. Em 2019, após 31 anos de aprendizado, fui reconhecido como Mestre de Capoeira Angola. Nesse mesmo ano, recebi o Prêmio Teixeira, na categoria Mestre de Culturas Populares, honraria dada pelo MINC – Ministério da Cultura. Em 2020, fui agraciado pela Assembleia Legislativa do Estado do Rio Grande do Sul com a Medalha Zumbi dos Palmares, pela relevância dos trabalhos prestados à capoeira do Rio Grande do Sul.

Após terminar a licenciatura, mantive meu vínculo com a universidade para cursar as disciplinas exigidas para me formar bacharel em Educação Física e, assim, poder exercer a profissão de educador físico em locais e em atividades fora do âmbito escolar. Mais uma vez aproveitei a oportunidade e, em junho de 2022, como trabalho de conclusão apresentei a monografia “Encruzilhadas e trajetórias de um Mestre de Capoeira Angola”, em que compartilhei os saberes desenvolvidos nas experiências como educador popular, militante do movimento negro e mestre de Capoeira Angola.

A oportunidade de ingressar no mestrado aconteceu no segundo semestre de 2021, quando ainda estava concluindo o bacharelado, a partir de uma amiga que conhecia o trabalho que eu desenvolvia e avisou-me que iria abrir edital no PPGEDU – Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. No início eu não sentia muita confiança em participar de um processo de seleção dessa envergadura. Confesso que, baseado em minhas referências familiares, já me considerava realizado e até satisfeito em ter completado o ensino superior, mas incentivado por amigos e familiares resolvi aceitar o desafio e me inscrevi, como cotista autodeclarado negro, na linha de pesquisa Educação, Cultura e Humanidades, com o intuito de aprimorar meu fazer educacional baseado da Capoeira Angola e voltado à luta antirracista. Assim, elaborei um projeto de pesquisa visando identificar as práticas educativas dos povos bantos que, ainda, se fazem presentes na cultura da Capoeira Angola e, a partir destes conhecimentos, ampliar os conteúdos que promovam os saberes e fazeres africanos e afrodescendentes, historicamente invisibilizados nos

⁵ Pessoas que compartilham aos modos de ser e de viver com base nos princípios e valores da capoeira.

currículos tradicionais, para que possam ser utilizados na aplicação da Lei 10.639/2003 e nas atividades voltadas à EREER - Educação das relações étnico-raciais.

Compreendendo que o processo de seleção era bastante exigente, busquei apoio em colegas, que já tinham passado por essa experiência, para ajudar a construir a proposta deste trabalho. Como resultado, o projeto foi selecionado, alcançando uma pontuação expressiva. Em janeiro de 2022 iniciaram-se as aulas e esses primeiros meses foram dedicados a participar das disciplinas para cumprir a carga horária prevista no regimento e também construir repertório de conhecimentos a serem utilizados nesta escrita. Além das aulas, assisti bancas de defesa, participei de reuniões do conselho de pós-graduação, de reuniões do GT – Ações Afirmativas, de encontros da linha de pesquisa, de palestras e iniciei a revisão bibliográfica sobre meu tema de pesquisa. Mantive essa rotina durante um ano e meio e em julho de 2023 comecei a fazer as entrevistas e a escrever esta dissertação.

Como resultado de todo esse processo, apresento este trabalho rico em informações sobre as práticas educativas dos povos bantos e sobre a Capoeira Angola, como continuidade cultural banto no Brasil, que preserva características e fundamentos ancestrais que podem ser utilizados como métodos pedagógicos, também, no ambiente escolar.

1. INTRODUÇÃO

A ideia de realizar uma pesquisa relacionando os valores filosóficos africanos com os modos utilizados para ensinar Capoeira Angola me acompanha desde que comecei a trabalhar como educador, pois era perceptível que nós, professores de Capoeira Angola, tínhamos alguns “recursos” que diferenciavam nossa prática pedagógica da dos profissionais que atuavam em outras áreas do conhecimento e da cultura. Sendo comum que fôssemos chamados para “ficar” com as turmas consideradas problemáticas, que necessitavam de uma atenção especial. Paralelo a isso, a Capoeira Angola, uma mistura de luta e dança de origem banto, foi durante muito tempo um dos poucos símbolos positivos de africanidades e de orgulho para muitos afrodescendentes, pois, ao manter um legado de resistência e luta contra a escravidão e contra o racismo, ela inseria, muito antes da aprovação da Lei 10.639/2003, os africanos e seus descendentes como agentes ativos na construção de sua história. Somado a isso, nos primeiros anos do século XXI, surgiram informações, entre ativistas e intelectuais do movimento negro, sobre a existência de algumas características que, apesar das diferenças étnicas e geográficas, se repetiam em determinadas manifestações culturais africanas e afro-brasileiras. Mais adiante, foi percebido que essas características, muito mais do que maneiras expressivas, eram fundamentos que organizavam e estruturavam esses fazeres culturais. Esse padrão de princípios composto por oralidade, ancestralidade, musicalidade, senioridade, princípio vital, transgeracionalidade, corporeidade, comunitarismo e religiosidade foi o que Azoilda Trindade (2006) definiu como valores civilizatórios afro-brasileiros.

Com efeito, a partir dessa “novidade” diversos artigos, monografias, dissertações e teses foram produzidos sobre esse tema, havendo, inclusive, um programa de formação pedagógica, privado, de âmbito nacional, realizado em parcerias com escolas públicas de diversos estados e municípios, chamado “A cor da cultura”, que promovia a capacitação técnica de profissionais da educação sobre essa temática. Nessa época, as informações demoravam um pouco mais a chegar, porém os capoeiristas mais atentos logo perceberam que a Capoeira Angola acolhia todos

esses valores e que eles eram o que diferenciava as práticas pedagógicas⁶ desses profissionais. Diversos trabalhos acadêmicos, como de Abib (2004), Nogueira (2007), Araújo e Machado (2015), Moreira (2018), Candusso (2009) e de Ponso e Araújo (2014), foram realizados sobre a presença dos valores civilizatórios afro-brasileiros na cultura da Capoeira Angola e sobre a sua importância no campo da educação escolar.

No entanto, as produções citadas focavam basicamente na presença dos valores civilizatórios afro-brasileiros como repertório de conhecimentos a serem ensinados e assuntos a serem estudados, enquanto as questões relativas aos processos de transmissão ficaram em segundo plano. E é nesse ponto que esta pesquisa se insere, buscando conhecer as estratégias utilizadas pelos africanos para transmitir esses fundamentos às novas gerações e identificar na Capoeira Angola, como manifestação cultural recriada no Brasil pelos “negros de Angola”, se ela teria preservado, além dos valores afro-brasileiros, algumas dessas estratégias educativas. E, por último, pensar na possibilidade desses fazeres pedagógicos serem utilizados na aplicação da Lei 10.639/2003 e nas ações voltadas à EREER – Educação das relações étnico-raciais.

1.1 Hipótese e objetivos

A hipótese norteadora⁷ deste trabalho é que os povos bantos possuíam modos próprios de ensino, de transmissão de conhecimentos, que organizavam, orientavam e promoviam a manutenção das suas comunidades. E que esses modos seculares ainda se mantêm vivos, funcionais e presentes nos jeitos, nas formas, nos “recursos” utilizados pelos mestres para ensinar Capoeira Angola na atualidade.

Dito isso, compartilho os objetivos desta pesquisa, para que os leitores possam me acompanhar nessa jornada investigativa e, ao final, tenhamos dados suficientes para avaliar se a hipótese aqui apresentada tem sustentação científica ou não. São eles:

⁶ Os modos de ensinar e aprender praticados nas culturas de matriz africana.

⁷ O termo SUEar – proposto pelo físico Márcio Campos - problematiza e se opõe ao caráter ideológico do termo NORTEar, numa maneira de contrariar a dominante lógica eurocêntrica do Norte construída no âmbito de uma referência universal.

1) Conhecer as práticas pedagógicas⁸ utilizadas pelos povos bantos antes da influência colonial e que foram trazidos ao Brasil durante o período da escravidão; 2) Elencar os princípios éticos e filosóficos que caracterizam a Capoeira Angola como uma expressão cultural africana de matriz banto, propositora de relações sociais que valorizem a diversidade humana e incentivem a luta antirracista; 3) Descrever as estratégias pedagógicas inerentes aos povos bantos que ainda são preservadas na Capoeira Angola, pois, embora as manifestações culturais de matriz africana tenham sido perseguidas, proibidas e modificadas no Brasil, muitas ainda mantêm elementos educativos ancestrais; 4) Propor atividades pedagógicas, baseadas nas estratégias de ensino da Capoeira Angola, que possam ser utilizadas na implementação da Lei 10639/2003.

Considerando os desafios dessa tarefa, elaborei um plano de ação estruturado em 03 passos que aconteceram de acordo com os objetivos e conforme a disponibilidade de informações sobre o tema.

1.2 Perspectivas teórico-metodológicas

O primeiro passo foi procurar no Portal da CAPES, no Google Acadêmico e no Portal Scielo Brasil, teses, dissertações e artigos, produzidos entre os anos de 2010 e 2022, que abordassem a temática desta pesquisa. Como referência de busca, utilizei as seguintes palavras-chaves: Capoeira Angola; educação; educação banto; práticas educativas africanas; Educação das relações étnico-raciais; pedagogia africana e tradição banto. O resultado foi centenas de trabalhos acadêmicos, que foram analisados e selecionados, conforme a afinidade e qualidade investigativa sobre o tema. Além disso, me debrucei sobre dezenas de livros, alguns adquiridos, outros emprestados, para encontrar informações, principalmente, sobre as práticas educativas bantas.

⁸ Apesar do conceito “pedagógico” estar vinculado ao sistema escolar, utilizarei algumas vezes esta expressão no sentido de pontuar que os povos bantos detinham estratégias de ensino-aprendizagem elaboradas, replicáveis, progressivas e passíveis de avaliação.

Com efeito, apresento os “mestres e mestras” que me orientaram nessa busca por informações relativas às práticas pedagógicas tradicionais dos povos bantos que estão preservadas na cultura da Capoeira Angola: Nei Lopes, pesquisador, especialista em tradição banto no Brasil. Bunseki Fu-Kiau, intelectual congolês, iniciado nas tradições do povo Bakongo. Tiganá Santana Neves Santos, autor da tese sobre a Cosmologia Africana dos Bantu-Kongo. Placide Tempels, missionário belga, que atuou na província de Katanga, no Congo, autor do livro *Filosofia Bantu*. Raul Altuna, padre espanhol, autor do livro *Cultura Tradicional Banto*. Catherine Fourshey, Rhonda Gonzales e Christine Saidi, doutoras em História, autoras do livro *África Bantu*. Amadou Hampâté Bâ, etnólogo, historiador malinense, autor do texto *A tradição Viva*. Rosa Margarida de Carvalho Rocha, mestra em Educação, especialista em estudos africanos e afro-brasileiros.

O segundo passo foi saber de alguns praticantes de Capoeira Angola, como eles percebem os modos de ensino e a aprendizagem dessa cultura, utilizados para transmitir os conhecimentos necessários ao desenvolvimento de um capoeirista angoleiro⁹. Com esse fim, realizei uma pesquisa de caráter qualitativo junto a pessoas atuantes em grupos da cidade de Porto Alegre, visando compreender os processos e as dinâmicas pedagógicas utilizadas pelos mestres e professores desses grupos. A escolha por esse tipo de pesquisa foi apoiada em Richardson (1999), que a considera adequada por oferecer informações que vão além de números, dando sentido e significado a determinadas características ou comportamentos do grupo. Como abordagem investigativa utilizei a etnografia, que, de acordo com Mattos e Castro (2011), tem dado grandes contribuições ao campo das pesquisas qualitativas, especialmente aquelas que se interessam pelos estudos das desigualdades sociais e dos processos de exclusão. Em que pese ser essa técnica uma especialidade da antropologia, Gusmão (1997) acredita que a relação com a educação abre um espaço para o debate, reflexão e intervenção, envolvendo desde o contexto cultural da

⁹ Praticantes de capoeira angola, que pode variar em gênero e número.

aprendizagem, as diferenças culturais, raciais e de gênero, até os sucessos e fracassos de aprendizagem. Nesse sentido, Galli (1993) reconhece que os estudos da cultura, no caso da antropologia, e dos processos de ensino-aprendizagem, no caso da pedagogia, possibilitam a existência de um diálogo teórico e metodológico das pesquisas educativas relacionadas às diversas e diferentes culturas. Compreendendo que nos modelos qualitativos a subjetividade está muito presente nos depoimentos dos sujeitos, nas observações e interpretações do pesquisador, me mantive atento às orientações de Gaya (2008) sobre a importância de diferenciar o que são descrições, interpretações e juízos de valor, para não transformar esta pesquisa em um relato de minhas expectativas pessoais.

Ciente dessas orientações e confiando na experiência adquirida em mais de 30 anos de convivência junto aos mestres da Capoeira Angola e da cultura popular afro-brasileira, assumi o papel de pesquisador-etnógrafo e iniciei a pesquisa de campo, utilizando como instrumentos a observação participante e entrevistas semiestruturadas. Em relação à pesquisa de campo, me apoiei nos escritos de Rocha e Eckert (2008) e Oliveira (2000), que informam que essa prática é uma relação que se estabelece entre o pesquisador e os sujeitos pesquisados, sendo a qualidade dessa relação determinante no sucesso ou fracasso do projeto. No tocante à observação participante, em que pude acessar discursos não ditos e vivenciar algumas práticas do grupo para posterior análise, interpretação e construção de hipóteses, me baseei em Queiroz et. al. (2007), que afirmam ser a observação participante uma possibilidade de o pesquisador tornar-se parte do conjunto, relacionando-se com os sujeitos e compartilhando da rotina, onde se torna possível dar significação aos processos. Ainda que inicialmente a proposta fosse observar três grupos, neste trabalho, a observação acabou sendo realizada somente na Africanamente Escola de Capoeira Angola, pois os demais grupos estavam com problemas para reunir os alunos em virtude de não terem uma sede própria. Já as entrevistas, que conforme Manzini (1991), são instrumentos de coleta de dados bastante utilizados nas pesquisas de caráter qualitativo, principalmente em temas que envolvem informações disponíveis somente nas

memórias ou nos fazeres dos grupos ou das pessoas estudadas. Foram realizadas entrevistas com 10 pessoas de três diferentes grupos, sendo algumas de forma presencial e outras de forma *on-line*, através da plataforma *Google Meet*.

O terceiro momento foi de organização e avaliação das informações obtidas, a fim de verificar se as mesmas faziam sentido dentro da estrutura do projeto e se as mesmas serviriam de base de sustentação ou de questionamento da hipótese apresentada. Com essa intenção visitei a obra de autores que possuem trabalhos realizados sobre cultura banta, Capoeira Angola e EREER - Educação das relações étnico-raciais, para utilizar como referência de análise. Em relação à Capoeira Angola, me apoiiei nos trabalhos de Rosângela Araújo, capoeirista, pós-doutora em Ciências Sociais, que possui trabalhos sobre educação e cultura afro-brasileira com foco na Capoeira Angola, cultura e religião de matriz africana. Utilizei também os trabalhos de Pedro Abib, capoeirista, pós-doutor em Ciências Sociais, que produziu materiais relacionados à educação, com ênfase na identidade e na cultura popular. Araújo e Abib foram minhas referências para compreender os processos educativos da Capoeira Angola. A análise dos seus trabalhos também permitiu estabelecer a comparação com as práticas educativas dos povos bantos e os modos utilizados para ensinar Capoeira Angola na atualidade. No que se refere à Lei 10.639/2003 e à EREER - Educação das relações étnico-raciais, encontrei subsídios nas produções de Petronilha Silva, pós-doutora em Teoria da Educação e uma das referências em educação voltada às relações étnico-raciais. Utilizei também os trabalhos de Azoilda Trindade, doutora em comunicação que durante anos foi coordenadora do projeto “A cor da cultura”, um programa de educação antirracista que contribuiu fortemente no entendimento e divulgação dos valores afro-brasileiros.

Por último, nos escritos de Nilma Lino Gomes, pós-doutora em Educação e autora do livro *Movimento Negro Educador*, encontrei confirmação e sustentação aos motivos que me levaram a produzir este trabalho que procura divulgar outros modelos de geração de saberes e produção de conhecimentos, presentes nas culturas de matriz africana e que ainda não fazem parte dos currículos tradicionais. Com efeito, esta

pesquisa foi ao encontro da teoria epistemológica denominada Pedagogia das Ausências e das Emergências, cunhada em 2017 pela autora supracitada com o objetivo de dar visibilidade aos saberes produzidos pelos movimentos sociais e às ações educativas por eles desencadeadas, como formas de descolonização dos currículos, bem como de construção e valorização de epistemologias existentes em práticas sociais, culturais e políticas, dos movimentos associados à resistência e à vida dos afrodescendentes no Brasil.

Esses três passos, fundamentais nessa caminhada, proporcionaram a escrita deste trabalho que está organizado, para além da apresentação e desta introdução, em seis capítulos que acolheram as informações produzidas a partir da pesquisa bibliográfica, da realização das entrevistas e do resultado da comparação entre as práticas educativas bantas e os modos de ensino de Capoeira Angola. Após esta introdução que faz parte do capítulo I, apresento abaixo os assuntos que serão abordados em cada capítulo.

No segundo capítulo, apresento algumas considerações sobre os povos bantos, quem são, onde estão localizados, sua chegada ao Brasil, visão de mundo, valores sociais, continuidade cultural no Brasil e identifico as suas estratégias educativas. No terceiro, me dedico a escrever sobre a capoeira, sua origem, características, desenvolvimento histórico, estilos, além de citar os trabalhos produzidos sobre a Capoeira Angola e contribuições para a educação e luta antirracista. No quarto, abordo questões relacionadas à Lei 10.639/2003, conceituo os valores afro-brasileiros, destaco a importância do movimento negro na EREER – Educação das relações étnico-raciais e apresento a pedagogia das ausências e das emergências. No quinto, compartilho os resultados das entrevistas realizadas com 10 praticantes de Capoeira Angola da cidade de Porto Alegre e da observação realizada na Africanamente Escola de Capoeira Angola, agrupo as respostas em tópicos e identifico os modos utilizados pelos mestres para ensinar Capoeira Angola. No sexto, faço a aproximação entre as práticas educativas bantas e os modos de ensino e aprendizagem de Capoeira Angola, sintetizo as convergências existentes e elenco estratégias educativas bantas que foram

preservadas na Capoeira Angola. No sétimo e último capítulo, apresento minhas considerações finais baseadas na comparação dos resultados desta pesquisa com a hipótese defendida neste projeto, proponho algumas atividades a serem desenvolvidas no ambiente escolar visando contribuir na Educação das relações étnico-raciais e destaco as potências e as carências existentes neste trabalho.

Concluo esse momento afirmando que esta produção, além de contribuir com a visibilidade e o reconhecimento de epistemologias africanas preservadas no Brasil, também ampliará os fazeres pedagógicos tradicionais, tornando a escola um lugar que respeite e valorize as contribuições dos afrodescendentes em nosso país. Além disso, acredito no potencial deste trabalho como um instrumento que servirá para desacomodar ideias generalistas sobre diversos povos que foram trazidos de África para o Brasil.

2. POVOS BANTOS

2.1 Chegada ao Brasil

Antes de tratar sobre os povos bantos, é necessário atentar para o fato de que a escravidão foi um dos pilares do sistema colonial na modernidade, no qual o tráfico negreiro constituiu-se em um dos negócios mais rentáveis da época para as metrópoles colonizadoras. Conforme Albuquerque (2006), estima-se que entre 1550 e 1850, 11 milhões de africanos foram trazidos das mais diferentes regiões às Américas e, desses, quatro milhões ficaram em terras brasileiras. Mesmo compondo uma multiplicidade de etnias e grupos culturais, essas pessoas, trazidas ao Brasil, eram classificadas genericamente pelos europeus em dois grandes grupos linguísticos, os sudaneses e os bantos.

Conforme Nei Lopes (2021), o nome *Bantu* foi concebido pelo linguista alemão Wilhelm H. Bleek que, na década de 1860, ao estudar em torno de 2 mil línguas africanas, percebeu a existência da palavra *ntu* em quase todas elas e, basicamente, com o mesmo significado. Lopes (2004) explica que a contração das palavras, *ntu*, que corresponde à pessoa, mais a palavra *ba*, que determina a condição de coletivo, originou a palavra *bantu*. Assim, a expressão *bantu* é utilizada para denominar povos ou populações que compartilham de um mesmo tronco linguístico e de um modo de vida similar. Segundo esse autor, a palavra *bantu* foi adaptada para o português brasileiro como banto, possibilitando assim a sua flexão quanto ao gênero e ao número, e é por essa razão que utilizarei neste trabalho os termos: banto, bantos, banta e bantas.

Os bantos eram embarcados para o Brasil, na costa oeste, mais ao sul do continente africano, pois estavam situados na área centro-sul. Eram provenientes da região onde hoje se encontram os países do Congo, Angola, Camarões, Gabão, República Democrática do Congo, Zâmbia, Zimbábue, Namíbia, Moçambique e África do Sul. Conforme Munanga (2009), o comércio dessas pessoas aconteceu mais fortemente nos séculos XVI, XVII e XVIII. No Brasil foram distribuídos principalmente

nos mercados de escravizados de Pernambuco, Rio de Janeiro e São Paulo. Aqui eram chamados “negros de Angola” em virtude de muitos dos portos de origem estarem localizados nessa região. Estudos linguísticos como de Lopes (2021) demonstram a presença no Brasil de elementos originários da língua quicongo, falada pelos bantos da região do Congo e das línguas quimbundo e umbundo, faladas na região de Angola.

2.2 Cosmopercepção¹⁰ banto

De acordo com o Dr. Bunseki Fu-kiau (1969), os bakongos, um dos maiores grupos étnicos do tronco linguístico banto, acreditam que no princípio não havia nada, somente o *mbungi*, um vazio, sem vida visível. Até que uma força, *kalunga*, emergiu, vitalizou o *mbungi* e tornou-se fonte de vida, formando o que hoje conhecemos como Terra. O mundo, então, tornou-se uma realidade física pairando em uma imensidão de água (*kalunga*) que o dividia em parte superior (emerso, visível) e metade inferior (submerso, invisível). A parte superior é onde acontece a vida material, tangível, morada dos seres humanos, animais, plantas e minerais. A parte inferior refere-se àquilo que não enxergamos, ao invisível, morada dos espíritos e ancestrais. Sobre isso, Santos (2019) afirma que o povo banto tem como base do seu sistema cultural e religioso a ideia de um universo duplo e indivisível, no qual coexistem dois mundos que se relacionam dinamicamente. Esses mundos são unidos por uma linha, um portal, também chamado de *Kalunga*. Para eles, a vida não tem fim, sendo a morte e o nascimento apenas transições entre esses dois mundos, em que o ser humano também é duplo, podendo ser tanto um corpo físico, de matéria, quanto um ser espiritual dotado de inteligência e de uma força vital, que precisa ser constantemente aumentada para o bem estar pessoal e coletivo. Essa compreensão se dá na crença de que todo o universo é um sistema de forças, surgido a partir de *Kalunga*, que interagem constantemente entre si, numa comunhão universal, num dinamismo que se expressa, sobretudo, pela palavra e pelo movimento. Compreender os múltiplos significados da

¹⁰ Conceito sugerido pela filósofa Oyèrónké Oyěwùmí como uma maneira mais inclusiva de descrever a concepção de mundo por diferentes grupos culturais, podendo para isso privilegiar sentidos que não sejam o visual ou, até mesmo, uma combinação de sentidos.

Kalunga é de muita importância, pois esse princípio está presente em todas as ações dos povos bantos e, inclusive, nas manifestações culturais preservadas pelos seus descendentes na diáspora. Sobre esse tema, Santos e Lopes trazem mais informações:

Kalunga, que também significa oceano, é um portal e uma parede entre esses dois mundos. Kalunga tornou-se também a ideia de imensidão [sènsele/wayawa] que não se pode medir; uma saída e entrada, fonte e origem da vida, potencialidades, [n'kîngu-nzâmbi] o princípio deus-da-mudança, a força que continuamente gera. Porque kalunga era a vida completa, tudo em contato com a Terra partilhou essa vida e tornou-se vida depois. Tal vida surgiu na Terra sob todas as sortes de tamanho e forma: plantas, insetos, animais, rochas, seres humanos, etc (Santos, 2019, p. 22).

Termo usado no Brasil em várias acepções. Na umbanda, nomeia seres espirituais que vibram na linha das águas. Em linguagem mais geral designa qualquer boneco pequeno; indivíduo de cor preta; falar banto da região do Triângulo Mineiro; bonecas que fazem parte do cortejo do maracatu; o mar, o céu, a morte. A origem etimológica do vocábulo está no multilinguístico banto kalunga, que encerra a ideia de grandeza, imensidão, designando Deus, o mar, a morte (Lopes, 2004, p. 156).

Partindo da ideia de que tudo que existe é resultado da força *Kalunga* e que, conseqüentemente, somos partes, herdeiros dessa força, os bantos acreditam que essa energia divina está presente em todas as partes da criação, de modo que os homens, as outras criaturas viventes e até os fenômenos naturais estão dela penetrados e acham-se, assim, em comunhão. Esse entendimento também é apresentado pelo missionário belga Placide Tempels (2016), que viveu durante 30 anos na atual República Democrática do Congo e, ao observar a sociedade Luba, constatou a existência de uma filosofia fundamentada num princípio dinâmico e vital. Nessa filosofia, a noção de força toma o lugar da noção de ser e, assim, toda a cultura banta é orientada no sentido de buscar relações e ações que promovam o aumento dessa força e/ou que evitem a perda ou diminuição da mesma. Outro princípio, observado por ele, é a noção de interdependência (*ubuntu*) dessas forças ou seres, através de uma força vital que conecta e influencia o todo, com ações que geram reações equivalentes. A força vital perpassa por toda a vida cotidiana e incide sobre a realidade

social, bem como sobre a relação do homem com o sobrenatural. Tudo e todos estão universalmente interligados, pois a força vital é como se fosse uma grande teia que nos torna interdependentes. Nessa visão de mundo africana não há lugar para a dicotomia entre espírito e matéria, entre profano e sagrado. O sagrado está em todos os espaços da vida dos africanos e permeia a relação entre os homens e entre eles e a natureza, na esfera da produção, da socialização e da família. Tempels (2016, p. 56-57) estudou profundamente esse assunto e traz generosas contribuições:

Na perspectiva Bantu, todas as criaturas conservam um elo entre elas, uma relação ontológica íntima, comparável a ligação de causalidade que liga o criador a criatura. Para os Bantu existe uma interação de ser a ser, de força a força; é através da interação mecânica, química ou psicológica, que eles veem uma relação de forças que deveríamos designar por ontológica. Uma força poderá fortalecer ou enfraquecer outra força. A observação da ação destas forças nas suas aplicações específicas constituiria a ciência natural Bantu. As forças mais velhas dominam sempre as mais novas. Nada se move neste universo de forças sem influenciar outras forças através do movimento. O mundo das forças mantém-se como uma teia de aranha, em que não se pode vibrar um único fio sem vibrar toda a malha.

A palavra *mntu* designa a pessoa, constituída pelo corpo, mente, cultura e, principalmente, pela palavra, fio condutor da sua história e da própria existência. O *mntu* tem a força de aprender e a verdadeira sabedoria, para os bantos, consiste em compreender a natureza e a ação de outras forças, pois ele pode tomar decisões sábias, crescer e ficar mais forte, como também pode, ao tomar decisões ruins, enfraquecer, perder potência e diminuir sua força vital, até um ponto que deixe de existir. O povo banto reconhece no ser humano, seja visível ou invisível, a força mais poderosa entre os seres criados. Santos (2019), a partir dos ensinamentos de Fu-Kiau, afirma que para os *bakongos*, a vida do ser humano é como um sol que nasce, emergindo do mundo inferior, cresce, esquenta e se desenvolve no mundo superior, visível, e fica frio, se põe, atravessando a linha da *Kalunga*, voltando ao mundo inferior, num ciclo infinito, conhecido pelos *bakongos* como *dingo-dingo*. Nesse intervalo entre emergir (nascer) e submergir (morrer), o ser humano passará pelas fases e experiências da vida, que

desenvolverão suas capacidades e maturidade, até alcançar posição de liderança comunitária e se tornar um ancestral.

2.3 Ancestralidade

Os ancestrais, segundo Lopes (2021), são pessoas que acumularam força, ou sabedoria, superior aos seus pares e que, ao voltarem para o mundo espiritual, após terem contribuído para o desenvolvimento da sua comunidade, passam a ser veneradas e consideradas intermediárias entre Nzambi¹¹ e os seres humanos¹². Conforme Tempels (2016), o ancestral é tomado como um exemplo não apenas para que suas ações sejam imitadas, mas também para que cada um de seus descendentes assumam com igual consciência suas responsabilidades. A ancestralidade deve ser honrada para que os mesmos possam continuar participando das atividades da comunidade, protegendo e intermediando a relação com Nzambi. Por outro lado, os antepassados e ancestrais que são esquecidos, tornam-se defuntos, efetivamente mortos, pois perdem o elo com a comunidade e a capacidade de se relacionar e fortalecer na energia vital.

2.4 Estrutura social

A sociedade banto é formada por todos os seres, sejam eles visíveis ou invisíveis, incluindo os humanos, animais, plantas, minerais, ancestrais, espíritos e divindades. A participação social desempenha o primeiro papel na vida humana e a compreensão dessa participação explica o comportamento individual e social dos bantos. A pessoa se torna mais forte e mais digna quanto mais intensa for a sua participação na vida

¹¹ Nzambi, assim, como Kalunga são nomes que os bantos utilizam para se referir à força criadora.

¹² A ideia de pessoa, entre os bantu-kongo, está totalmente associada à concepção de que a cabeça (ntu) determina o 'ser de modo humano'. Nessa mesma direção, Nei **Lopes (2005, p. 23)** apresenta uma noção de *muntu* em que a pessoa é "a força vital realizada, existente, pulsando" no mundo. Essa força, por sua vez, assume a responsabilidade (e a manutenção) de toda a vida no universo, no mundo físico e espiritual. Dessa forma, todos os seres são possuidores de uma força vital própria, e a ela é atribuído o valor supremo da existência. O ser humano, portanto, é tanto um ser espiritual quanto material/físico, pois não só é dotado de inteligência como também de intensa força vital.

comunitária e, conforme Tempels (2026, p. 146), isso envolve a vida dos antepassados e ancestrais:

Para o banto, a vida é a existência da comunidade; é a participação na vida sagrada (e toda a vida é sagrada) dos ancestrais; é uma extensão da vida dos antepassados e uma preparação de sua própria vida para que ela se perpetue nos seus descendentes.

A organização espiritual dos povos bantos, conforme Altuna (1985), é estruturada de maneira hierárquica e complementar. Um sistema de forças constituído, primeiramente, por *Nzambi*, a força máxima, criadora de tudo. Em seguida, com intensidade menor, há os ancestrais divinizados, considerados pelos bantos como os mensageiros de *Nzambi*. Logo após estão os heróis civilizadores, com grau de força menor que os ancestrais divinizados, são seres (*muntu*) que num passado distante fundaram cidades e territórios que servem de morada aos povos que descendem da sua linhagem. Há também o que os bantos chamam de “gênios ou espíritos locais”, que são seres que vivem junto a locais específicos da natureza. E por fim, habitam o mundo espiritual os antepassados recentes, aquelas pessoas que recém deixaram o mundo material.

Para explicar a organização material-social *bakongo*, apresentada por Santos (2019), farei analogia com a divisão política da nação brasileira, em que *Vata* é país, *Belo* é estado, *Mwèlo-nzo* é município, *Môyo* é bairro e *Buta* é família. Conforme Santos, o *Vata* é a maior estrutura, independente e formado por dois ou mais *Belos*. O *Belo* é formado por dois ou mais *Mwèlo-nzo*. O *Mwèlo-nzo* é formado por dois ou mais *Môyo* e cada *Môyo* é formada por *Butas*. *Buta* é a menor, porém, a mais importante instituição da estrutura social tradicional do povo *bakongo*. Cada uma dessas divisões é uma entidade social e política que se reúne para elaborar, refletir, regular e resolver problemas, sob a orientação do conselho dos anciãos. Santos (2019, p. 50) traz uma descrição detalhada sobre esse tema:

O conselho de anciãos da comunidade [mfûndu a mbuta za vata] reúne-se no *boko*. Seus deveres são rever e debater todas as questões relativas à vida da comunidade, e submeter suas propostas à

assembleia de anciãos honorários da comunidade. O *boko* é uma instituição social importante, em que somente assuntos públicos e da comunidade são discutidos. Falar a respeito de assuntos privados, em tal instituição pública, é um crime público. Não se conspira dentro das instituições públicas *Kongo*. É interessante notar que a parte externa de uma casa, varanda, entre os *Kongo*, é chamada de *yèmba*, ou seja, a parte pública da casa. Essa parte é para uso público, para sentar-se, trabalhar, reunir-se, refugiar-se ou mesmo dormir. O proprietário da casa não tem direito contra esses atos.

As famílias (*buta*) são expandidas e constituídas por um grande número de pessoas ligadas por laços sanguíneos, espirituais, comunitários, interesses e responsabilidades comuns. Ela é a menor parte social e seus membros têm por responsabilidade, e dever principal, atender as necessidades e os objetivos da família, enquanto essas visam colaborar nos interesses da comunidade, composta por um grupo de famílias localizadas em determinada região. Fourshey, Gonzales e Saidi (2019) relatam a existência de 04 momentos, rituais de passagem, que demarcam a inclusão e o tipo de participação da pessoa na família ou comunidade. O primeiro é o nascimento, momento que uma nova vida é incluída, e, por ser criança, sua participação e contribuição são bastante limitadas, necessitando ser protegida e educada pelo coletivo. O segundo ritual é a puberdade, momento em que a pessoa adquire a capacidade de contribuir com a comunidade, mais especificamente com a família. O terceiro e mais importante ritual de passagem é o casamento, etapa, associada à maturidade, liderança, geração de vida e criação de novos vínculos comunitários. O quarto e último ritual é a morte, momento em que a pessoa atravessa a linha, da *Kalunga*, de volta ao mundo espiritual, tornando-se um antepassado ou conforme suas realizações, um ancestral, que continua em conexão com a comunidade vivente.

O casamento, que os *bakongos* chamam de *longo*, forma novas famílias e, também, colabora na ampliação da família extensiva dos noivos. É um compromisso que envolve aspectos econômicos, sociais e religiosos. Para os bantos, o casamento é o principal ritual de passagem à vida comunitária ao congregar todos os membros da comunidade (os mortos, os vivos e os que esperam por nascer). De acordo com Altuna

(1985), a comunidade dos noivos tem consciência de que, em vez de perder um membro, se fortalecerá ao incorporar e ampliar o número de membros com a nova aliança e com os novos membros que vão nascer. Nesse sentido, Santos (2019, p. 36) afirma que na comunidade *bakongo*, o casamento (*lôngo*) representa a união entre duas comunidades, não podendo haver união ou divórcio sem o consentimento das partes envolvidas:

O casamento, antes de tudo, é uma negociação social de grande interesse da comunidade e seus membros. É através da família, *buta*, que forças sociais são transmitidas, tais como normas, valores, ideais, etc. Sem o assentimento dessas forças, é quase impossível, entre os Kongo, que indivíduos, de acordo com as tradições, legalmente formem uma família (*buta*), não importa o quanto eles se amem. Um(a) “*buta*” formada fora desse acordo é sempre visto(a) socialmente como ilegal, um desvio social por parte dos parceiros, pois *lôngo* é mais do que a união entre dois indivíduos.

Para o povo *bakongo*, um casal sem filhos não cumpre seu papel social, porque não amplia nem fortalece a comunidade, ao mesmo tempo em que impede a continuidade da família, relegando ao esquecimento os antepassados e ancestrais. O parentesco sanguíneo é baseado na família da mãe e as relações familiares e de autoridade são definidas pelas pessoas mais velhas. As famílias podem incorporar como membros pessoas de outras descendências e de outros grupos étnicos, que busquem apoio e acolhimento, desde que essa inclusão seja benéfica à comunidade. As crianças concebidas num *lôngo* (casamento) não pertencem aos pais, porque se trata de uma relação coletiva e social, logo, elas devem servir à comunidade. Por outro lado, essa comunidade deve estar preparada para aceitá-las e, através da educação, transmitir princípios e valores fundamentais à manutenção e fortalecimento da própria comunidade.

2.5 Valores e princípios

A vida é sagrada e inestimável, pois é uma força que *Kalunga/Nzambi* compartilhou com os primeiros antepassados. Essa força de vida impregna todo o

universo de maneira dinâmica e incessante. O ser humano é parte dessa vida cósmica e todos os seres são interligados por ela, pois participam da mesma realidade (comunidade universal), embora em graus diferentes, porque cada ser (pessoa, animal, planta, espírito) está constituído por uma força que se manifesta de forma específica através da palavra e do movimento. O povo banto busca organização, equilíbrio e potência em *Kalunga/Nzambi*, no universo, nos ancestrais, na comunidade e em si mesmo, num processo de interação permanente. A vida comunitária é constituída por laços familiares sanguíneos, clãs, alianças matrimoniais. Para os bantos, viver significa existir em comunidade, estar em coletivo, pois somente através de outras existências é possível existir. As crianças são filhas da comunidade e por ela são cuidadas e educadas. A participação na comunidade desempenha o principal papel na vida humana, o afastamento e o isolamento são similares à morte.

O *muntu* (pessoa) é a força manifestada que se distingue dos outros, que deve ser conservada, defendida e acrescentada, pois o “*ntu*” é capaz de aumentar ou diminuir, por isso adquirir força e energia é o objetivo da pessoa banto, para poder potencializar e expandir sua família e a própria energia universal. A vida entra no corpo pela respiração, é sustentada pelo alimento e transmitida pela procriação. Saúde, vitalidade, alegria e otimismo são fundamentais, pois demonstram vida e felicidade em viver. A força vital é maior que a força física, porque inclui a força emocional, mental e espiritual, num sentido de integralidade. Uma pessoa doente ou com mau comportamento social é uma pessoa fraca, sem força. O ser humano através dos rituais de passagem percorre um caminho semelhante ao sol que nasce e se põe, diariamente, num ciclo infinito.

2.6 Educação banto

Mesmo não havendo nas línguas bantos uma palavra que se refira à educação, da maneira que nós a conhecemos no Brasil, mantereí esse termo como forma de facilitar a comunicação e o entendimento das informações compartilhadas neste tópico, pois a forma de educar para os povos bantos é semelhante ao entendimento

que Paulo Freire (1987) propagou no Brasil, ao apresentar uma proposta de ensino-aprendizagem baseada na comunhão entre mestres e aprendizes, mediada pela cultura e por situações apresentadas nas relações comunitárias que, no caso banto, envolvem também o mundo invisível. Para esses povos, a educação é o meio pelo qual serão transmitidos, de uma geração para a outra, os princípios, os valores e o conhecimento necessário à preservação da comunidade. Os processos educativos são baseados nas experiências e convivências diárias, onde tudo e todos são produtores de conhecimentos. As mães - e esse papel pode ser desempenhado por outras mulheres da família – é quem tem a incumbência de ensinar as primeiras lições à criança, que passará por diversas etapas educativas até chegar à fase adulta, momento em que se tornará apta a participar de sociedades de conhecimentos especializados e desenvolver habilidades, como liderança, organização militar e estratégias políticas. Assim, o primeiro processo de socialização/educação para os bantos começa em casa, que serve como uma continuidade da vida uterina em virtude das limitações de locomoção e comunicação da criança.

Na obra *“Kindezi: A arte Kongo de cuidar de crianças”*, lançado no Brasil em 2017, Fu-Kiau detalha as formas tradicionais de cuidar e educar crianças nas comunidades localizadas em regiões mais interiorizadas. De acordo com ele, *kindezi* é um sistema que envolve diversos atores, ambientes e situações de aprendizagem, voltado ao cuidado, ao desenvolvimento, à socialização e à qualificação de crianças e jovens para que possam servir à comunidade:

Kindezi, a arte de cuidar de crianças, é uma arte antiga entre os africanos, em geral, e os Bântu, em particular. É basicamente a arte de tocar, cuidar e proteger a vida da criança e do ambiente, Kinzungidila, em que o desenvolvimento multidimensional da criança ocorre. A palavra “Kindezi”, um termo da língua “kikôngo”, deriva do verbo raiz *leia*, que significa desfrutar de tomar e dar cuidados especiais. Cuidar de crianças – *leia*, ou seja, dar cuidados especiais - é, antes de tudo, uma forma de transferir padrões sociais para os membros mais jovens da comunidade. E, em segundo lugar, é a orientação da criança para a vida que compreende orientações muito bem determinadas de acordo com as normas e valores comunitários. Através de Kindezi, a criança também aprende que o mundo em que vivemos não é uma

propriedade individual. É para a vida e, portanto, deve ser compartilhada por todos (Fu-Kiau, 2017, p. 12).

Para o povo *bakongo*, o nascimento de uma criança é responsabilidade da comunidade como um todo, mas em particular do *ndezi*, pessoa que entrará em ação a partir do momento em que a criança começa a dar os primeiros passos e a se relacionar nas atividades comunitárias. O papel do *ndezi* pode ser desempenhado inicialmente por uma pessoa jovem que ensina sobre as atividades mais simples e recreativas, através de canções, histórias, jogos e truques ou por um ancião que ensina sobre as questões comunitárias, histórias morais e feitos realizados pelos ancestrais, sendo esse tipo de *ndezi* o responsável pela manutenção da história da comunidade, da memória da linhagem ancestral e pela introdução aos conhecimentos sobre o universo, vida e morte, como ciclo natural e contínuo. Fu-Kiau (2017, p. 8) descreve o papel funcional do *ndezi*:

Estes jovens *ndezi*, sendo o grupo de pessoas em crescimento, constituem o grupo mais dinâmico e energético de *ndezi*. Eles estão no estágio de exploração de seu próprio ambiente e, cuidando de seus irmãos e irmãs mais novos, ajudam estes últimos a seguir o caminho do dingo-dingo da vida. O *ndezi* toma conta de crianças o dia inteiro até o cair da noite, quando a mãe volta para a casa de suas tarefas do dia. As crianças crescem muito ligadas ao seu *ndezi*, andando e brincando ao redor de sua aldeia.

Em algumas comunidades, as crianças se reúnem no *sâdulo*, local onde acontece o cuidado com as crianças, onde ela aprende o valor de viver, brincar, cantar, dançar e rir junto com os outros. No *sâdulo*, que pode ser uma casa fechada ou um espaço aberto, como embaixo de uma árvore, a criança aprende não só a ouvir, mas a obedecer e respeitar as pessoas idosas. Mas a atenção não se restringe somente às crianças e de acordo com Fu-Kiau (2017, p. 21) “a vida da comunidade está em sua juventude e uma comunidade sem juventude não tem futuro”. Dessa forma, a comunidade e todos os seus membros iniciam e educam seus jovens para aprender sobre as responsabilidades sociais, culturais, econômicas, políticas e espirituais. As famílias bantas inserem seus jovens em coletivos de aprendizagem voltados à área de

atuação produtiva da comunidade em que estão inseridas. Sobre esse assunto, Fourshey, Gonzales e Saidi (2019, p. 151-152) trazem maiores detalhes:

Nas sociedades agrícolas as crianças aprendem sobre o clima e a botânica, incluindo noções de biologia vegetal e química. Nas sociedades pastoris, os jovens tornavam-se especialistas em animais domésticos, seus cuidados, seus ciclos reprodutivos e suas doenças. Os povos caçadores/coletores ensinavam as crianças desde cedo a reconhecer uma grande variedade de plantas, peixes, insetos e pequenos animais, além de saber onde procurar por comida, em que época do ano os alimentos eram abundantes e em quais condições eles eram comestíveis. As crianças também aprendiam sobre o habitat dos animais, biologia e métodos de caça. Aqueles que viviam perto de grandes corpos de água aprendiam a pescar, a fabricar armadilhas para peixes ou cestas de pesca em águas rasas, bem como manobrar as embarcações. Em muitas dessas sociedades, alguns jovens também aprendiam conhecimentos e habilidades mais especializados.

Quando os jovens chegavam à puberdade, passavam por um ritual de iniciação e a sua educação entrava em uma nova fase. Nesse ritual, os jovens experienciavam um conjunto de observâncias religiosas e educativas que se estendiam por semanas ou meses e os principais elementos da educação eram transmitidos em locais sagrados, isolados do resto da comunidade, de modo a resguardar o conhecimento dos mais jovens. Fourshey, Gonzales e Saidi (2019) informam que esses rituais eram períodos de educação intensiva, destinados a transformar os jovens em membros produtivos de suas comunidades. Além de habilidades concretas, os jovens também aprendiam como conectar-se com o mundo invisível, o reino dos espíritos e dos ancestrais. Era esse conhecimento que, em última instância, dava acesso à autoridade, status e poder no curso da vida. Na maioria das vezes, o encerramento do período de reclusão envolvia toda a comunidade, que participava das graduações cerimoniais públicas. Para Altuna (1985, p. 291) “a colonização traumatizou esta tradição, qualificou-a de primitiva, levando o negro a se sentir inferior ou constrangido de contar ou mostrar conhecimentos sobre sua tradição cultural”.

Aos adultos, após passarem pela experiência da maioridade, do matrimônio e estarem aptos a constituírem famílias, era oportunizada a possibilidade de uma

especialização técnica produtiva ou profissional, que incluía desde a tecelagem até cargos diplomáticos. O critério de escolha era variado, podendo ser a aptidão da pessoa para determinada atividade, como poderia ser também, em algumas sociedades, através de um “chamado espiritual”, comunicado através de sonhos.

Enquanto, em algumas sociedades, um indivíduo com aptidão podia aprender uma dada habilidade, em outros casos, certos rituais ou presságios eram necessários antes que uma pessoa pudesse ser escolhida como aprendiz. Por exemplo, entre os *Bemba* e outros povos da África Central, primeiro um indivíduo sonhava com um ancestral ceramista e, em seu sonho, aprendia a fazer cerâmica. Só então ele era selecionado para trabalhar com ceramistas mais velhos e experientes. De modo similar, na grande maioria das comunidades de língua Bantu, aqueles que se tornavam curandeiros medicinais quase sempre eram escolhidos por sua capacidade comprovada de aprender uma farmacopeia extensa e as habilidades rituais necessárias. Com frequência os curandeiros vivenciavam um episódio transcendente chamando-o à profissão (Fourshey, Gonzales e Saidi, 2019, p. 172).

Mas, no geral, essas escolas especializadas eram acessadas através de um rigoroso processo seletivo que incluía ritual de iniciação, observação da linhagem, habilidades na área de estudos e posses da família do candidato. O difícil acesso e as poucas informações compartilhadas pelos frequentadores com os demais membros da comunidade fazia com que essas escolas fossem chamadas de “sociedades secretas”. Os membros dessas associações adquiriam saberes sobre espiritualidade, história, economia, política e medicina, tornando-se especialistas sobre determinado assunto.

Amadou Hampâté Bâ (1997, p. 1), no artigo “A educação tradicional na África”¹³ afirma que os sábios, já anciãos, considerados mestres “*nganga*” eram diferentes dos especialistas, pois além de possuírem conhecimentos adquiridos nos processos educacionais, eles possuíam saberes diversos adquiridos com a experiência de vida:

O conhecimento africano é imenso, variado. Concerne a todos os aspectos da vida. O “sábio” não é jamais um “especialista”. É um generalista. O mesmo ancião, por exemplo, terá conhecimentos tanto em farmacopéia, em “ciência das terras” - propriedades agrícolas ou

¹³ Texto originalmente editado em francês como capítulo do livro *Aspects de la Civilization Africaine, Paris, ed. Présence Africaine*, em 1972 e publicado em português na revista THOT n. 64, 1997.

medicinais dos diferentes tipos de terra - e em "ciência das águas", como em astronomia, em cosmogonia, em psicologia etc. Podemos falar, portanto, de uma "ciência da vida": a vida sendo concebida como uma unidade onde tudo está interligado, interdependente e interagindo.

Com base no exposto, é possível perceber que a educação na cultura banto, iniciava em casa e se estendia, principalmente, até os 02 anos de idade. Em seguida, além dos cuidados familiares, a criança passava a ter a companhia de um *ndezi*, que podia ser um adolescente com a tarefa de “mostrar” a comunidade e realizar atividades recreativas ou um ancião que tratava de assuntos que envolviam a história, as crenças e os valores da comunidade. Quando a criança chegava à puberdade ela passava por um ritual de iniciação que envolvia aprendizagens como caçar, pescar, plantar e outras tarefas importantes à manutenção da família e da comunidade. Posteriormente, o jovem ao casar, constituir família e ter filhos era incluído na categoria das pessoas respeitadas por contribuírem na continuidade e ampliação da comunidade; essa situação lhe facultava a aprendizagem de técnicas profissionais de acordo com os interesses da sua linhagem. O último estágio de aprendizagem na cultura banto, especialmente entre os povos *bakongo*, são os saberes especializados, reservados a determinados membros da comunidade, escolhidos de acordo com as posses, linhagem ou habilidades técnicas.

2.7 Práticas educativas bantos

Fourshey, Gonzales e Saidi (2019), num trabalho produzido a partir de evidências e descobertas, no campo da história, arte, arqueologia, biologia e antropologia, revelam a existência, no período proto-banto¹⁴ de 3.500 anos A.E.C¹⁵, dos vocábulos “*gan*”, “*gano*” e “*dag*”, que possuíam, entre outros, os significados “contar uma história”, “mostrar algo”, “sabedoria”. Conforme essas autoras, esses

¹⁴ Período do desenvolvimento da humanidade entre a pré-história e a história, que precede o surgimento da escrita, nos é permitido conhecer por ser descrito em algumas das primeiras fontes escritas.

¹⁵ A.E.C. é a sigla para "Antes da Era Comum" e E.C., para "Era Comum". Esse novo sistema é amplamente utilizado como uma forma de expressar os mesmos períodos A.C. e D.C., porém sem a referência cristã.

vocábulos sintetizavam as estratégias de ensino utilizadas, há milhares de anos, pelos povos bantos:

A prevalência e os usos de “gan” e “gano” sugerem que, no passado longínquo, para os antigos falantes Bantu, contar histórias, comunicar-se através de demonstrações e de performances, e transmitir sabedoria eram ações e ideologias interligadas nas antigas cosmovisões Bantu. Outro verbo proto-Bantu com associações duplas similares é “dag” que significava “ensinar” e/ou “mostrar”. Isso sugere que os antigos povos de língua Bantu consideravam ensinar e mostrar como conceitos e ações interconectados. Nas sociedades de língua Bantu é amplamente difundido o uso das duas raízes, “gan” e “dag” para se referir não apenas à instrução verbal e à contação de histórias, mas também a aprendizagem de histórias, ideias e ideais expressos na dança, na música e nas canções (Fourshey, Gonzales e Saidi, 2019, p. 152-153).

Os registros de etnografia comparados por estas autoras nas regiões bantos apontam que a abordagem pedagógica se dava por meio de atividades práticas que envolviam histórias, contos, mitos, canções, charadas e provérbios narrados ao redor de fogueiras noturnas, ou em outras situações informais e formais, funcionando como maneiras comunitárias de educação. Os membros mais velhos da comunidade tinham a responsabilidade de corrigir ou questionar aspectos históricos, das letras ou da tradição oral. Fu-Kiau (2017, p. 71-72) também aponta a utilização de provérbios como instrumento educacional e orientador comportamental dos povos *bakongos*:

Nos debates, nas cerimônias, nos julgamentos, na alegria, assim como no sofrimento, os provérbios são frequentemente usados para repreender, criticar, comparar, segregar, encorajar, punir e curar. São usados para ensinar, explicar e, meticulosamente, codificar e decodificar [kânga ye kutula]. Os provérbios, em contexto africano, são leis, reflexões, teorias, costumes, normas e valores sociais, princípios e constituições orais. Eles são usados para justificar o que deve ser dito ou o que foi dito. Desempenham um papel ético muito importante na narração de histórias, lendas, etc. Muitas vezes, os pais, como também os griots [n’samuni] e contadores de histórias, encerram suas narrativas com provérbios bem apropriados.

Como é possível perceber, desde muitos antes da chegada dos europeus, os povos bantos não se preocupavam em ensinar somente conhecimentos aplicáveis às

necessidades relacionadas à sua sobrevivência imediata, como caçar, lutar, plantar e pescar. Havia também uma preocupação em transmitir ensinamentos subjetivos, como valores morais e éticos, assim como o desejo de preservar e repassar as histórias ancestrais como forma de perpetuar a memória da comunidade. Sendo a oralidade um dos principais modos utilizados pelos bantos para alcançar esses objetivos.

2.7.1 Oralidade

Sobre a oralidade Pe. Altuna (1985) destaca que, apesar de existirem diversas experiências de sistemas de escritas no continente africano, a oralidade tem lugar de destaque como um valor interligado à memória. Para esse autor, “a tradição oral é uma cultura própria e autêntica porque abarca todos os aspectos da vida e fixou no tempo as respostas às interrogações dos homens” (Altuna, 1985, p. 33). A oralidade é completada por ritos e símbolos, mas esses sem a palavra, sem a tradição, tornam-se inteligíveis e ineficazes. O mundo banto é dominado pela palavra, ela ocupa o primeiro lugar nas manifestações artísticas, no culto religioso, na magia e na vida social. É o laço vital que une os vivos com os antepassados, dando vida e consolidando a comunidade, através de histórias e contos que preservam listas genealógicas, migrações e feitos extraordinários. Um ancião responsável pela oralidade, jamais esquece os usos, ritos, crenças e costumes. Hampâté Bâ (1997, p. 3) destaca a confiança nesse instrumento de transmissão, servindo de base para alguns livros históricos, já que a tradição garante, através dos séculos, a veracidade dos fatos:

A tradição transmitida oralmente é tão precisa e tão rigorosa que se pode, com diversas confirmações, reconstituir os grandes acontecimentos dos séculos passados nos mínimos detalhes, especialmente a vida dos grandes impérios ou dos grandes homens que ilustraram a história africana.

Os saberes transmitidos através da oralidade aconteciam em vários momentos, no entanto, nos ritos de iniciação e de passagem e durante as reuniões com os mais velhos essa estratégia era bastante valorizada, a ponto de ser considerada sagrada, pois envolvia também conteúdos relativos ao mundo dos ancestrais e espíritos.

Conforme Altuna (1985), alguns contadores de histórias são os “senhores das palavras” dos mortos. Por isso eles são separados do grupo e durante anos iniciados nos segredos da declamação, da dança e do teatro. Quando morrem são enterrados perto de um baobá, para que seus ensinamentos continuem sempre fortes e presentes na comunidade. Os locais para a realização dos momentos de oralidade, mais do cotidiano, eram a própria casa, os espaços ao ar livre ou à noite em volta da fogueira. Já quando envolviam conhecimentos mais restritos, os ensinamentos aconteciam privadamente nos rituais de iniciação ou nas escolas especializadas.

A educação tradicional começa, na verdade, no seio de cada família, onde pai, a mãe ou as pessoas mais idosas são ao mesmo tempo mestres e educadores e constituem a primeira célula dos tradicionalistas. São eles que ministram as primeiras lições de vida, não somente através da experiência, mas também por meio de histórias, lendas, fábulas, máximas, adágios, etc. Os provérbios são as missivas ligadas à posterioridade pelos ancestrais (Hampâté Bâ, 2010, p. 183).

2.7.2 Musicalidade

A música faz parte da vida dos povos bantos, como um elemento lúdico-sagrado que possui também a função de ensinar e orientar os integrantes da comunidade. Histórias, lições e conselhos podem ser transmitidos pelas letras, ritmos e melodias que compõem a musicalidade. Há músicas e ritmos para todos os momentos e situações, como nascimentos ou, retorno ao mundo espiritual, mortes. A musicalidade é um instrumento de comunicação e de ligação, que inclusive torna possível a relação entre os seres humanos com os espíritos, ancestrais e divindades. Altuna (1985, p. 425), ao descrever sobre as maneiras que povos bantos utilizam para orar, afirma:

Surge espontânea e pessoal sempre que aparece a necessidade. Toma a forma de ladainha, louvor, jaculatória, breve invocação, hinos, cânticos, oferendas. (...) Reza de pé, sentado, de joelhos, prostrado em terra, dançando, cantando, gesticulando, em voz baixa, em altos gritos. (...) Os hinos e orações que vêm sendo repetidos através de gerações e por isso solenes e reservados para acontecimentos ou situações especiais que afetam a comunidade, costumam recitar-se

com grande aparato musical e danças. A maioria conserva um sabor arcaico. Os tambores quase nunca faltam nos cultos comunitários.

A musicalidade é um dos pilares de sustentação da forma de viver banto, representando em sua prática o princípio de comunhão, uma vez que esta prática quase sempre se faz em grupo, em coletividade.

2.7.3 Danças e dramatizações

Em parceria com a musicalidade, os povos bantos utilizam a dança e o teatro, para transmitir os conhecimentos às novas gerações. Fourshey, Gonzales e Saidi (2019) declaram a existência de dois verbos - *“yimb”* (cantar) e *“bln”* (dançar) - e dois substantivos - *“yimbo”* (canção) e *“blnà”* (dança) - proto-Bantu do quarto milênio A.E.C, que designavam respectivamente, o canto e a dança. Havendo também outra palavra, *“goma”*, que significa “tambor”, um instrumento musical. Os autores salientam que de acordo com as evidências encontradas havia uma relação íntima, entre as palavras, *“yimb”* (cantar) e *“bln”* (dançar) e a palavra *“goma”*, demonstrando que estas expressões artísticas eram realizadas sempre em conjunto:

Entre o povo Kongo de Angola e do oeste da República Democrática do Congo (RDC), assim como entre os falantes kiSwahili e kiKongo da costa da África Oriental, a dança e os tambores são *“ngoma”* e as árvores cuja madeira serve para esculpir os tambores eram chamadas de *“ngoma-ngoma”*. Evidências linguísticas e etnográficas revelam que, para os antigos povos Bantu, a dança e a música não eram expressões artísticas separadas (Fourshey, Gonzales e Saidi, 2019, p. 156).

As performances de dança, música, teatro e contação de histórias, apesar de serem na maioria das vezes lúdicas, nunca eram somente uma distração, um lazer, havia sempre um componente pedagógico, educativo, socializador e até mesmo de cura. De acordo com Fourshey, Gonzales e Saidi (2019, p. 160), “todas essas performances ensinavam às crianças habilidades práticas, mas também reforçavam as visões de mundo de cada sociedade”.

2.7.4 Iniciações e Rituais de Passagem

Também é possível compreender como método educativo as iniciações e os rituais de passagem, em virtude da grande influência exercida no comportamento dos bantos, pois desde o nascimento existe uma “preparação” que interfere na sua conduta, para que o mesmo esteja apto a cumprir com as exigências de cada etapa e, assim, poder também usufruir das novas experiências e ensinamentos. Conforme Altuna (1985, p. 290), “a iniciação é uma escola para a vida”, pois elas e os ritos que correspondem às diversas etapas da vida são fundamentais para a pessoa ir se integralizando e se coletivizando. Para Altuna (1985, p. 291), as iniciações são espaços de inclusão social e de aprendizagens diversas, sobre o sagrado, morte, sexualidade, em que o iniciado é preparado para novos direitos e responsabilidades sociais:

Senghor chama-lhe “escola do cidadão”. A iniciação adquire um valor educativo eficaz, estrutura a personalidade para toda a vida. Os mestres ensinam o que o homem deve saber para cumprir com perfeição os seus compromissos sócio-políticos-religiosos. Têm em conta as funções que cada um deve desempenhar no grupo, preparam e proporcionam os meios para sua realização. (...) O ensino não é só teórico, mas vivo experimental, pois devem praticar na selva, no rio e acampamento todo o ensino explicado pelos mestres. Esta pedagogia, baseada em teoria e prática, foi experimentada durante séculos. É comunitária, o grupo ouve, comprova e realiza as práticas e experiências. A escola dos ritos de puberdade concretiza uma das experiências pedagógicas mais interessantes.

2.7.5 Vivências

Ao analisar as atividades desenvolvidas durante as iniciações e nos rituais de passagem, percebo que a experimentação conduzida, guiada, por uma pessoa mais velha ou detentora de um saber maior, também é uma estratégia educativa utilizada pelos bantos e que, conforme Fu-Kiau (2017, p. 12), tem início muito cedo através do *ndezi* que, enquanto cuida e educa a criança, a leva para conhecer e se relacionar com o ambiente da comunidade:

O ensino é oral e prático. Crianças e suas babás às vezes deixam seu local sádulo¹⁶ e se movem de um lugar para outro, visitando ferreiros locais, tecelões e oleiros. E muitas vezes eles vão coletar flores, ervas, insetos, raízes, bimenga (pedaços de cerâmica), ovos, cogumelos, rochas, etc. ao redor da aldeia. Aprender os nomes e o uso de “coisas” no ambiente da criança é um dos estágios mais excitantes no processo de aprendizagem sádulo. Eles aprendem a dissecar cuidadosamente pequenos animais e insetos. Através destas experiências a criança adquire um sólido conhecimento prático em assuntos relacionados à anatomia, fauna e flora.

Outros relatos, como de Hampâté Bâ (2010, p. 183) no texto “A tradição viva”, demonstram que as vivências oportunizadas pelos mestres são excelentes maneiras de dar sentido concreto ao conhecimento teórico ou como uma forma de estimular a reflexão sobre determinados temas:

Ao caminhar pela mata, encontrar um formigueiro dará ao velho mestre a oportunidade de ministrar conhecimentos diversos, de acordo com a natureza dos ouvintes. Ou falará sobre o próprio animal, sobre as leis que governam a sua vida, “classe de seres” a que pertence, ou dará uma lição de moral às crianças, mostrando-lhes como a vida em comunidade depende da solidariedade e do esquecimento de si mesmo, ou ainda poderá falar de conhecimentos mais elevados, se sentir que os seus ouvintes poderão compreendê-lo. O ensinamento não é sistemático, mas ligados às circunstâncias da vida. Este modo de proceder pode parecer caótico, mas, em verdade, é prático e muito vivo. A experiência fica profundamente gravada na memória da criança.

Em síntese, as estratégias utilizadas pelos bantos, para educar, cuidar e orientar, crianças, jovens e também adultos, eram baseadas na oralidade, expressa nas contações de histórias, provérbios, fábulas, poesias, contos e orações. Nas danças performáticas, às vezes individuais, mas quase sempre coletivas, que expressam e preservam através do corpo, situações históricas vividas pelos ancestrais ou atividades de trabalho relevantes à comunidade. Na dramatização de fatos reais ou imaginários com objetivo de ensinar e entreter. Na música cantada e até mesmo falada que, expressão da oralidade, preserva e intensifica a aprendizagem, através de ritmos

¹⁶ Local utilizado para reunir as crianças, podendo ser uma casa, uma praça, um lugar embaixo de uma árvore.

diversos. No toque de instrumentos percussivos, como os *ngomas* (tambores), considerados sagrados pelos povos bantos, sendo que a dança, cânticos e ritmos, conforme os autores pesquisados eram, e ainda são, realizadas de forma associada e com objetivos que poderiam ser tanto recreacionais quanto espirituais. Nas vivências e experiências oportunizadas pelos *ndezi* (jovens ou anciãos) que promovem atividades práticas voltadas ao aprendizado real, concreto, dos seus aprendizes. E nos rituais de iniciação e de passagem típicos da cultura banto, que influenciam o comportamento dos indivíduos desde o nascimento até a morte. Importante destacar que, apesar da música, canto e dança serem intimamente ligadas, as demais estratégias de ensino também poderiam acontecer em conjunto, como é no caso dos rituais de passagem, em que a oralidade dá fundamentação ao que está sendo realizado, que é composto por vivências e experiências práticas, juntamente com atividades cênicas, danças, músicas e canto.

2.8 Continuidade cultural banto no Brasil

Os africanos de origem bantos foram os primeiros grupos de escravizados a serem trazidos ao Brasil, num processo que durou mais de três séculos. Aqui, forçosamente, se estabeleceram, recriando e ressignificando práticas culturais ancestrais, como formas de manter viva a sua história e visão de mundo. Lopes (2006, p. 202) afirma que a presença banto foi tão intensa que moldou o que entendemos como nação brasileira:

No Brasil onde convivem diversas culturas, os africanos, neste caso os bantos, deixaram fortes traços de sua identidade na religião, na história, nas tradições, no modo de ver o mundo e de agir perante ele, nas formas de arte, nas técnicas de trabalho, fabricação e utilização de objetos, no modo de falar, na medicina popular e em muitos outros aspectos. Esses traços, recriados pelos afro-brasileiros de uma forma inconsciente ou não, são o que mais claramente define a identidade nacional.

Conforme esse autor, estudos linguísticos demonstram a presença no Brasil de elementos originários da língua quicongo, falada pelos bantos da região do Congo, e

das línguas *quimbundo* e *umbundo*, faladas na região de Angola. Além disso, é possível perceber que diversas reminiscências da filosofia e da visão de mundo dos bantos são preservadas em nosso país, através de manifestações religiosas como a umbanda e o candomblé de Angola, ou culturais, como samba, congadas, maracatus e a capoeira. A continuidade banto no Brasil se configura como uma retomada do seu desenvolvimento civilizatório, interrompido pelo processo da escravidão, que além de expropriar os recursos humanos, se apropriou de conhecimentos africanos, ao mesmo tempo que sufocou, desqualificou e anulou formas ancestrais de interpretar o mundo. Porém, mesmo com toda essa violência, valores e princípios africanos foram reconstruídos e atualizados na diáspora. Rocha (2011, p. 98-99), ao pesquisar traços da tradição africana nas comunidades congadeiras de Minas Gerais, afirma que:

Tornava-se imperativo para sua identidade e sobrevivência social a criação desses novos laços de parentesco, muitas vezes simbólicos. Essas foram alternativas encontradas para reorganizar e reinventar relacionamentos que pudessem resgatar, em sua maneira de ser e fazer, os elementos fundamentais da cosmovisão que faziam parte de suas vivências africanas. A construção de laços de solidariedade e comunitarismo os remetiam às organizações do seu continente de origem, resgatando as tradições. Relembrando suas tradições ancestrais, à luz das novas experiências resultantes da opressão a que eram submetidos, os negros africanos, mesmo marginalizados, não ficaram de braços cruzados enquanto a sociedade lhes negava um lugar ao sol. Eles constituíram comunidades negras, associações de ajuda mútua, irmandades, coletividades negras. O compadrio, as comunidades de lazer (grupos de capoeira e rodas de samba), as associações de trabalho, as instituições culturais e as várias formas comunitárias de agrupamentos foram utilizadas pelas comunidades negras para se estruturarem coletivamente. Nelas eles podiam reafirmar suas identidades, fazendo permanecer, simbolicamente, seus vínculos com o continente natal, e também criar, com astúcia e criatividade, alternativas cotidianas para sobrevivência e resistência no interior da escravidão, em um processo constante de ressignificações, ensinamentos e aprendizagens compartilhados comunitariamente.

Arthur Ramos (1954) e José Tinhorão (1972) afirmavam que os bantos souberam se adaptar e se beneficiar de práticas culturais portuguesas¹⁷, como a coroação de reis, para dar continuidade aos seus ritos e fazeres ancestrais no Brasil, que até os dias de hoje podem ser observados nos autos do Congado de Minas Gerais e do Rio Grande do Sul. Nesse mesmo sentido, Lopes (2006, p. 176) afirma: “vê-se então, que uma congada é uma dança dramática dos bantos afro-brasileiros conforme uma usança imemorial dos bantos africanos”.

No livro “Bantos, Malês e Identidade Negra”, Lopes (2006) compartilha evidências sobre práticas culturais de origem banta no Brasil, identificando as seguintes manifestações: Baile do São Benedito em São Paulo, Cucumbis no Rio de Janeiro e Bahia, Ticumbis no Espírito Santo, Reisado em Alagoas, Cambinda na Paraíba, Catopés em Minas Gerais, Cordões carnavalescos no Rio de Janeiro, Moçambique em Minas Gerais, Maçambique e Quicumbis no Rio Grande do Sul, Maculelê no Recôncavo baiano, Batuque na Bahia, Pernada no Rio de Janeiro, Coco em Pernambuco, Chula no Rio Grande do Sul, Jongo no Rio de Janeiro e São Paulo e Bumba meu boi no Maranhão. Além dessas manifestações mais localizadas, há também o Samba, o Carnaval, o Maracatu e a Capoeira com presença expressiva em quase todo o país. Essas manifestações culturais, além de preservar os modos de vida, também apresentam outras possibilidades de ensinar e aprender, orientadas pela tradição daquele fazer cultural e por princípios que, muitas vezes, questionam valores da modernidade centrados no ter em detrimento do ser. Ao refletir sobre o fazer pedagógico com esse viés, Rocha (2011, p. 110-111) acrescenta:

O entendimento do processo do ensinar e do aprender na/da tradição implicou, de nossa parte, entender como ele se desenrola, influenciado por uma multiplicidade de elementos. A forma de preservar e transmitir os conhecimentos tradicionais se organiza em torno da oralidade, da tradição e do prazer em fazer no cotidiano das vivências. Esses elementos são, então, os suportes para a transmissão do saber na tradição. Palavras como fé, ancestralidade, sagrado,

¹⁷ Esta afirmação é questionada por pesquisadores como o Prof. Dr. José Rivair dos Santos, pois quando os portugueses chegaram ao Kongo, já havia uma estrutura governamental secular assentada na liderança do *manikongo*, “O Senhor do Kongo”, que era escolhido e empossado de acordo com a linhagem e ancestralidade.

historicidade, oralidade, comunitarismo, hierarquia, ritual, tradição, alegria e devoção estarão inseridas no contexto de entendimento da pedagogia que se configura nesses espaços. Pela pesquisa, pudemos observar que, no espaço ritual da festa, os devotos do Rosário são estimulados a “forçar a memória”, recordando os ancestrais e buscando conhecimentos relativos às práticas do sagrado ligadas a eles. É a oportunidade de se revitalizarem como indivíduos e como grupo, pois se ensina e se aprende a história dos antepassados escravizados em terras brasileiras e o processo percorrido por eles em resistência à opressão e à exclusão social.

Importante destacar que os símbolos de cultura brasileira no estrangeiro, normalmente são culturas afro-brasileiras de origem bantas, como o samba, a capoeira e o carnaval e, de todas as expressões culturais bantas ressignificadas no Brasil, a capoeira é a mais aprendida, possuindo núcleos de ensino e praticantes em centenas de países, e a maior divulgadora da língua portuguesa-brasileira no mundo. A capoeira, especialmente a Capoeira Angola, é uma manifestação cultural que contempla em suas práticas uma grande quantidade de valores e princípios educativos bantos. Mesmo pesquisadoras não brasileiras como Fourshey, Gonzales e Saidi (2019, p. 87) reconhecem a capoeira como continuidade banto:

Um exemplo poderoso da disseminação de ideias pelos povos de língua banto é a arte marcial capoeira. Como demonstrado pelo historiador M.T.J. Desch –Obi, povos de língua bantu do sudoeste da África Central criaram esta arte marcial. Nascida em Angola, entre os povos Kimbundo, do sub-ramo bantu njila, a capoeira se tornou um esporte e uma forma de arte popular nas Américas, desde as ruas do Brasil até academias da moda em Nova York e São Francisco. No Brasil, embora a sua história tenha sido controversa, ela se tornou um esporte nacional no final do século XX. A chegada da capoeira nas Américas tem raízes na era do tráfico transatlântico de escravos. Alguns indivíduos escravizados da região atual de Angola levaram a prática para as Américas.

Neste capítulo apresentei os princípios do pensamento *banto-bakongo*, no desejo de entender as suas formas comportamentais, os seus valores relacionais e quais as motivações que os levam a se preocupar em transmitir ensinamentos ancestrais para as novas gerações. Também foi possível identificar que as estratégias pedagógicas utilizadas pelos bantos eram apoiadas na oralidade, dança, musicalidade,

performances corporais, rituais iniciáticos e/ou de passagens e em vivências práticas oportunizadas pelos mais velhos. E que no Brasil diversas manifestações culturais, com destaque para a Capoeira Angola, preservam princípios e valores dos povos bantos, como também a memória e a história destes povos.

O próximo capítulo será dedicado a conhecer a origem, história, estilos, características da Capoeira Angola, processo de esportivização, componentes que a vinculam com a tradição banto e o relato de algumas experiências da Capoeira Angola como ferramenta educacional.

3. CAPOEIRA, A BRINCADEIRA DOS NEGROS DE ANGOLA

3.1 Luta, dança, jogo

A capoeira é uma manifestação cultural multifacetada, que pode ser utilizada como defesa pessoal em momentos de perigo ou como um jogo, uma brincadeira, nos momentos de lazer. Ela reúne elementos de combate e de dança, que são mediados pela sabedoria das pessoas mais experientes na arte. Como defesa pessoal, ela é uma prática individual, porém como jogo ela é uma prática coletiva. No jogo da capoeira os praticantes organizam-se em círculo e algumas pessoas cantam e tocam instrumentos percussivos, como berimbaus, pandeiros e atabaque, enquanto algumas batem palmas e outras, ao centro da roda, executam movimentos de ataque e defesa juntamente com movimentos acrobáticos. Reis (1997, p. 200-201) descreve com detalhes a organização de uma roda de capoeira:

O jogo da capoeira acontece no interior de um círculo de 2,5 metros de raio, circundado por outro. Entre ambos há uma distância de 0,10 centímetros de largura. Os dois círculos concêntricos são conhecidos pelos capoeiristas como *roda*. Esse é o palco privilegiado de expressão dos jogadores, pois é o lugar onde eles podem mostrar tudo o que sabem: sua destreza corporal e principalmente sua mandinga, isto é, a capacidade que têm de seduzir o adversário, iludi-lo e, se quiser (ou puder), derrotá-lo. Em torno do círculo maior, sentados, ficam os demais capoeiristas. A forma de transmissão do conhecimento na capoeira é basicamente oral, sendo portanto fundamental para os alunos a observação e a experimentação. Um bom capoeirista deve saber jogar capoeira, tocar os instrumentos musicais (principalmente o berimbau) e cantar as músicas durante a roda.

Candusso (2009, p. 68) afirma que a capoeira, além de preservar gestualidades que remetem às expressões corporais típicas de povos africanos, valoriza e atualiza princípios éticos e estéticos ancestrais que compõem uma filosofia de vida baseada na comunidade:

A capoeira representa um exemplo de comunidade sem, porém, se referir necessariamente a um espaço geográfico. Mesmo assim, o senso de identidade e de pertencimento ao grupo faz com que

características como a solidariedade, a cooperação e a relação de irmandade estejam presentes.

Ela faz parte da resistência dos afrodescendentes em aceitar a colonização, e a consequente condição de escravizados no Brasil, pois desde o continente africano o europeu encontrou reações e lutas contra o tráfico negreiro e a escravidão. Assunção (2020, p. 553), que esteve em Angola procurando as raízes africanas dessa luta-dança, acredita na possibilidade de que a capoeira seja a fusão de vários jogos de combate dos povos bantos que no Brasil foram se mesclando, produzindo uma nova forma de manifestação cultural que ainda preserva os princípios filosóficos dos povos originários.

Uma possibilidade é que vários jogos de combate angolanos inter-relacionados, semelhantes ao engolo, tenham sido de fato trazidos para cidades portuárias brasileiras e, dada sua semelhança, se fundiram numa capoeira genérica que ainda estava próxima de suas origens angolanas — daí, portanto, sua caracterização como da linhagem ou “nação” Angola no início do século XX. O novo contexto da escravidão americana tornou possível a disseminação de formas anteriormente étnicas entre os africanos em geral. Uma vez que a capoeira conseguiu se tornar uma prática africana multiétnica, isso possibilitou o próximo passo — a sua disseminação para as classes inferiores livres, principalmente as não brancas. Assim, através de seus vários estágios de creolização, a capoeira desenvolveu sua incrível capacidade de divulgação, sendo hoje praticada por pessoas do mundo inteiro. Compartilhando não só uma gramática comum, não apenas das técnicas corporais, mas também dos significados culturais mais amplos.

3.2 Etimologia

Em relação ao termo capoeira, Rego (1968) informa que esse vocábulo foi registrado pela primeira vez em 1712 pelo padre Rafael Bluteau, que o inseriu no dicionário “*Vocabulario portuguez e latino*”, produzido pelo “*Collegio das Artes da Companhia de Jesus*” em Coimbra, Portugal. No entanto, o significado atribuído nesse documento faz referência a uma espécie de cesto ou gaiola para galinhas. Posteriormente, novas versões sobre a etimologia e os significados desse vocábulo foram associadas à prática cultural em questão. Atualmente, baseadas em Rego

(1968), que estudou detalhadamente esse assunto, três possibilidades são consideradas como possível relação da palavra capoeira com a manifestação cultural. São elas: 1) Capoeira era o nome de um cesto de palha ou vime, semelhante ao que Rafael Bluteau já havia descrito, usado para carregar víveres, como galinhas e outros produtos, para serem comercializados nos mercados e feiras. Esses carregadores, que levavam os cestos sobre a cabeça, eram conhecidos como capoeiras e enquanto aguardavam os compradores eles praticavam a luta-dança. 2) Capoeira é o nome de uma ave encontrada em várias regiões do país, principalmente no Sudeste e no Centro-Oeste, cujos movimentos utilizados em disputas entre os machos da espécie se assemelham aos movimentos executados pelos capoeiristas¹⁸. 3) A palavra capoeira deriva do tupi-guarani *caá-puêra*, que significa mato ralo, baixo, cortado ou mato que deixou de existir. Seria o lugar preferido pelos escravizados para realizar suas manobras corporais que, com o passar do tempo, tornou-se uma forma de denominar a própria manifestação cultural. Essa é a hipótese mais aceita e divulgada entre os praticantes dessa cultura.

3.3 Africana, afro-brasileira ou brasileira

Debates em relação à origem da capoeira acontecem desde fins do século XVIII e início do século XIX, quando foram encontradas as primeiras fontes historiográficas específicas sobre esse tema. No entanto, apesar do decorrer dos anos, e de muitos estudos, não existe um consenso entre os pesquisadores e nem entre os capoeiristas sobre a origem dessa cultura. Conforme Lussac e Tubino (2009), as hipóteses defendidas são baseadas em interpretações e discursos tendenciosos, de diferentes grupos, gerando algumas vezes mitos e controvérsias, que tentam fortalecer interesses e ideologias. Logicamente que evidências históricas e científicas também são levadas em conta e fazem parte dos discursos que procuram definir esse princípio.

Atualmente são três as suposições mais recorrentes e defendidas sobre a origem da capoeira. A primeira é a “africana” que compreende a capoeira como uma

¹⁸ Expressão utilizada para denominar a pessoa que pratica capoeira.

prática originada a partir de diversas lutas existentes na África, mais precisamente na região de Angola, que foram trazidas ao Brasil pelos africanos escravizados. A segunda é a “brasileira” que considera a capoeira uma criação típica do Brasil, criada pelos africanos, com a contribuição dos indígenas, como forma de lutar contra a escravidão. A terceira é a afro-brasileira, uma síntese das duas primeiras, que defende as origens africanas da capoeira, mas também considera a influência do ambiente e os agentes locais na formação dessa cultura.

Cabe salientar que, independentemente do ponto de vista, é unânime o reconhecimento da participação dos negros, africanos e afrodescendentes, na constituição da capoeira, assim como a sua percepção de mundo que estrutura e organiza a prática. Este trabalho, mesmo respeitando as opiniões diferenciadas, considera a Capoeira Angola uma prática originada em África, junto aos povos bantos, com base em diversas outras lutas lá existentes, que foram mescladas no Brasil, como resistência contra a escravidão.

A capoeira, em seu desenvolvimento histórico no Brasil, passou por diversas influências sociais que, conforme o contexto, modificavam as formas de expressão e aceitação da mesma. Com efeito, a capoeira passou por processos de repressão e criminalização até ser reconhecida como patrimônio cultural da humanidade.

3.4 Código Penal de 1890

Durante a escravidão, os negros quando percebiam a presença dos feitores enfatizavam os aspectos lúdicos da capoeira para disfarçar as suas características bélicas, apresentando-a como uma dança inofensiva e alegre. Para Amaral e Santos (2015), alguns movimentos presentes atualmente no jogo da capoeira são derivados da necessidade de dissimular a luta para enganar os senhores de engenho. Na República, a capoeira foi considerada crime e incluída no artigo 402 do Código Penal Brasileiro de 1890 que proibia fazer nas ruas e praças públicas exercícios de agilidade e destreza corporal, conhecidos pela denominação de capoeiragem. Com isso, os

praticantes de capoeira foram duramente reprimidos. Porém, como destaca Lussac e Tubino (2009, p. 9), a capoeira resistiu:

A campanha de combate à capoeira no Rio de Janeiro foi implacável e arbitrária. Sampaio Ferraz, chefe de polícia do então Distrito Federal, recebeu carta branca do Marechal Deodoro para tal campanha, e uma de suas práticas foi a deportação em massa de capoeiras para o presídio da Ilha de Fernando de Noronha. Ao final do século XIX, a capoeira do Rio de Janeiro não havia sido exterminada, mas as maltas sim.

No entanto, mesmo sendo oficialmente proibida, nas primeiras décadas do século XX, surgiram no Rio de Janeiro iniciativas para inserir a capoeira no crescente movimento mundial que visava transformar jogos e folguedos populares em esporte. Nesse período, conforme Lussac e Tubino (2009), a capoeira foi apresentada como uma modalidade de ginástica e luta nacional, a ser utilizada em colégios e instituições militares.

3.5 Centro de Cultura Física

Em 1937, ainda sob a influência desse movimento, Mestre Bimba - Manoel dos Reis Machado, mestre de capoeira baiano, obteve alvará para abrir o Centro de Cultura Física Regional da Bahia, onde passou a ensinar a Luta Regional Baiana, um estilo de capoeira em que se substituíram alguns golpes e gestos rituais ou lúdicos da capoeira tradicional por movimentos de outras lutas, alegando que os mesmos eram ineficientes ou não faziam sentido num momento de combate. Não se sabe ao certo a origem desses novos movimentos, mas conforme Rego (1968, p. 33), mestre Bimba teria acrescentado golpes de batuque e de outras lutas:

Num dos diálogos que mantive com Mestre Bimba, perguntei-lhe por que inventou a capoeira regional, ao que me respondeu que achava a Capoeira Angola muito fraca, como divertimento, educação física e ataque e defesa pessoal. Então indaguei o que utilizou para fazer o que chamou de regional, que considerou forte e capaz de preencher os requisitos que a Capoeira Angola não preenche. Respondeu-me que se valeu de golpes de batuque, como banda armada, banda fechada,

encruzilhada, rapa, cruze de carreira e baú, além dos golpes de lutas greco-romana, jiu-jitsu, judô e a savata.

A luta regional baiana fez muito sucesso, principalmente entre os jovens de classe média de Salvador, e Mestre Bimba passou a dar aulas na Escola de Medicina e a ser requisitado para fazer apresentações da sua arte, para políticos e turistas que visitavam a capital da Bahia.

3.6 Capoeira Regional

Em 1940, com o novo Código Penal, a capoeira deixou de ser considerada como crime e, em 1941, o decreto lei 3.199 estabeleceu as bases da organização dos desportos no Brasil, permitindo a criação do Departamento Nacional de Luta Brasileira. Esse foi o primeiro reconhecimento desportivo oficial da modalidade. Com a capoeira descriminalizada, Mestre Bimba substituiu a palavra “luta” pela palavra “capoeira”, modificando o nome de Luta Regional Baiana para Capoeira Regional da Bahia, ou seja, uma modalidade de capoeira vinculada à sua região de origem, o Recôncavo Baiano, indo ao encontro das ideias nacionalistas sobre a origem da capoeira.

Como resultado, nessa década, a capoeira sofreu uma grande transformação, em que foram enfatizados os aspectos de combate em detrimento das características vinculadas às raízes africanas. Ao mesmo tempo, surgiram inúmeros praticantes das classes média e alta e a capoeira começou a ser exercida dentro da legalidade e como um esporte nacional. Em 1944, Inezil Penna Marinho, especialista em Educação Física, publicou o trabalho “Subsídios para o Estudo da Metodologia do Treinamento da Capoeiragem”, obra apontada por Lussac e Tubino (2009) como uma proposta para implantar um método de ginástica baseado nos movimentos da capoeira.

3.7 Capoeira Angola

Porém, alguns mestres, descontentes com o avanço das ideias esportivistas e nacionalistas materializadas na capoeira regional, que desconsiderava diversos elementos que a caracterizavam como manifestação cultural de origem africana,

passaram a se reunir em torno do propósito da preservação de valores éticos e estéticos ancestrais, herdados dos seus antepassados que tinham vindo, conforme a memória coletiva, da região de Angola. Abib (2004, p. 110) traz alguns exemplos dessa descaracterização:

Na Capoeira Angola, persistem traços de uma ancestralidade e de uma ritualidade características do modo africano de se relacionar com o tempo, com o espaço, em última instância - com o mundo -, que a capoeira regional não conservou, e por isso, foi muito mais influenciada pela racionalidade que o pensamento moderno instituiu, e que se materializou no Brasil, através do projeto modernizante da era Vargas, durante o Estado Novo.

Lussac e Tubino (2009) relatam que esses capoeiristas, em busca de uma nomenclatura que diferenciasse a capoeira que eles praticavam em relação ao estilo desenvolvido por Mestre Bimba, acrescentaram a palavra “Angola”, como forma de retomar antigas ideias e teorias que se referiam à capoeira como uma “brincadeira dos negros de Angola”, ao mesmo tempo que, ao reconhecer e demarcar a origem africana, se posicionavam contrários aos projetos nacionalistas expressos na Capoeira Regional.

3.8 Expansão nacional

Dutra (2019), ao pesquisar a história da capoeira no Rio Grande do Sul, informa que nas décadas de 1950 e 1960 aconteceu um grande movimento de expansão nacional da capoeira que, na época, era centralizada nos Estados da Bahia e Rio de Janeiro. Essa difusão se deu em virtude da popularização da capoeira como esporte nacional, do sucesso dos shows folclóricos realizados para turistas, principalmente na Bahia, e do crescente processo de migração de nordestinos para a região sudeste em busca de melhores condições de vida. Reis (1998, p. 163), ao tratar sobre a capoeira praticada em São Paulo, explica como foi esse processo:

Pouco a pouco, ao longo da década de 60, dirigem-se da Bahia para a metrópole paulistana os que mais tarde seriam lembrados como “a primeira geração da capoeira de São Paulo”. Vêm aqueles da vertente da Capoeira Angola: Ananias, Valdemar Angoleiro, Brasília, Silvestre,

Limão, todos de Salvador. E vêm também os da vertente da regional: Joel (Feira de Santana), Suassuna (Itabuna), Paulo Gomes (caso excepcional do Rio de Janeiro) e, já na década de 70, Onça, Acordeon e Canhão (estes de Salvador), dentre outros.

Nesse novo ambiente, capoeiristas identificados com a capoeira regional associaram-se a capoeiristas praticantes do estilo angola, unindo forças para divulgação e implantação dessa cultura, principalmente no estado de São Paulo. Passaram a realizar apresentações, shows, rodas, aulas e inclusive abrir academias conjuntamente. Com o tempo, essa interação produziu uma nova forma de jogar capoeira, uma mescla dos dois estilos, tanto no campo estético, como no filosófico.

3.9 Capoeira Contemporânea

Em 1972, durante a ditadura militar, foi criado o Conselho Nacional de Desportos e a capoeira, mais uma vez, foi reconhecida oficialmente como esporte nacional, tornando-se uma atividade regrada de acordo com as normas associadas à “ordem” vigente, que incluía um sistema de padronização e controle que se fazem presentes até os dias de hoje. Mais uma vez, busco em Reis (1998, p. 161) informações detalhadas sobre esse assunto:

Além da nomenclatura unificada dos golpes e da regulação para a competição, o intuito homogeneizador que orienta a ação do Estado em relação a essa prática prevê ainda a criação de uma estrutura administrativa centralizada numa confederação. Burocratiza-se a capoeira: federações de capoeiristas são instituídas em diversos estados. (...) era necessário criar também uma pedagogia nacional para a capoeira, dotada de um sistema de graduação homogêneo para tornar possível, por exemplo, que um capoeirista do Rio Grande do Sul pudesse competir com um outro de Roraima, dentro do mesmo nível técnico.

Esse modelo de capoeira voltado à valorização da técnica e à competição encontrou legitimidade histórica nas ideias compartilhadas na capoeira regional de Mestre Bimba, ao mesmo tempo em que, através de um discurso de “esporte nacional”, símbolo de brasilidade, anulava as características que identificavam a

Capoeira Angola como manifestação cultural com raízes em África, fazendo com que alguns mestres mais velhos se afastassem, parassem de jogar capoeira, pois não se viam representados nesse novo modelo que, ironicamente, passou a ser denominado de capoeira moderna, contemporânea ou esportiva.

3.10 Educação e Cultura

Após o processo de redemocratização, vários capoeiristas, principalmente da Bahia, começaram a questionar os propósitos veiculados pela capoeira contemporânea, em relação aos objetivos de liberdade e inclusão, originais da capoeira criada como luta contra a escravidão e opressão. Paralelamente, organizações políticas e culturais, como as organizações do movimento negro, começaram a reivindicar a retomada dos valores culturais afro-brasileiros, enquanto que instituições sociais passaram a perceber e acolher a prática da capoeira como uma possibilidade educativa. Um movimento que aos poucos começou a migrar para os espaços “formais” de ensino. Falcão (1996, p. 11), mestre de capoeira e um dos maiores defensores dessa prática no ambiente escolar, escreveu:

A inclusão da capoeira no contexto escolar vem crescendo muito nos últimos anos. Tal processo tem sido realizado principalmente por intermédio da Educação Física. A escolarização da capoeira surge como um esforço de valorização das manifestações da cultura popular brasileira a partir das instituições escolares. (...) A inclusão da capoeira nas instituições de ensino representa uma situação inusitada. Trata-se de uma manifestação oriunda das camadas subalternas, dos negros, que durante muitos anos foi condenada e proibida pelo poder constituído.

Com efeito, em 1998, a capoeira foi incluída nos PCNs – Parâmetros Curriculares Nacionais na área da Educação Física, e vinte anos depois, em 2008, foi tombada como patrimônio imaterial cultural do Brasil pelo IPHAN – Instituto do Patrimônio Humano Artístico Nacional. Em 2014, foi reconhecida como patrimônio da humanidade pela UNESCO - Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura.

3.11 Estilos de capoeira

Atualmente, a capoeira se expressa através de três estilos que, talvez, para um olhar menos atento, pareçam ser diferentes somente na estética dos movimentos. Porém, esses estilos possuem também diferenças nos rituais, na metodologia, na filosofia, nos fundamentos e nas características que podem lhes conferir um caráter mais africano ou mais brasileiro.

De maneira simples e resumida, pois esse assunto já foi tratado nas páginas anteriores, compartilho as características básicas que demarcam esses estilos: **a) Angola:** ênfase na ritualidade e na valorização de princípios éticos e estéticos africanos; **b) Regional:** destaca os aspectos da potência e velocidade, buscando a eficiência no combate; **c) Contemporânea:** Mescla os estilos Angola e Regional, procura realizar uma prática esportivizada, enfatizando a performance e a expressão corporal controlada e padronizada.

No entanto, cabe lembrar que nem todos os mestres se identificam com os estilos listados acima, pois a identificação remete também à defesa ou à negação de um ideal. Assim, há mestres que preferem se dizer apenas “capoeira” por se sentirem contemplados nos três estilos ou por não se perceberem em nenhuma das opções. Vieira (1998), no livro “O jogo da capoeira”, traz o depoimento de Mestre Onça¹⁹ sobre esse tema:

A capoeira que eu faço e ensino não é Angola e não é Regional. Como qualquer coisa a capoeira tende a evoluir e hoje em dia existe uma nova visão, uma nova capoeira tende a surgir. Até mesmo pelas circunstâncias de hoje em dia, que não permitem que você faça uma capoeira pura, Angola ou Regional. E é muito difícil e gente tentar buscar na origem para praticar a capoeira antiga, como ela era (Mestre Onça *apud* Vieira, 1998, p. 89).

3.12 A Capoeira Angola de volta à cena

A Capoeira Angola, com o advento da capoeira moderna - continuidade da capoeira Regional - passou por períodos de ostracismo, em que muitos mestres, por

¹⁹ Airton Neves Moura, mestre baiano que foi um dos precursores da capoeira de São Paulo.

não se sentirem valorizados e inseridos no novo formato, se afastaram da prática, enquanto outros modificaram seus saberes e fazeres para se enquadrarem no modelo esportivizado de conceber a capoeira. Conforme Abib (2004, p. 43), essa situação levou ao entendimento que a Capoeira Angola era uma prática do passado, em desuso, algo folclórico que não cabia mais nos tempos modernos:

No entanto, em virtude da grande popularização alcançada pela capoeira regional nas décadas seguintes, a Capoeira Angola amarga um longo período de decadência e enfraquecimento, chegando quase ao total desaparecimento, com alguns raríssimos praticantes “sobreviventes”, perdidos por alguns redutos na cidade de Salvador e no Recôncavo Baiano.

Porém, na metade da década de 1980, com a retomada dos direitos civis, alguns mestres em busca por equidade racial perceberam na Capoeira Angola características que atestavam a influência dos povos africanos na sociedade brasileira. Com esse objetivo realizaram seminários, congressos e encontros para reunir os mestres mais velhos com pesquisadores, militantes do movimento negro, estudantes e capoeiristas de todo o Brasil, para compartilhar conhecimentos e construir coletivamente estratégias de divulgação da Capoeira Angola como instrumento de reconstrução identitária afrodescendente.

Porém a Capoeira Angola retoma, sobretudo a partir das duas últimas décadas do século XX, um fôlego e um vigor admirável, justamente em função de um processo muito bem articulado por importantes lideranças baianas, no sentido de valorização da consciência negra e da africanidade. Segundo o pesquisador Jair Moura (2003), esse processo iniciou-se na década de oitenta daquele século, e teve um caráter político importante, envolvendo militantes do movimento negro e intelectuais baianos, mas também nele, tiveram um papel fundamental alguns mestres tradicionais da então agonizante Capoeira Angola, como mestre João Pequeno, mestre João Grande, mestre Curió e mestre Moraes (Abib, 2004, p. 43).

Esse movimento alcançou ótimos resultados, a Capoeira Angola passou a ter mais adeptos, sendo atualmente praticada em todo o território nacional e em diversos países do mundo. Centenas de eventos são realizados anualmente e diversos trabalhos

acadêmicos são produzidos com essa temática. Hoje, a Capoeira Angola é reconhecidamente uma prática cultural que contempla a maioria dos valores afro-brasileiros e as suas propostas de intervenção social são amplamente utilizadas em projetos educacionais.

3.12.1 Características da Capoeira Angola

De acordo com Gil (2014), a Capoeira Angola é uma das manifestações culturais que melhor expressa os valores e ensinamentos ancestrais africanos no Brasil. Conforme apresentado, a denominação “Angola” foi adotada pelos mestres mais velhos como forma de demarcar a origem e as características bantos dessa cultura. Uma teoria também defendida por Lopes (2006, p. 185):

A capoeira, outra expressão da arte marcial dos bantos no Brasil, tem sua origem discutida, com muitos autores até mesmo contestando sua africanidade. Para nós, entretanto, apesar de seu nome, de origem tupi, designar ou o cesto de transporte de aves que os negros de ganho levavam à cabeça, ou o mato onde se refugiaram os negros fugidos, esse misto de jogo atlético, luta e dança, nada mais é que a recriação, em terra brasileira, de danças acrobáticas angolanas, como a *úmudihu*, dos quilenges, e a *n’golo*, da região de Mucope, na Huíla. Sobre a primeira, Augusto Bastos, que a presenciou no início, diz – citado por Redinha (1975, p. 334) – que consistia em “saltos prodigiosos” nos quais os executantes “atiravam as pernas para o ar”, e a “cabeça para baixo”, exatamente como a nossa “capoeira de Angola”. Quanto à *úmudihu*, a Grande Enciclopédia Delta-Larousse (1970, p. 4791), no verbete “n’golo”, diz tratar-se de dança-luta dos povos pastoris do sul de Angola (também conhecida em Luanda, sob o nome de *Bassula*), executada nas cerimônias de iniciação das moças pelos rapazes a elas pretendentes, ao som do *hungu* ou *m’bolumbumba*, que é o nosso berimbau de barriga. Ainda sobre ela, um desenho de Albano das Neves e Souza, estampado na página 344 do livro de Redinha não deixa a menor dúvida de que se trata da mesma expressão atlético-coreográfica trazida pelos bantos e que ganharia grande voga no Rio de Janeiro até princípio do século XX e na capital baiana até a atualidade, de lá chegando a diversas partes do mundo.

Os mestres que se identificavam com essa proposta passaram a ser conhecidos como angoleiros e assumiram o papel de guardiões de princípios ancestrais, como a

manutenção da vida através da defesa corporal, juntamente com a valorização da ritualidade, da musicalidade e da execução de movimentos corporais cadenciados conforme o ritmo executado pela orquestra percussiva. É possível, ainda, perceber na Capoeira Angola, o reconhecimento da importância dos saberes das pessoas mais velhas que transmitem suas experiências às novas gerações através da oralidade. Um jeito de ensinar a viver em comunidade, em que, de acordo com Araújo (2004, p. 17), cada pessoa desempenha um papel específico conforme a necessidade do grupo e com a possibilidade de cada pessoa:

(...) uma prática pedagógica, singular, valorativa da pluralidade e da diversidade enquanto espaços privilegiados à apropriação do sentido original, e sobre cujos principais pilares – ancestralidade, comunidade e oralidade - formam-se comunidades que conduzem, na Educação, o debate acerca dos valores ritualísticos e dos ritos de iniciação, tanto para o fortalecimento das esferas da individuação, quanto nos entendimentos destas práticas processadas na vivência comunitária, situadas espacial e cronologicamente para orientar a reflexão sobre o sentido da identidade e do pertencimento.

Assim, a Capoeira Angola se apresenta desde o tempo da escravidão como um instrumento de resistência e preservação de uma visão de mundo baseada nos valores filosóficos dos povos bantos.

3.12.2 Potencialidades pedagógicas

Diversas produções reconhecem as características da Capoeira Angola como potencialidades pedagógicas, no âmbito escolar, em projetos sociais, culturais e esportivos e, além disso, evidentemente, nos próprios grupos, associações e escolas de Capoeira Angola. Inclusive, muitas dessas produções indicam a adoção da Capoeira Angola como um importante instrumento que auxilia a aplicação da Lei 10.639/2003.

Em uma perspectiva histórica, registro o trabalho de Abib (2004), que ao identificar na Capoeira Angola as características inerentes das matrizes culturais africanas, sugere que as mesmas sirvam como elementos contribuintes para um modelo pedagógico que reconheça os saberes e visões de mundo negro-africana. Para esse autor, o mestre, por ser mais velho, é a ponte de ligação entre o passado e o

presente, ofício que desempenha através da contação de histórias ou por meio das músicas cantadas durante as rodas. Nesse sentido, Araújo (2004, p. 17-18) destaca os aspectos sagrados dessa relação:

(..) podemos dizer tratar-se de uma práxis pedagógica que embora não se consolide no ambiente escolar, para ele também se volta, formando cidadãos críticos e em condições de colaborar para o entendimento de campos como corpo, espiritualidade, arte e comunidade, interligando-os enquanto princípios sagrados do aprender/viver e que, como pesquisa-ação, se faz em movimento.

Para Nogueira (2007), a Capoeira Angola é promotora de aprendizados relacionados às diferentes condições sociais, econômicas e culturais vividas entre brancos e negros, permitindo o desenvolvimento de consciência social e étnica e constituindo processos educativos de combate ao racismo e às discriminações. Nesse sentido, Gil (2014) propõe a prática de Capoeira Angola na escola como uma possibilidade de refletir sobre o silenciamento dos currículos que se refere às culturas de matriz africana na educação, como também para colaborar na diminuição do racismo, através do reconhecimento da contribuição do povo negro na construção desse país.

As produções de Candusso (2009) e de Ponso e Araújo (2014) identificaram e conceituaram os valores civilizatórios afro-brasileiros²⁰ presentes na capoeira e, respectivamente, a contribuição dos mesmos para o ensino da musicalidade na capoeira e para a construção de um projeto pedagógico emancipatório. Araújo e Machado (2015) afirmam que a Capoeira Angola possibilita o desenvolvimento de relações intrapessoais e interpessoais mais saudáveis, pois o praticante, ao experienciar as situações vividas na roda, adquire a consciência de suas potências e de suas limitações, construindo vínculos mais responsáveis, seja com seus colegas, seus familiares ou com a sociedade em geral. Para essas autoras, a capoeira como filosofia

²⁰ São considerados valores civilizatórios afro-brasileiros, o conjunto de princípios e práticas recorrentes nas culturas de matriz africana.

está presente no dia a dia de quem a pratica, não havendo a separação entre o jogo da roda e o jogo da vida.

Em sua dimensão educativa, o jogo da capoeira ensina e reflete as formas de se relacionar com o outro e consigo mesmo. Assim, os ensinamentos da capoeira estão intimamente ligados ao processo de formação humana dos sujeitos, estimulando a constante autorreflexão e autoavaliação sobre, por exemplo, a relação com nossa família, com a(s) comunidade(s) a que pertencemos (de capoeiristas ou não), com nossa sociedade, com a humanidade, com o planeta, consigo mesmo. O compromisso que aprendemos a ter com nosso(a) camarada de grupo, ou com os(a) mais velhos(as), precisamos aprender a ter conosco, em primeiro lugar. Aprendemos a ampliar nosso olhar sobre as coisas, sobre cada situação, sobre a vida e o mundo. Assim, a capoeira nos possibilita pensar, também, em uma epistemologia “angoleira”, a partir da qual seja possível falar sobre seus próprios processos educativos (Araújo e Machado, 2015, p.100).

No campo da construção das identidades, Moreira (2018), a partir de sua experiência pessoal, afirma que através da Capoeira Angola é possível reconstruir a autoestima, a autoimagem e ressignificar positivamente a identidade, principalmente, de crianças e jovens negros que têm a sua estética e subjetividade atravessada pelo racismo. Para Ribeiro (2018), a estrutura hierárquica presente no jogo da capoeira possibilita a compreensão da autoridade atrelada à experiência e ao tempo vivido na cultura, aliada à noção de pertencimento a uma linhagem, a uma família ancestral, onde a criança se sente continuidade e responsável por uma história que já aconteceu, mas que ainda está em andamento. Na Capoeira Angola, o passado tem tanta importância quanto o futuro e essas dimensões de tempo são mediadas pelo mestre.

É possível perceber nos trabalhos mencionados que a Capoeira Angola carrega práticas pedagógicas do acervo cultural afrodescendente, capazes de tensionar a invisibilidade dos conteúdos curriculares. Os sistemas de transmissão de conhecimentos são estruturados na oralidade, circularidade, memória, respeito às pessoas mais velhas e na compreensão que todos os seres, inclusive os inanimados, possuem vida. O sentimento de pertencimento a um coletivo e a crença na influência dos ancestrais na vida das pessoas são potencializadoras de saberes e fazeres. As

vivências experienciadas nos grupos de Capoeira Angola possibilitam a reconstrução positiva da identidade afrodescendente, promovem o enfrentamento ao racismo e propõem novas formas de viver em sociedade. Os trabalhos citados acima são exemplos de iniciativas que reconhecem a presença de princípios e valores africanos na Capoeira Angola e o potencial pedagógico resultante dessa combinação cultural.

Neste capítulo foi possível conhecer as diferentes teses sobre a origem da capoeira e o seu processo de desenvolvimento desde o período colonial até os dias atuais. Sendo apresentadas também as influências esportivas, militares e culturais que culminaram na configuração de três estilos de capoeira – angola, regional e contemporânea. O estilo Angola teve suas características mais profundamente estudadas em virtude de ser objeto deste trabalho. Por fim, foram listadas algumas produções acadêmicas que reconhecem a presença de valores civilizatórios afro-brasileiros na Capoeira Angola e a contribuição dessa manifestação cultural na educação para as relações étnico-raciais.

No próximo capítulo, me dedicarei a apresentar um pequeno histórico da Lei 10.639/2003, destacando a importância do Movimento Negro que historicamente manteve a pauta da questão racial. Conceituarei o conjunto de valores afro-brasileiros que orientam os modos de ser e de viver das comunidades culturais de matriz africana no Brasil. E finalizarei apresentando a pedagogia das ausências e das emergências criada por Nilma Lino Gomes (2017) com o objetivo de valorizar e inserir nos currículos os saberes e fazeres de povos historicamente marginalizados.

4. LEI 10.639/2003 E EDUCAÇÃO DAS RELAÇÕES ÉTNICO-RACIAIS

4.1 O papel do Movimento Negro

A lei 10.639/2003 que estabelece a obrigatoriedade da inclusão da história e cultura afro-brasileira no currículo das escolas brasileiras é fruto de uma demanda antiga de homens e mulheres negras que, ao perceberem que o racismo e seus efeitos somente iriam diminuir a partir de um trabalho de base, buscaram através de políticas educacionais melhores condições de vida para os afrodescendentes no Brasil. Gomes (2017, p. 35-36), ao destacar a importância do movimento negro na construção dessas políticas educacionais, afirma:

Em 2004 foi criada, no Ministério da Educação, a Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade (Secad). Com avanços, limites e tensões, a reivindicação histórica de articulação entre direito à educação e diversidade oriunda dos movimentos sociais e, particularmente, do Movimento Negro, ganha visibilidade na estrutura organizacional desse ministério. Foi também, no início do terceiro milênio que uma demanda educacional do Movimento Negro desde os anos de 1980 foi finalmente contemplada. Em 2003 foi sancionada a Lei 10.639/03, incluindo os artigos 26-A e 79-B na LDB e tornando obrigatório o ensino de história e cultura afro-brasileira e africana nas escolas públicas e privadas dos ensinos Fundamental e Médio. Regulamentada pelo Parecer CNE/CP 03/04 e pela Resolução CNE/CP 01/04, esta lei foi novamente alterada pela Lei 11.645/08, com a inclusão da temática indígena.

O Movimento Negro, de uma maneira simples, pode ser entendido como o conjunto de pessoas que procuram desenvolver, de maneira individual ou coletiva, ações para combater o racismo e a consequente desigualdade social brasileira. É um processo de resistência, originado no período colonial, que passou por diversas fases e formas de atuação, como fugas, revoltas, aquilombamentos²¹, formação de irmandades, agrupamentos culturais, partidos políticos, entre outras. Gomes (2017) reconhece que a atuação do Movimento Negro, desde a escravidão, produziu e

²¹ Ato de aquilombar, utilizado para explicar a formação de grupos e coletivos de pessoas negras.

preservou estratégias de resistência e de intervenção social que, até os dias de hoje, servem como instrumentos potentes na luta por uma sociedade mais plural e democrática. São saberes desenvolvidos a partir do reconhecimento, da politização e da ressignificação do conceito “raça negra” como algo positivo e que percebe a educação como um dos campos de disputa em busca de transformação social. Para Gomes (2017, p. 23), o Movimento Negro pode ser entendido da seguinte maneira:

Formas de organização e articulação das negras e negros politicamente posicionados na luta contra o racismo e que visam à superação desse perverso fenômeno na sociedade. Participam dessa definição os grupos políticos, acadêmicos, culturais, religiosos e artísticos com o objetivo explícito de superação do racismo e da discriminação racial, de valorização e afirmação da história e da cultura negra no Brasil, de rompimento das barreiras racistas impostas aos negros e às negras na ocupação dos diferentes espaços e lugares na sociedade.

No entanto, apesar de existir há séculos, é somente no final dos anos 1970 que essa expressão “Movimento Negro” passou a ser utilizada amplamente, após um ato que reuniu, em São Paulo, um grande número de organizações e lideranças de diversos estados, para protestar contra a discriminação racial sofrida por quatro jovens atletas do Clube Regatas Tietê e pela morte do feirante Robson Silveira da Luz, acusado de roubar frutas em seu local de trabalho. Sobre esse ato, Gomes (2017, p. 32) traz algumas informações:

Foi também no final dos anos de 1970 que, devido à confluência de determinados fatores de discriminação racial e de racismo ocorridos durante a ditadura militar, várias entidades do Movimento Negro se articularam de forma inédita e fundaram uma organização de caráter nacional. Em 18 de junho de 1978, em São Paulo, surgiu o Movimento Unificado Contra a Discriminação Étnico-Racial (MUCDR). Ele foi rebatizado posteriormente como Movimento Negro Unificado (MNU), em dezembro de 1979, nome que conserva até hoje. Esta organização de caráter nacional elege a educação e o trabalho como duas importantes pautas na luta contra o racismo. O MNU talvez seja o principal responsável pela formação de uma geração de intelectuais negros que se tornaram referência acadêmica na pesquisa sobre relações étnico-raciais no Brasil.

4.2 Diretrizes curriculares antirracistas

Uma dessas intelectuais forjadas na luta do Movimento Negro é a professora Petronilha Beatriz Gonçalves e Silva, gaúcha, de Porto Alegre, que produziu diversos trabalhos sobre a relação educação-racismo e foi relatora do parecer que estabelece as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana. Petrô, como chamada pelos amigos, é uma das grandes referências na defesa da educação, seja escolar ou não, como instrumento de novas construções sociais e raciais:

A educação das relações étnico-raciais tem por alvo a formação de cidadãos, mulheres e homens empenhados em promover condições de igualdade no exercício de direitos sociais, políticos, econômicos, dos direitos de ser, viver, pensar, próprios aos diferentes pertencimentos étnico-raciais e sociais. Em outras palavras, persegue o objetivo precípua de desencadear aprendizagens e ensinamentos em que se efetive participação no espaço público. Isto é, em que se formem homens e mulheres comprometidos com e na discussão de questões de interesse geral, sendo capazes de reconhecer e valorizar visões de mundo, experiências históricas, contribuições dos diferentes povos que têm formado a nação, bem como de negociar prioridades, coordenando diferentes interesses, propósitos, desejos, além de propor políticas que contemplem efetivamente a todos (Silva, 2007, p. 490).

Na prática, a Lei 10.639/2003 tem por missão inserir a história e cultura dos africanos e afrodescendentes no Brasil, a partir de um olhar de dentro, ou seja, sob o ponto de vista de pesquisadores e autores comprometidos em compartilhar os saberes e fazeres desses povos de maneira humanizada, integral, com suas potências, fraquezas, realizações sociais, culturais e as formas de perceber o mundo. Ao trazer as experiências de vida dos africanos, ela procura romper com uma forma de ensino assentada somente nos valores trazidos pelos europeus, no nosso caso Portugal, que compreende as formas de existir e de se relacionar somente a partir da sua experiência social, desvalorizando, subjugando e, até mesmo, aniquilando outras formas de organizações comunitárias. Além disso, insere os afrodescendentes como agentes construtores da nação brasileira, seja no âmbito material, através da sua capacidade

intelectual e força de trabalho, como no âmbito subjetivo, através da sua produção cultural e filosófica.

Com efeito, os conteúdos curriculares se tornaram mais plurais, menos eurocentrados, e acolhedores da diversidade étnica brasileira, possibilitando aos estudantes o reconhecimento positivo da história do povo negro no Brasil e, com isso, podendo contribuir na diminuição do preconceito, discriminação e racismo. Nas Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana, podemos identificar a relevância da Lei 10.639/2003:

Enquanto processos estruturantes e constituintes da formação histórica e social brasileira, estes estão arraigados no imaginário social e atingem negros, brancos e outros grupos étnico-raciais. As formas, os níveis e os resultados desses processos incidem de maneira diferente sobre os diversos sujeitos e interpõem diferentes dificuldades nas suas trajetórias de vida escolar e social. Por isso, a construção de estratégias educacionais que visem ao combate do racismo é uma tarefa de todos os educadores, independentemente do seu pertencimento étnico-racial. Pedagogias de combate ao racismo e a discriminações elaboradas com o objetivo de educação das relações étnico/raciais positivas têm como objetivo fortalecer entre os negros e despertar entre os brancos a consciência negra. Entre os negros, poderão oferecer conhecimentos e segurança para orgulharem-se da sua origem africana; para os brancos, poderão permitir que identifiquem as influências, a contribuição, a participação e a importância da história e da cultura dos negros no seu jeito de ser, viver, de se relacionar com as outras pessoas, notadamente as negras. Também farão parte de um processo de reconhecimento, por parte do Estado, da sociedade e da escola, da dívida social que têm em relação ao segmento negro da população, possibilitando uma tomada de posição explícita contra o racismo e a discriminação racial e a construção de ações afirmativas nos diferentes níveis de ensino da educação brasileira (Brasil. Diretrizes curriculares nacionais para a educação das relações étnico-raciais e para o ensino da História afro-brasileira e africana. Brasília/DF: SECAD/ME, 2004).

De fato, a temática africana e afrodescendente, a partir da Lei 10.639/2003, entrou na pauta educacional estimulando que diversas ações fossem desenvolvidas nesse sentido, tanto pelo quadro orgânico de professores, quanto por projetos realizados em parceria com organizações da sociedade civil. Além disso, cursos de

formação e qualificação de profissionais da educação foram criados, baseados no artigo 1º, parágrafo 1º da resolução CNE/MEC Nº 1, de 17 de junho de 2004:

As Instituições de Ensino Superior incluirão nos conteúdos de disciplinas e atividades curriculares dos cursos que ministram, a Educação das Relações Étnico-Raciais, bem como o tratamento de questões e temáticas que dizem respeito aos afrodescendentes, nos termos explicitados no Parecer CNE/CP 3/2004 (Resolução CNE/CP n.º 1, de 17 de junho de 2004)

Paralelamente, algumas pesquisas e trabalhos acadêmicos como de Candusso (2009), Gil (2014), Ponso e Araújo (2014) e Moreira (2018) foram produzidos visando ofertar conteúdos pedagógicos que atendam aos objetivos da Lei 10.639/2003 e ao que está disposto na resolução que trata sobre a Educação das Relações Étnico-Raciais. Entre esses objetivos, estão a divulgação e a produção de conhecimentos, bem como de atitudes, posturas e valores que eduquem cidadãos quanto à pluralidade étnico-racial.

Em geral, essas produções foram baseadas em manifestações culturais ou em experiências sociais que preservam e divulgam princípios éticos e filosóficos africanos no Brasil, como instrumentos organizadores das relações ali existentes e, também, como responsáveis pela continuidade daquele fazer cultural através da transmissão dos mesmos às novas gerações.

4.3 A cor da cultura e os valores afro-brasileiros

É nesse processo de transmissão que, para muitos pesquisadores, reside o componente educativo presente nas manifestações culturais afrodescendentes que servem de inspiração para pensar pedagogias diferenciadas a serem aplicadas na educação escolar e não escolar. Uma percepção já existente entre militantes do movimento negro e que foi amplamente divulgada por Azoilda Loretto da Trindade, coordenadora do projeto “A cor da Cultura”, um programa que a Fundação Roberto Marinho desenvolveu em 2004, mediante a iniciativa de alguns intelectuais negros, para promover a educação antirracista, através de produções audiovisuais, elaboração

de materiais pedagógicos e encontros de formação em diversas cidades do Brasil. Em um desses cadernos, que trata sobre a aplicação dos valores civilizatórios afro-brasileiros na educação infantil, Trindade (2006, p. 13) justifica a adoção dos mesmos, como formas de manter a identidade e a dignidade afrodescendente.

A África e seus descendentes imprimiram e imprimem no Brasil valores civilizatórios ou seja, princípios e normas que corporificam um conjunto de aspectos e características existenciais, espirituais, intelectuais e materiais, objetivas e subjetivas, que se constituíram e se constituem num processo histórico, social e cultural. E apesar do racismo, das injustiças e desigualdades sociais, essa população afrodescendente sempre afirmou a vida e, conseqüentemente, constitui o/s modo/os de sermos brasileiros e brasileiras. Em vez de nos deixar paralisar pelas concepções que nos despotencializam, redescobrimos os Valores Civilizatórios Afro-brasileiros. Temos valores marcados por uma diversidade, somos descendentes de organizações humanas em processo constante de civilização — digo processo, e não evolução. Como afro-brasileiras e afro-brasileiros ciosas/os e orgulhosas/os desta condição, em diálogo com valores humanos de várias etnias e grupos sociais, imprimimos valores civilizatórios de matriz africana à nossa brasilidade que é plural.

Apesar de compreenderem o continente africano como um território de culturas diversas e de diferentes experiências históricas, autores como Leite (1995/1996) e Bernardes (2019) reconhecem a existência de princípios e comportamentos comuns em diferentes grupos étnicos africanos, como também, em comunidades negras brasileiras, a exemplo das comunidades de terreiro e quilombolas, e em manifestações culturais de matriz africana no Brasil, como nas congadas e na capoeira. Essas recorrências foram denominadas como valores civilizatórios africanos e afro-brasileiros, numa proposta de fazer frente aos argumentos racistas, que historicamente afirmavam que os povos africanos eram incapazes de desenvolver sociedades civilizadas, em virtude da ausência de valores orientadores das suas relações sociais. Trindade (2006, p. 13) explica os conceitos de valores e civilização:

Valores, talvez, fundamentos morais, éticos e comportamentais que nos são significativos e importantes; civilização, talvez, conjunto de

produções materiais e imateriais de uma sociedade. No nosso caso, não significa a higienização do humano, nem seu apartamento da natureza, nem uma evolução; afro-brasilidade, talvez, maneiras, possibilidades de matrizes africanas ressignificadas pelo modo de ser dos brasileiros/as. Aproximamo-nos, assim, de imagens d'África de ontem e de hoje, de imagens de suas filhas e seus filhos, de sua descendência, espalhadas pelo planeta Terra; da compreensão de que é impossível negar a riqueza do Patrimônio Africano, afrodiaspórico e afro-brasileiro.

Conforme Trindade (2006), os valores civilizatórios afro-brasileiros mais presentes nas comunidades africanas e no Brasil são: Oralidade, Circularidade, Religiosidade, Energia Vital, Corporeidade, Ludicidade, Musicalidade, Memória, Ancestralidade e Cooperativismo/Comunitarismo.

Abaixo, segue um breve resumo de cada valor, construído com base nas minhas vivências junto aos mestres de Capoeira Angola.

Oralidade: Está relacionada com a transmissão de conhecimentos através da palavra falada, cantada, poetizada, com o objetivo de ensinar, orientar e preservar a memória da comunidade, através de provérbios, contação de histórias, poesias, cânticos e outras formas de comunicação oral.

Circularidade: Tem a ver com a noção de tempo não linear, de um processo contínuo, conforme defendido por Nego Bispo²², de início, meio e início. A partir do entendimento da circularidade, passado, presente e futuro se conectam de maneira igualitária, permitindo a interação entre os ancestrais, os vivos na realidade concreta e os que ainda estão por nascer. Esse valor ensina também que tudo está em constante movimento e que a força, assim como o poder e o conhecimento, deve circular.

Religiosidade: Compreensão de que todas as formas de existência possuem parte da força divina, dessa forma, todas as relações são sagradas, ritualizadas e possibilidades de conexão com a força transcendente.

Energia vital: Parte do princípio de que todos os seres possuem uma força de vida que precisa ser preservada e fortalecida através de boas condutas e rituais

²² Líder quilombola, autor do livro "Colonização, Quilombos, Modos e Significações", falecido em 2023.

específicos. Com efeito, estar em coletividade aumenta a força do indivíduo, enquanto o isolamento leva à diminuição da força pessoal e, conseqüentemente, da do coletivo.

Corporeidade: É instrumento de comunicação, de memória, de registro, é ela que torna tangível e material a força invisível. Ela estabelece a relação com os demais seres, por isso deve ser respeitada, cuidada e fortalecida. Para os africanos e afrodescendentes, o corpo é morada do sagrado e tem suas vontades, seus desejos e suas inteligências.

Ludicidade: É uma característica que remete à realização de atividades de maneira prazerosa, agradável. Os ensinamentos, apesar de serem importantes, podem acontecer através de jogos, brincadeiras, músicas e outras formas divertidas.

Musicalidade: Um dos meios de comunicação entre o mundo visível e o mundo invisível. Os cânticos e ritmos podem entreter e orientar os participantes, evocar ajuda das divindades e potencializar e compartilhar energias entre os membros da comunidade, incluindo também os ancestrais. Há cantigas e ritmos para todas as ocasiões e geralmente são acompanhados de performances corporais, pois há o entendimento de que não pode haver música sem movimento.

Memória: Diz respeito à manutenção da história e das regras de convivência da comunidade. Normalmente é preservada por um ancião que transmite aos mais jovens num processo contínuo. A memória de uma comunidade pode ser mantida e repassada, além da oralidade, através de símbolos visuais, cânticos, dramatizações e performances corporais.

Senioridade: Remete à valorização dos mais velhos como detentores de conhecimentos e saberes imemoriais. Os anciãos são respeitados pela sua experiência de vida, por terem passado por todos os processos iniciáticos e pelo fato de biologicamente estarem mais próximos dos ancestrais.

Cooperativismo/comunitarismo: É o valor mais importante, pois a compreensão de comunidade ampliada é que determina todas as outras relações e valores. Esse princípio compreende que há uma conexão universal que engloba todos os seres, incluindo os espíritos, divindades e ancestrais. Os rituais de passagem são

realizados na intenção de coletivizar cada vez mais o indivíduo, à medida que o mesmo vai se desenvolvendo biologicamente e adquirindo maturidade emocional através das vivências experienciadas na vida comunitária. Todo ato educativo tem por objetivo qualificar o indivíduo para servir à comunidade.

Os valores citados acima podem estar presentes nas culturas de matriz africana, individualmente ou coletivamente, não existindo uma hierarquia entre os mesmos. Eles podem ser considerados, ao mesmo tempo, princípios e conteúdos, espécies de estruturas-estruturantes, pois ao mesmo que criam comportamentos são mantidos por eles, preservando uma visão de mundo específica.

A sistematização desses princípios impactou profundamente na reconstrução positiva da identidade de homens e mulheres afrodescendentes, juntamente com a conscientização e o reconhecimento de pessoas não negras sobre a humanidade e contribuição dos povos africanos que foram trazidos para o Brasil. Em consonância, Silva (2020, p. 54) destaca a importância desses princípios na educação das relações étnico-raciais:

Os valores civilizatórios afro-brasileiros forjam uma virada epistêmica na promoção de uma educação que seja efetivamente antirracista, tendo como elo a afetividade que perpassa por todo o diagrama, percebemos que estes não são de forma alguma lineares ou estáticos, mas sim, se conectam e interpenetram e se constituem num amálgama de saberes.

4.4 Movimento Negro Educador

As ações do Movimento Negro nas áreas da cultura, política, educação e organização social produziram saberes que influenciaram e qualificaram as relações étnico-raciais e a sociedade brasileira como um todo. Esse processo é o que Gomes (2017) identifica como Movimento Negro Educador, ou seja, a construção e o compartilhamento de conhecimentos e estratégias desenvolvidas, por organizações e coletivos, para preservar a identidade étnica, lutar contra o racismo e promover a cidadania plena dos afrodescendentes. Ao tratar sobre a importância dos movimentos sociais como produtores e articuladores de saberes construídos por grupos

marginalizados, Gomes (2017, p. 17) destaca o papel do Movimento Negro no tensionamento de políticas voltadas à igualdade racial:

Muito do que sabemos e do que tem sido desvelado sobre o papel da negra e do negro no Brasil, as estratégias de conhecimento desenvolvidas pela população negra, os conhecimentos sobre as relações raciais e as questões da diáspora africana, que hoje fazem parte das preocupações teóricas das diversas disciplinas das ciências humanas e sociais, só passaram a receber o devido valor epistemológico e político devido à forte atuação do Movimento Negro. Este movimento social trouxe as discussões sobre racismo, discriminação racial, desigualdade racial, crítica à democracia racial, gênero, juventude, ações afirmativas, igualdade racial, africanidades, saúde da população negra, educação das relações étnico-raciais, intolerância religiosa contra as religiões afro-brasileiras, violência, questões quilombolas e antirracismo para o cerne das discussões teóricas e epistemológicas das Ciências Humanas, Sociais, Jurídicas e da Saúde, indagando, inclusive, as produções das teorias raciais do século XIX disseminadas na teoria e no imaginário social e pedagógico.

No entanto, mesmo com a Lei 10.639/2003, esses conteúdos ainda não são suficientemente trabalhados em sala de aula. Petronilha Silva em entrevista fornecida à Meinerz (2023, p. 224), ao fazer uma avaliação dos 20 anos da Lei 10.639/2003, reconhece que diversos trabalhos foram produzidos para que a lei fosse aplicada em sua integralidade, no entanto, há muito por fazer para superar resistências internas e estruturais, que passam muitas vezes pelo comprometimento, ou não, de profissionais da educação:

Acredito, até onde tenho podido observar, que tudo depende do comprometimento político e do projeto de nação do professor, no caso de história. Se ele está contente com o que foi, com o projeto colonialista que se prolonga por todos esses séculos, ele vai ser contrário ao que propõe a Lei. Se ele tem um projeto de sociedade em que todos sejam conhecidos e respeitados na sua especificidade. Que sejam conhecidos não para ficar cada um no seu quadrado, mas para poder justamente se comunicar e fazer, estabelecer, conceber e contar um projeto de nação que seja comum, então ele vai se comprometer. Porque no meu entender nós ainda estamos com aqueles projetos dos colonizadores do século XVI. O projeto que nós temos até hoje não tem atendido a diversidade da nossa nação. Eu acho que a Educação das Relações Étnico-Raciais (ERER) tem necessariamente que se conduzir no sentido de que as pessoas se

sintam fortalecidas, com conhecimentos da história da nação, do seu próprio grupo étnico-racial ou do seu grupo social, e também os dos outros, para se pôr em diálogo.

Essa afirmação, vem ao encontro deste trabalho que ora apresento, pois, afinal de contas, o objetivo desta pesquisa é construir conhecimentos que possam ser desenvolvidos, principalmente, em ambientes escolares, para que as pessoas que tiverem acesso aos mesmos reconheçam os saberes e princípios dos povos bantos, principal grupo étnico formador do nosso país, como um conteúdo educacional de valor.

Nesse sentido é que identifico na proposta de Movimento Negro Educador, traduzida por Gomes (2017) na pedagogia das ausências e das emergências, o referencial epistemológico que pode acolher esses conhecimentos produzidos com a Capoeira Angola.

4.5 Pedagogia das ausências e das emergências

A teoria da pedagogia das ausências e das emergências, criada por Nilma Lino Gomes (2017), tem por objetivo fazer emergir, tornar presente os conhecimentos e as produções sociais de povos e grupos étnicos que foram desconsiderados e tornados ausentes em projetos educacionais eurocêntricos. Para essa autora, a pedagogia das ausências e das emergências consiste em um exercício político e epistemológico que dê visibilidade aos saberes e fazeres educacionais produzidos nas diversas instâncias do Movimento Negro:

Ao eleger o Movimento Negro Brasileiro e suas relações com a educação como foco do nosso estudo, adotamos a sociologia das ausências e das emergências (inspirados nas reflexões de Boaventura de Sousa Santos) e, a partir dela, desenvolvemos o procedimento teórico-epistemológico que chamaremos aqui de pedagogias das ausências e das emergências. É nosso objetivo fazer emergir o protagonismo do Movimento Negro na relação educação e movimentos sociais (Gomes, 2017, p. 42).

A afinidade da pedagogia das ausências e das emergências é muito grande com a pesquisa que resultou nesta Dissertação, pois ambas passam pela investigação de alternativas pedagógicas existentes em práticas sociais, culturais e políticas dos movimentos associados à resistência do povo negro no Brasil e à sua articulação com o espaço escolar. É justamente nessa relação, educação e movimentos sociais, que este trabalho se inclui, ao propor que as práticas educativas dos povos bantos, preservadas na cultura da Capoeira Angola, possam contribuir no processo de desvelamento das epistemologias invisibilizadas nos projetos político-pedagógicos conservadores e ampliar o repertório de conteúdos a serem desenvolvidos na implementação da Lei 10.639/2003.

Neste capítulo discorri sobre a Lei 10.639/2003, apresentei um conceito geral sobre o Movimento Negro, destaquei a sua importância na criação de políticas educacionais como a Lei 10.639/2003, evidenciei o papel da EREER na luta antirracista e na reformulação dos currículos tradicionais, lembrei a contribuição do projeto “A cor da Cultura” na divulgação dos valores civilizatórios afro-brasileiros e de maneira sucinta fiz uma descrição individual de cada valor. Por fim, compartilhei as teorias cunhadas por Nilma Lino Gomes de Movimento Negro Educador e Pedagogia das ausências e das emergências.

A seguir, compartilho informações sobre a segunda etapa desta investigação, que buscou identificar com os agentes ativos, praticantes dessa cultura, quais são os modos utilizados pelos mestres para ensinar Capoeira Angola. Essa busca se deu no trabalho de campo, através de conversas e entrevistas com capoeiristas angoleiros de Porto Alegre, da observação de aulas, seguida da análise do conteúdo, do agrupamento das respostas por eixos e identificação dos dados que contribuem para atingir os objetivos assumidos nesta investigação.

5. ENTREVISTAS E OBSERVAÇÃO

5.1 Como, quando, onde e com quem

As entrevistas e as observações foram ferramentas utilizadas na busca por informação junto a alguns capoeiristas sobre a prática e o ensino da Capoeira Angola em Porto Alegre, capital do Rio Grande do Sul. Para que isso fosse possível, identifiquei e entrei em contato com sete grupos que ensinam essa cultura na cidade, incluindo entre eles a Africanamente Escola de Capoeira Angola, grupo do qual eu faço parte, e as suas lideranças, mestres e treneis²³, para apresentar a proposta desta pesquisa. Após escutarem atentamente, alguns não demonstraram interesse em participar, outros gostaram da ideia, mas por motivos diversos declinaram do convite. Por fim, a aceitação se deu por parte de dois mestres (Mestre Ivonei do Grupo Cativoiro e Mestre Renatinho do Grupo Sabedoria Popular) e de uma trenel (Inajara Ramos do Grupo Angoleiros do Sul) que concordaram em fornecer as entrevistas. As demais pessoas colaboradoras fazem parte da Africanamente Escola de Capoeira, sendo algumas treneis e outras alunas.

Cada participante está identificado pelo nome ou apelido utilizado nas atividades relacionadas à capoeira. A autorização para divulgação da sua identidade consta no termo de compromisso livre e esclarecido (TCLE) e está de acordo com o desejo de serem agentes colaboradores na ampliação dos conhecimentos relativos à Capoeira Angola.

Com a definição dos nomes, combinei data e horário e iniciei a realização das entrevistas semiestruturadas, através de um questionário composto de 14 perguntas, que possibilitou saber das pessoas entrevistadas qual era o entendimento que elas tinham sobre a origem e características da Capoeira Angola; como elas percebiam a função dos mestres e os seus modos de ensino; qual a importância dos colegas mais velhos na aprendizagem e desenvolvimento dos novatos, que contribuições a Capoeira

²³ Trenel equivale ao cargo de professor.

Angola trouxe para suas vidas; e, por fim, a opinião das mesmas sobre a o ensino da Capoeira Angola nas escolas.

O tempo médio de conversação foi de 60 minutos e os diálogos giraram basicamente sobre as questões do questionário. Digo basicamente porque a relação de amizade e mestria levava, muitas vezes, para conversas sobre o dia a dia da capoeiragem que não faziam parte dos assuntos propostos neste projeto.

Ao todo foram entrevistadas 10 pessoas de gêneros, idades, etnias e tempos de capoeira diferentes - integrantes dos seguintes grupos: Sabedoria Popular, Africanamente, Cativoiro e Angoleiros do Sul. As entrevistas presenciais foram realizadas na sede do Grupo Sabedoria Popular, na sede da Africanamente, numa cafeteria e na minha própria casa. As entrevistas *on-line* foram realizadas através do aplicativo *google meet*.

5.2 Respostas e eixos de análise

As informações obtidas foram diversas e variaram de um entrevistado a outro. Algumas passaram por compreensões técnicas e biológicas que interpretavam a capoeira como uma atividade vinculada, especificamente, ao treinamento físico e à expressão corporal. Enquanto outras respostas estavam centradas nos aspectos culturais e filosóficos, entendendo a Capoeira Angola como um instrumento de preservação de valores ancestrais, em que o corpo técnico, treinado, ficava num segundo plano, pois o mais importante era estar conectado com a tradição. E havia, também, respostas que, de certa forma, acolhiam ambas as compreensões anteriores, sintetizando a Capoeira Angola como uma manifestação cultural, impregnada de valores éticos e filosóficos, expressada, preservada e potencializada através do corpo individual e do corpo coletivo, ou seja, a Capoeira Angola para essas pessoas é uma atividade cultural manifestada pelo corpo em sua dimensão física.

O questionário utilizado para orientar as entrevistas permitiu respostas abertas, mais abrangentes, e possibilitou acessar informações sobre assuntos não “perguntados”, mas que também foram úteis nesta pesquisa. No entanto, organizei as

informações relevantes para este trabalho em cinco eixos, de acordo com a afinidade das respostas, de modo a potencializar o exercício de análise dos conteúdos. São eles: 1) Conceito, origem e história; 2) Características da Capoeira Angola e transmissão dos conhecimentos; 3) O papel dos mestres e alunos mais velhos; 4) Contribuições da Capoeira Angola para a vida e para as relações étnico raciais e 5) O ensino da Capoeira Angola nas escolas.

A partir dessa organização, a seguir, faço a aproximação dos temas por eixo e comparo com as informações compartilhadas nas produções de Pedro Abib e Rosângela Araújo, buscando identificar informações que sejam comuns, complementares e/ou divergente às concepções trazidas pelas pessoas que foram entrevistadas e as informações que produzi no momento de observação.

5.2.1 Eixo 1 - Capoeira Angola, conceito, origem

As primeiras perguntas da entrevista tinham por objetivo entender a forma como os participantes percebiam a história e o conceito de Capoeira Angola. Sobre esse tema, Abib (2004) afirma ser a Capoeira Angola uma manifestação cultural afro-brasileira estruturada em códigos e rituais simbólicos que remetem à visão de mundo africana. Essa percepção também se fez presente nas respostas de alguns entrevistados.

Para mim ela é um instrumento que me remete a várias coisas, como acolhimento, ancestralidade, por muito tempo ela foi a única coisa que eu tinha para existir. A Capoeira Angola ainda preserva valores de matriz africana que as outras capoeiras foram apagando totalmente durante os anos, principalmente por questões raciais e sociais. (Trenela Inajara)

Uma prática que preserva valores africanos no Brasil. (Trenel Maskote)

A Capoeira Angola é preocupada em preservar os valores africanos no Brasil. (Trenela Mag)

A questão relacionada à origem da capoeira também estava presente no questionário e as respostas foram diversas, tanto quanto são as hipóteses defendidas por pesquisadores e praticantes dessa arte, que há décadas discutem sobre esse tema.

Araújo (2004), mesmo reconhecendo essa divergência de opiniões sobre as possíveis origens da capoeira, ao tratar especificamente sobre o universo da Capoeira Angola, acredita ser necessário mais diálogos sobre a diversidade do que se convencionou chamar cultura negra ou cultura afro-brasileira para romper com as ideias e imagens reducionistas do legado dos africanos no Brasil. Conforme a autora,

A inexistência, de organizações de capoeira estruturadas na dimensão do grupo, academia, associação, instituto, etc., tal qual conhecemos hoje, na África, não impede que reconheçamos as várias expressões das culturas presentes no dia-a-dia dos brasileiros, como sendo de matriz africana (Araújo, 2004, p. 89).

Nesse sentido, as três principais teorias sobre a origem da capoeira – africana, afro-brasileira ou brasileira - foram oferecidas como possibilidade de resposta aos entrevistados que, ao optar por uma ou outra, deveriam justificar a opção escolhida. Das 10 pessoas entrevistadas, três entendem a capoeira como uma cultura de origem africana; seis afirmam que a capoeira tem sua origem na África, porém, foi desenvolvida no Brasil, assim ela é afro-brasileira; duas pessoas imputam ao Brasil o início e o desenvolvimento da capoeira e uma pessoa identifica a capoeira como uma cultura afro-indígena, não reconhecendo a brasilidade dela, por ser um termo colonialista.

Afro-brasileira, porque veio da África e foi mudada aqui. (Lonã)

Eu ouvi dizer que a capoeira é um filho de uma mãe africana que pariu no Brasil. Isto pra mim diz que a partir da forma como se movimentava o corpo em África, isso foi transferido como maneira de expressão e saiu aqui no Brasil como necessidade de sobrevivência. Então eu acho que ela é afro-brasileira. (Mirela)

É africana, baseada em diversas conversas e estudos, que dizem que mesmo a capoeira não estar presente na África, os ritmos e as manifestações que acontecem aqui são de origem africana. (Trenela Mag)

Para mim ela é brasileira, pois entendo que o afro faz parte do que chamamos de brasileiro. O nome é em tupi-guarani e dizem que apesar de ter lutas semelhantes na África, mas lá não tem capoeira. A mãe é

africana, mas a filha que nasceu no Brasil é brasileira. Mas então ela é as três coisas, né? Africana por origem, afro-brasileira por conceito e é brasileira por ter nascido aqui. (Mestre Renatinho)

Dizem que a capoeira veio da África, eu acredito que não. Pode ter vindo qualquer coisa vinda de lá, o estilo de vida, outras lutas, mas não a capoeira. A capoeira é afro-brasileira, foi criada no Brasil por causa da escravidão que viviam os negros no Brasil e que se somaram às lutas dos índios. Na África ela poderia ter até outro nome, mas não capoeira. (Mestre Ivonei)

Ela se criou no Brasil, foi formada aqui pelos negros escravizados no Brasil. Para mim ela é afro-brasileira. (Trenel Daniel)

Eu considero a capoeira como uma cultura afro-indígena, por causa dos valores africanos e indígenas que se misturaram no Brasil. O conceito afro-brasileiro eu considero colonialista. Mas confesso que não sou um profundo conhecedor deste assunto. (Trenel Majé)

Para Abib (2004), essa diversidade de teorias sobre a origem da capoeira é um falso problema, pois o importante não é o começo, mas sim o “princípio” que a gerou e a mantém viva e crescente. Para esse autor, o início pode até ser no Brasil, mas o que importa é o fundamento que é africano. Essa perspectiva parece fazer muito sentido, tanto que é possível perceber uma unidade nas respostas, quando os entrevistados ao elaborarem suas reflexões referentes ao “povo” que “criou” a capoeira, seja em África ou no Brasil, todos, de uma maneira ou outra, reconhecem os negros africanos como agentes responsáveis por essa prática, como um instrumento de luta contra a situação de extrema violência que enfrentavam no Brasil.

É uma prática africana desenvolvida no Brasil. Capoeira Angola em virtude ser a região onde estavam localizados os povos bantos. Eu sempre explico que a capoeira é a mãe África, que teve um filho no Brasil. Para mim ela é uma junção de práticas milenares em África e que no Brasil ela tem séculos. Uma prática africana no Brasil. (Trenel Maskote)

Para mim ela é africana, porque foi usada no tempo da escravidão como luta. (Jéssica)

Pra mim a capoeira é afro-brasileira, porque não tem como afirmar de onde a gente veio. Mas nós somos um monte de pedacinhos de África no Brasil, por isso nós somos afro-brasileiros. (Trenela Inajara)

Considerando o exposto neste tópico, no que tange à conceituação e origem da Capoeira Angola, é possível perceber uma convergência entre os pontos de vista dos entrevistados com as informações constantes nas produções de Abib e Araújo. Para efeitos deste trabalho, essa convergência pode ser resumida da seguinte forma: A capoeira é uma manifestação cultural de matriz africana desenvolvida, inicialmente, como luta pelos negros trazidos escravizados para o Brasil e que, atualmente, preserva uma série de elementos ancestrais dos povos africanos.

5.2.2 Eixo 2 - Características da Capoeira Angola e transmissão dos conhecimentos

A definição das pessoas entrevistadas sobre as características da Capoeira Angola muitas vezes se deu a partir da oposição ou demarcação da diferença da Capoeira Angola em relação aos outros estilos de capoeira – Regional e Contemporânea – já apresentados em capítulos anteriores. Fato semelhante é possível ver em Araújo (2004, p. 88), quando, ao introduzir as bases filosóficas de Mestre Pastinha, discorre sobre a formação da identidade angoleira:

Para estruturar melhor seus conteúdos, fizemos a opção pela retomada de alguns dados históricos que nos ajudam a situar, por contraste, as bases de formação da identidade angoleira entre os grupos trabalhados, tomando como ponto de partida o próprio debate acerca da origem da capoeira e todo o conteúdo ideológico que sutura aceitação/rejeição do referencial sobre africanidade/brasilidade. Neste contexto, inserimos o debate acerca das novas relações operadas no universo de transformações da capoeira, reorganizada na atualidade num campo de conflitos estabelecido entre a capoeira tradicional e a capoeira moderna, suas distinções e recursividades.

Do mesmo modo, Abib aponta a necessidade de colocar a Capoeira Angola à parte de outros estilos de capoeira que, em virtude de diversos atravessamentos históricos, possuem características mais voltadas ao esporte e à arte marcial. Nesse sentido, afirma o citado autor:

Ao iniciarmos as primeiras aproximações sobre a Capoeira Angola, tema central desse trabalho, antes de mais nada, devemos fazer a diferenciação entre as duas vertentes de capoeira existentes: a Capoeira Angola e a capoeira regional (Abib, 2004, p. 42).

Esse fato, de conceituar a Capoeira Angola a partir da comparação com outros estilos de Capoeira, é um tanto curioso, pois, sendo a Capoeira Angola mais antiga, ela deveria servir como referência e não como prática alternativa. Essa situação nos leva a olhar para trás e perceber que o processo de fomento da capoeira, iniciado na década de 1930, como prática de luta e esporte nacional, alcançou na década de 1970 o seu auge, potencializado por um governo militar que incentivou a “organização” da capoeira como prática esportiva padronizada, estruturada em federações estaduais, incluindo símbolos de brasilidade, como a adoção das cores e saudações à bandeira nacional, ao mesmo tempo em que desconsiderava os aspectos lúdicos e culturais que caracterizavam a capoeira também como um folgado de herança africana, que os mestres mais antigos chamavam carinhosamente de vadiação. Assim, são compreensíveis e válidas as afirmações trazidas pelos entrevistados, que usaram de oposição, como veremos abaixo, para descreverem as características da Capoeira Angola.

A Capoeira Angola ainda preserva valores de matriz africana que as outras capoeiras foram apagando, totalmente, durante os anos, principalmente por questões raciais e sociais. Porque as pessoas que foram se apropriando da capoeira eram, na sua maioria, pessoas brancas. (Trenela Inajara)

Os movimentos são mais cadenciados, tem mais movimentos que as outras modalidades, a gente joga mais no chão, a gente brinca mais, a gente ginga e dança muito na roda. Quem é angoleiro não fica só dando pernada. A alma dança, a música fala de questões sociais importantes e tem um jeito de jogar mais quebradinho. (Jéssica)

Os fundamentos, a musicalidade, a levada da roda, o jeito de ensinar, evitar o ambiente esportivo e a comercialização. É um espaço de valorização de modos de vida diferenciados, de viver, de se relacionar com a terra, com seus vizinhos e não como uma prática esportiva. (Trenela Mag)

Ela tem uma característica de manutenção da saúde e da longevidade. Ela tem uma movimentação mais lenta, com valorização das esquivas, da flexibilidade. Ela é uma forma saudável de praticar, sem altos impactos e com bastante domínio corporal. No que se refere ao aspecto cultural, os angoleiros são mais artistas do que atletas. A expressão corporal, teatral, eu vejo a Capoeira Angola como uma expressão artística cultural. E mesmo os angoleiros que dão ênfase na luta, também mantêm a expressão artística. Tem a questão política também, a Capoeira Angola busca trabalhar mais a consciência de classe, as africanidades e a raiz. (Mestre Renatinho)

É a capoeira antiga, que tem os velhos mestres, tradicional, onde conseguimos encontrar os mais velhos. É uma transmissão ancestral antiga para os mais velhos. (Trenel Maskote)

Capoeira Angola não vai pro ringue, não disputa medalhas, não tem um sistema de cordéis. (Trenel Daniel)

Ela tem um acordo entre as pessoas de assumir esta identidade, diante aos ataques racistas no Brasil, inclusive a própria sistematização deste nome capoeira “Angola” tem este objetivo. (Trenela Mag)

É uma resistência cultural, uma capoeira mais teatral, mais lúdica, que tem várias formas de se expressar. (Trenel Maskote)

Eu vejo que na Capoeira Angola a gente prioriza esta oralidade com o mais velho. De manter aquilo que o mestre mais velho está falando. Inclusive alguns grupos se abstêm de algumas movimentações modernas, para manter os ensinamentos mais antigos, porém na nossa escola a gente procura equilibrar o passado com o presente. (Trenel Majé)

Em relação aos modos de ensino utilizados para repassar os conhecimentos relativos à Capoeira Angola, Abib (2004) afirma que os mestres fazem isso através da oralidade, da experiência e da observação dos capoeiristas mais novos sobre o comportamento e as atitudes dos mais velhos, dentro e fora da roda de capoeira. Para este autor, os mestres mais antigos também demonstram um profundo respeito pelo tempo de cada um, pela sua individualidade e consideram a paciência, tanto do mestre quanto do aprendiz, uma qualidade essencial para que o processo de ensino e aprendizagem aconteça de fato. As respostas dos entrevistados sobre esse tema estão em concordância com as afirmações de Abib e demonstram que as estratégias

aplicadas pelos velhos mestres continuam presentes no jeito de ensinar dos novos multiplicadores.

Treino bom é ficar repetindo até melhorar, com o mestre olhando, vendo que está fazendo certo, é treinar, para aprender tem que treinar. Até dá para aprender olhando, mas tem que treinar. Ensinando na prática também os movimentos de capoeira, levando em alguns lugares para os alunos verem coisas diferentes. Levar em roda, porque cada roda é uma roda diferente. (Lonã)

A melhor forma de aprender capoeira é no coletivo. Eu aprendi num coletivo onde todos que estavam ali tinham um respeito por quem chegava e passava os ensinamentos. (Trenel Inajara)

O método de ensino que funciona pra mim é a oralidade e também ver a outra pessoa e ensinando através da movimentação. Eu só consegui aprender porque sempre teve uma força motivacional, então o apoio psicológico fez que eu acreditasse em mim e conseguisse aprender. E também o coletivo ajuda muito, os colegas ajudam muito. Uma das coisas que eu acho bem bacana que as mestras e os mestres utilizam são as vivências deles na capoeira, eles transmitem para os alunos através das vivências. Por exemplo, eles dão continuidade ao jeito que os mestres deles utilizavam para ensinar e também aos seus ensinamentos. (Jéssica)

Eu acho que depende muito de quem está transmitindo o conhecimento, mas eu acho que ela acontece muito pela vivência, não se programa com coisas técnicas, é o corpo ali experimentando, eu acho que passa muito pelo sentido experimentação, acho que também na Capoeira Angola, principalmente diria, tem esta questão da individualidade, cada corpo responde de um jeito a cada movimento. Então o aprendizado se dá muito por esta via do respeito da individualidade e também da livre condução, orientada, mas livre onde cada pessoa vai mostrando sua ginga. Na roda, principalmente estes ensinamentos que vão além do movimento, os mestres dão as ideias, vão falando estes ensinamentos em rodas e em momentos de confraternização, para além do treino. (Mirela)

A convivência, a aproximação, querer estar junto, querer ser aluno, para poder estar sempre esperta. Exercícios, vivências lúdicas, coletivas que desafiam nosso corpo colonizado que sofre muito. Quando a gente chega na capoeira a gente é desafiada a encontrar nosso corpo de uma outra forma. Este movimento corporal é bem transformador. Muitos mestres e mestras utilizam a musicalidade para desenvolver noções de coletividade, de tempo, de expressão. As conversas também e os trabalhos manuais são estratégias para

ensinar, como fazer um berimbau junto. Propondo debates, conversas, leituras, são ferramentas que orientam a vida de outras pessoas. E acho que a roda de rua e a roda no espaço, são momentos de aprendizagem para acolher as situações que acontecem, saber improvisar. Assim, como a faculdade leva os alunos para fazer um trabalho de campo, os mestres levam a gente para aprender a capoeira na prática, nas diversas situações que são apresentadas em rodas, visitas a outros grupos e para outros ambientes, como uma roda de samba, um terreiro ou em outras situações em que seja necessário ou complementar a aprendizagem da capoeira. (Trenela Magnólia)

Cada mestre tem um estilo, uma filosofia de ensinar Capoeira Angola. Alguns usam sequências de movimentos definidas, padronizadas, enquanto outros adotam estratégia de ensino de acordo com o momento ou com as pessoas presentes, um improviso baseado na sua experiência. Aí tu aprende do jeito do teu mestre e depois ensina da maneira que se adapta mais com teu corpo, com a sua forma pessoal. Normalmente tem um aquecimento, um alongamento, liberação da articulação, utilização de sequências padronizadas e outros utilizam improvisos. (Mestre Renatinho)

Depende do que o aluno pede. Não adianta querer fazer do atleta um capoeirista e nem do capoeirista um atleta. A oralidade manda muito, porque o papel aceita tudo. Quando eu ensino meus alunos eu digo que vão caminhar para ver se o que eu falei está certo. Aluno é para o mundo. Vou falar por mim, eu passo pela oralidade, treinando junto, mostrando como é, uso vídeos para avaliar o jogo, ver os erros e os acertos, eu uso também dinâmicas. (Mestre Ivonei)

Aprender e ensinar caminham juntos. Eu compreendo que as maneiras de aprender e ensinar devem ser através do respeito das individualidades do corpo, do jeito da pessoa. É uma relação de confiança no que está sendo ensinado. Eu aprendi a aprender respeitando meu próprio corpo e hoje gosto de treinar dessa maneira, passo os movimentos e cada pessoa faz de acordo com seu jeito, livremente, sem ser uma cópia. A estrutura de aprendizagem é os movimentos individuais, depois o treino em duplas. Primeiramente é falando sobre esses mais velhos e mantendo algumas práticas, que por mais que se modifiquem, uma coisa ou outra, ainda mantêm a conexão com o passado. Eu entendo como fundamento aquilo que o mestre passa e não está dentro de uma estrutura de aprendizado que a gente tem hoje. (Trenel Maskote)

Aprender a ensinar é mais difícil do que aprender a aprender, porque envolve as outras pessoas. Mas tem de ser de acordo com o que a pessoa está buscando e o mais difícil é a diversidade de pessoas e de interesses. Então saber ensinar é cuidar para não machucar o corpo da

outra e respeitar o tempo delas. Eu gosto de trabalhar bastante o corpo antes dos movimentos, para a pessoa se sentir à vontade ao treinar. Através da oralidade, da musicalidade e da movimentação. (Trenel Daniel)

Ouvir é um ponto principal, ouvir antes de sair falando e, se tiver dúvidas, pergunta. Observar muito, vivenciar rodas, ver as formas de ensinar, porque às vezes a gente aprende sem ser ensinado, por isso é importante a observação das pessoas e do ambiente. Às vezes um olhar é um ensinamento. O ensinamento da sutileza. E aí é necessário ter noção de tudo que a gente faz, também pode ser uma lição ou um exemplo para outra pessoa. Mas às vezes a gente tem que pegar pela mão e ensinar o básico. Hoje os mestres enfrentam desafios frente às tecnologias que substituem relações. Então criar comunidades é o caminho. E o acolhimento é a estratégia mais utilizada na nossa escola para construir esta comunidade. Fazer a movimentação com bastante repetição para aprimorar o movimento básico, depois trabalho junto as movimentações básicas, construindo as sequências, aí eu vejo que os alunos pegam bastante. Penso que a musicalidade e instigar as pessoas falarem no final dos treinos, desenvolve a autoconfiança e desinibe a pessoa. (trenel Majé, 2023)

5.2.3 Eixo 3 - O papel do mestre e dos alunos mais velhos

Ao analisar processos educativos não formais presentes na Capoeira Angola, Abib (2004) afirma que os mestres mais velhos utilizam um jeito de ensinar tradicional que passa pelo afeto e pelo acolhimento. Conforme o autor, os mestres geralmente pegavam nas mãos do aluno para ensinar os primeiros passos da ginga e conduzi-los às experiências que seriam vivenciadas durante o processo de aprendizagem, passando por lembranças e histórias armazenadas na memória do mestre e de seus pares. Araújo (2004) reconhece que um capoeirista começa a se formar no momento da escolha de um mestre, de um grupo, que o acolha como espaço de pertencimento e aprendizagem, para que então a pessoa possa se apresentar e ser reconhecida no meio capoeirístico. Considerando a relevância do mestre no âmbito da cultura popular, e as suas responsabilidades como mantenedor de uma tradição cultural, Abib (2004, p. 66) nos diz:

A figura do mestre, como uma figura muito importante que exerce a função de ser portador e guardião da memória e da tradição do seu povo. Essa figura é fundamental no seio de uma cultura na qual a

transmissão do saber passa pela via da oralidade, e por isso depende desses guardiões da memória coletiva para que esta seja preservada e oferecida às novas gerações. O mestre é aquele que é reconhecido por sua comunidade, como o detentor de um saber que encarna as lutas e sofrimentos, alegrias e celebrações, derrotas e vitórias, orgulho e heroísmo das gerações passadas, e tem a missão quase religiosa, de disponibilizar esse saber àqueles que a ele recorrem. O mestre corporifica assim, a ancestralidade e a história de seu povo e assume por essa razão, a função do poeta que através do seu canto, é capaz de restituir esse passado como força instauradora que irrompe para dignificar o presente, e conduzir a ação construtiva do futuro.

Esse tema é de suma importância para nós capoeiristas, tanto que o “ofício dos mestres de capoeira” foi inscrito em 2008, pelo IPHAN – Instituto do Patrimônio Humano e Artístico Nacional, no Livro de Registro dos Saberes, como forma de reconhecer um fazer cultural exercido por aqueles detentores dos conhecimentos tradicionais dessa manifestação e responsáveis pela transmissão de suas práticas, rituais e herança cultural. A função do mestre e o papel desempenhado pelos mais velhos, junto a um grupo de Capoeira Angola, também fez parte dos questionamentos realizados nesta pesquisa, sendo possível perceber, nas respostas obtidas, certa harmonia no entendimento dos entrevistados sobre o papel desempenhado pelo mestre e pelos companheiros mais velhos.

Ensinar, orientar, ensinar aos mais novos a história da capoeira, dar treinos. O mestre tem que fazer a frente. O mais novo tem que ter paciência e calma, para saber que está chegando agora e ainda não sabe o que os outros já sabem. E os mais velhos têm que ter paciência para ensinar e saber que os caras estão começando agora e ainda não sabem fazer tudo. Eles têm que ter calma para não exigir muito dos mais novos. (Lonã)

A capoeira angola não tem aquela graduação que é por cordas, que faz um trabalho de separação de quem é bom e de quem não é. E na Capoeira Angola não tem isso, tem os estágios, porque depois de muitos anos, em que a pessoa já aprendeu bastante, tanto com o mestre, com os mais velhos e com os novos, porque na Capoeira Angola a gente aprende com todos. Quando aprendeu e chegou em algum nível se torna professor, contramestre ou mestre, um título que a pessoa carrega através das suas atitudes, no comportamento. (Trenela Inajara)

Eu acho que a função do mestre é manter os fundamentos da maneira mais próxima do que foi aprendido. Os mestres têm que manter as coisas como foi recebido. Ele também tem a função de orientação, porque a capoeira tem muito a ver com a vida da pessoa. A não ser que seja só uma pessoa que pague a capoeira, mas não se envolve com nada. Ele é o condutor desta família, deste grupo social. Eu acho que cada um tem um papel. Particularmente no grupo que eu faço parte, tem pessoas que me elevam e outras que me tratam muito mal e eu acho que isso também é um treino para mim, para aumentar meu autocontrole. Os companheiros podem ser um motivador ou não, pois onde tem gente tem este tipo de coisas. Já os mais velhos eles de certa forma aproximam o mestre, as ideias do mestre, para os alunos mais novos. (Mirela)

Eu aprendo bastante com os mais velhos. O papel deles é ajudar o mestre a dar os treinos, é ajudar os colegas nas suas limitações, nas dificuldades, é também ser aquela pessoa amiga e que tem o conhecimento bem concreto da capoeira. É o dever de um mais velho saber bem da capoeira e ter bastante vivência. (Jéssica)

É juntar a comunidade para que a Capoeira Angola se preserve, além de ensinar individualmente, qualificar as pessoas para que continuem a capoeira. Cuidar dos mais velhos e ensinar os mais novos. O mestre é um incentivador de pessoas, um conscientizador de pessoas sobre as questões sociológicas e políticas do Brasil que são bem complexas. Ele tem o papel de preservar e transmitir o que aprendeu sem muitas modificações. Eu identifico três categorias aí: primeiro, os mais velhos que quando eu comecei a aprender era minha inspiração para tocar, cantar, jogar. Segundo, o pessoal que é meu contemporâneo, que chegaram na mesma época que eu, que eram meus parceiros de treino, de rolê, de fazer a resenha depois da roda, que me ajudaram muito. Terceiro, é a galera mais nova que vai chegando, dá aquela motivação para a gente e faz a gente redescobrir as coisas, um processo cíclico de se reencontrar em vários momentos. Depois com o tempo de vivência, de entrega, de disponibilidade para a capoeira, tu acaba se tornando uma pessoa mais velha, muitas vezes passando a ser referência para os que tinham chegado antes, mas que tiveram por algum momento que interromper a sua aprendizagem. (Trenela Magnólia)

Acho que um mestre, um praticante, deve se dedicar primeiro a aprender, buscar um mestre e ir aprendendo até se formar e, se quiser ministrar o que aprendeu para outras pessoas, ele será um mestre. Apesar do conceito de mestre ser “aquele que ensina ou aquele que é conhecedor de uma ciência ou de uma arte”, que pode saber, mas não quer ensinar. É importante também a consciência de raça, de classe, de gênero, saber que a Capoeira Angola também faz parte disso também e assim, respeitar as diferenças. Mas o papel de qualquer

mestre deve ser o de educar, ensinar a pessoa a saber o que ela é, onde ela está e o que ela representa naquela comunidade. Ensinar a saber chegar e a saber sair. O mais velho ajuda o mestre a dar aulas, coisas mais básicas, como um aquecimento. Mas no meu grupo eu procuro passar todos os treinos, com exceção de quando eu viajo. Eu prefiro não colocar os alunos mais velhos em posição superior aos novatos. Mas acho importante os grupos que permitem aos alunos mais velhos darem aulas também, até como uma forma de preservar a saúde do mestre. (Mestre Renatinho)

É entender os menos entendidos. Saber tomar decisões certas. Ser mestre é aprender a escutar e aprender a falar. A ter os ensinamentos. Porque não é porque eu sou mestre que eu não vou aprender com meus alunos. No meu tempo demorava uns 25 anos para ser mestre. Agora está muito rápido. É orientar os alunos mais novos que estão chegando, porque pelo mesmo processo que o aluno mais novo vai passar, ele já passou por isso, então, se ele vê o aluno fazendo errado, ele tem que chegar e dizer tá errado e mostrar da melhor forma possível, respeitando as características do corpo dele, a linguagem do corpo, porque o corpo tem uma linguagem e nós precisamos aprender a ler, a respeitar a linguagem da pessoa, porque eu posso ter facilidade para fazer um movimento e outra pessoa faz com dificuldade, de outra maneira e eu não posso dizer que está errado, o que eu tenho que fazer é ajudar ele a aperfeiçoar da melhor maneira. (Mestre Ivonei)

É a preservação dos ensinamentos dos mais velhos. É ser guardião da capoeira. Dá a vida para ela e a vida dele é a capoeira. Passar uma herança ancestral dela. Que vai fazer algo que modifique a vida de outras pessoas. O mestre é a voz da capoeira. O mestre é condutor de uma ancestralidade que está falando comigo. Basta eu querer entender isso, tenho que estar atento ao que está sendo dito. É mostrar aos mais novos que eles estão ali para apoiar. Ajudar a resolver os problemas do grupo. E cada um contribui com a sua melhor maneira. Faz também a intermediação entre o Mestre e os alunos mais novos. (Trenel Maskote)

É manter a cultura da capoeira, a ancestralidade, orientar seus alunos da melhor forma. O mestre tem um papel de exemplo, porque os seus alunos irão seguir o seu exemplo. Os mais velhos estão antes, se não tivesse os mais velhos não haveria os mais novos. E a função também é orientar os mais novos, cuidando, porque às vezes o mais velho passou por algumas coisas não muito boas, que ele pode evitar que os mais novos passem (Trenel Daniel)

Garantir a linha de tempo do ensinamento dos mais velhos. Fazer a manutenção desta capoeira, defender, cuidar da capoeira. Ter cuidado para não cair nas armadilhas do sistema capitalista, porém se

organizar de forma financeira. O papel destes mestres é manter vivos os ensinamentos desses mestres mais antigos. Cuidar da memória da capoeira num âmbito maior também, sem se deixar influenciar por diferenças pessoais. O ensinar e aprender do mais velho em nossa escola sempre foi muito próximo. O mais velho ensina o mais novo e às vezes o mais novo ensina o mais velho, diferente de outros grupos que tinham uma hierarquia mais rígida. Assim o mais novo também tem oportunidade de trocar com os mais velhos. É importante esta troca porque cada corpo tem um jeito diferente e é preciso respeitar. (Trenel Majé)

5.2.4 Eixo 4 - Contribuições da Capoeira Angola para a vida e para as relações étnico-raciais

Há uma ideia corrente entre os velhos mestres de que a capoeira é uma filosofia, uma escola de vida, que prepara os indivíduos para as diversas situações, do dia a dia. Em relação a esse tema, Abib (2004, p. 137), a partir das suas vivências como capoeirista e pesquisador, reconhece:

Este aprendizado desenvolvido nas rodas e no jogo da capoeira, torna-se então um aprendizado social, a partir do momento que o praticante de capoeira é capaz de fazer analogias entre a sua prática na roda de capoeira, e as possibilidades de utilizar esse aprendizado na roda da vida.

Essa afirmação é compartilhada por Araújo (2004, p. 136) ao dizer que “como filosofia de vida, a Capoeira Angola pode e deve ser tomada na mais ampla concepção de jogo”. Assim, considerando essas formas ampliadas de interpretar os ensinamentos da Capoeira Angola, foi perguntado aos entrevistados quais as contribuições que a prática da Capoeira Angola trouxe para sua vida. As respostas foram variadas e em geral comungam com a compreensão dos velhos mestres ao reconhecerem a Capoeira Angola como uma prática transformadora que transcende os conteúdos técnicos e específicos voltados somente ao jogo, ao ataque e à defesa dentro da roda.

Muitas [contribuições], mental, física e emocional. Meu emocional era muito confuso e capoeira me ajudou a me organizar. E ela me ajudou muito neste processo de manter meu emocional. O treino não é só corporal, é também mental. Ela te ajuda a ter um bem estar duradouro. (Jéssica)

A capoeira me estimulou a retomar a disciplina, que as coisas acontecem quando tu se dedica, que é necessário melhorar minha rotina e organização pessoal. Ela tem esta capacidade de estimular a gente a buscar coisas melhores de crescimento, de expansão, de evolução pessoal e no próprio jogo. (Mirela)

Várias, me fortalece individualmente, meu corpo, minha percepção de espaço, minha expressão, no jeito de dar aulas, de me relacionar com várias realidades. Construí meu círculo familiar, de amizades na capoeira. Ela está presente na minha vida. Trabalho com questões ligadas à capoeira, artes, dando aula, fazendo cinema. As amizades, relacionamentos, uma rede de afetos através da capoeira. Conheci também meu mestre que me inspirou a continuar meus estudos. (Trenela Mag)

A contribuição na minha saúde e na consciência da formação da sociedade brasileira, os grupos étnicos e a história. (Mestre Renatinho)

Todas, muitas, muitas. Exemplos: saber distinguir o certo do errado, não me deixar cair em tentações. Principalmente na juventude, pois vivemos num país capitalista que oferece tudo do bom e do melhor, mas na realidade não é assim. E então a capoeira me ajudou a entender isso. E, também, saber os meus deveres e direitos. (Mestre Ivonei)

Eu passei a me conectar comigo mesmo e com aquilo que eu acredito. Passa muito pelo meu lado espiritual, apesar de eu sempre me considerar ateu até encontrar a capoeira. É a vida, me reeducou, me centralizou. (trenel Maskote)

A capoeira me abriu os olhos para o lado social, para o lado político da vida, fora os benefícios para minha saúde, é um portal para várias situações na vida da gente. E ela me ajudou a evitar vários problemas, eu deixei de me envolver porque optei pela capoeira. (Trenel Daniel)

Com a capoeira eu consegui acreditar em coisas que eu achava impossíveis. Entrar para a universidade, viajar pelo País, jogar capoeira com caras que eu tinha medo de ouvir o nome, andar pela rua com tranquilidade e ao mesmo tempo estar atento aos perigos da vida. (Trenel Majé)

Considerando ser a Capoeira Angola uma cultura intimamente ligada à história dos africanos e seus descendentes no Brasil, foi questionado aos entrevistados como a Capoeira Angola contribuiu na sua identidade étnico-racial. A pertinência desse tema pode ser vista em Araújo (2004, p. 157) que relata a existência de diversas produções

que “tomam a Capoeira Angola numa reflexão que une identidade e educação aos debates sobre racismo e relações raciais”. Essa afirmação pode ser verificada, nos dias atuais, inclusive de pessoas não negras, que passaram a ter posicionamentos diferenciados ao reconhecerem seus privilégios dentro de uma sociedade estruturalmente racista.

O cara acaba conhecendo a história do cara e aí o cara entende melhor e não vê que é só coisa ruim. (Lonã)

Um instrumento de reconhecer a ancestralidade como uma coisa positiva, pois na minha adolescência o negro sempre era mostrado como pessoas burras, comédias e isto me causava estranhamento e eu vi na capoeira uma forma de sair deste lugar. (Trenela Inajara)

A capoeira me ajudou enquanto pessoa negra, como identidade étnico-racial, na questão do meu cabelo, eu tinha muita dificuldade na aceitação do meu cabelo, e aí a capoeira me trouxe esta aceitação de quem eu sou e isso transpareceu muito no meu cabelo que eu deixei ele natural. Entre outros aspectos da minha vida, que eu passei a me sentir muito mais autoconfiante enquanto pessoa preta nos lugares, até mesmo para me comunicar. (Jéssica)

Em tudo, porque sou uma mulher negra, criada numa família de pessoas negras eu não tive nenhuma dificuldade em me identificar, porém a minha formação escolar, formação cultural, passava distante da cultura negra. Agora com a capoeira eu consigo resgatar esta cultura e esta minha identidade no mundo. A capoeira me resgata este sentido de pertencimento, de continuidade, de valorização de coisas foram esquecidas, deixadas de lado, inclusive na minha família. (Mirela)

Eu, enquanto uma pessoa branca, entendo que praticando capoeira a gente cria uma consciência étnico-racial, política, sociológica do Brasil única. Porque a sociedade brasileira protege as pessoas brancas, transformando-as em pessoas alienadas e com seus privilégios. Sobre isso Guerreiro Ramos escreveu “A patologia do homem Branco” em que ele descreve sobre as violências do homem branco a partir da construção de um ideal de branquitude recalcada. Então, quando uma pessoa branca se coloca para aprender uma prática, uma cultura com valores africanos e quando isso é feito com compromisso, a gente sai do centro do debate e experimenta outros centros. E isto é muito saudável e faz a gente refletir. Ela contribui com uma consciência individual como pessoa branca, a partir de uma epistemologia que é muito rica, decolonizante, aprendendo saberes e outras formas de

pensar, complexas e que não eram ensinadas na escola. A capoeira me ensinou a conhecer as contribuições dos africanos em diversas áreas, como medicina, filosofia etc. e me motiva a aprender mais e a divulgar estas informações como forma de diminuir esses apagamentos. (Trenela Mag)

Meu pai era chamado de caboclinho, era discriminado por isso e ele não gostava. Quando eu comecei a capoeira eu não tinha consciência da minha identidade étnica, eu me via como branco e pronto. Aí quando fui pela primeira vez à Bahia, na década de 1980, analisando a realidade social, eu percebi que era necessário conhecer a história do Brasil. A cultura da capoeira é muito da cultura oral e, então, muitos mestres não sabiam ler e escrever, o que foi passado para eles foi de memória. Então a capoeira me ensinou que o acesso à escola é coisa recente para os afrodescendentes. Então é esta tomada de consciência de quem eu sou e de dar importância ao respeito às diferenças. (Mestre Renatinho)

Me ensinou que o ser humano é ser humano igual a qualquer um e em qualquer lugar. Aprendi a respeitar o próximo, independente de raça, crença ou etnia, porque na minha visão, nos quilombos não vivia só negros, vivia aquela pessoa que se sentia incomodada com as situações da sua vida. A capoeira me ensinou a respeitar todo mundo. (Mestre Ivonei)

Em muita coisa. Eu neguei tudo que tinha como uma pessoa branca. Eu boicotei o racismo, o machismo. Eu entendi que algumas coisas meu pai e minha faziam, não eram deles, eles eram vítimas de uma sociedade. A capoeira me traz um ensinamento, de saber e cuidar dos mais velhos, fez que eu me voltasse mais para minha família. Humanizou-me, enquanto pessoa branca, com seu acolhimento e fez eu me entender enquanto pessoa. Eu acredito que a cultura negro-africana é um exemplo para o mundo mudar seu modo de pensar. A capoeira também me fez pensar em minha identidade racial, meus privilégios por ser branco e a ideia de branquitude. (Trenel Maskote)

Eu sou um cara branco, olho claro, descendente de italiano, talvez português, conforme meu sobrenome, mas não sei ao certo, porque a pessoa mais velha da minha família que eu conheci foi minha mãe. E eu sempre fui criado nas vilas, nas periferias, onde moram bastantes pessoas pretas, junto do samba e com os costumes da vila, das pessoas pretas. A capoeira veio e me nutriu mais de todas estas coisas que eu vivia na periferia, mesmo sendo um cara branco. Eu sei que tem coisas que como cara branco eu não tenho como me manifestar como uma pessoa preta, mas eu vivi algumas coisas com as pessoas pretas, com seus costumes, apesar de viver com meus privilégios de branco. Mas

eu me identifico mais com a cultura negra, eu vou ao samba, no terreiro, na capoeira. (Trenel Daniel)

Eu me achava como um homem negro, porém a capoeira fez pensar minha identidade, pois minha mãe é descendente de italianos e meu pai, apesar dos irmãos serem todos mais escuros que ele, não sabe nada, então me identifico como um mestiço que tem a responsabilidade de ajudar no resgate da identidade cultural. A capoeira me ajudou a desvelar a presença dos afrodescendentes na minha família que sempre foram apagados, invisibilizados. (Trenel Majé)

5.2.5 Eixo 5 - O ensino da Capoeira Angola nas escolas

Estudos envolvendo o ensino da Capoeira no ambiente escolar são presentes desde a década de 1970, porém, com uma abordagem esportivizada e aplicada principalmente nas aulas de Educação Física. Essa situação se modifica em 2003, com a aprovação da Lei 10.639 que tornou obrigatório o ensino da História e Cultura Afro-Brasileira e, nesse sentido, a Capoeira Angola passou a ser considerada uma opção adequada às diretrizes estabelecidas na referida lei. Essa presença da Capoeira Angola na escola é defendida por Abib (2004) como uma forma de diminuir preconceitos e valorizar os processos educativos produzidos pelas, e nas, manifestações culturais populares. Essa proposta é compartilhada por Araújo (2004, p. 160), ao relatar ações desenvolvidas por capoeiristas empenhados em combater os valores dominantes da sociedade reproduzidos nos currículos escolares:

A partir destas constatações, muitas organizações de Capoeira Angola têm investido em promover materiais que possam auxiliar professores e educadores a repensar, na escola, esta falta de conteúdos sobre as culturas dos povos negros, indo além da “Semana do Folclore” ou, mais recentemente, da Semana da Consciência Negra. É nosso ponto de vista que tais atitudes revelam aspectos de manipulação, muito bem articulados do seu controle ideológico, aviltando a própria cultura escolar na vivência das diversidades capazes de lhe propiciar maior riqueza nas esferas de cognição.

Como não poderia deixar de ser, o tema sobre o ensino da Capoeira Angola nas escolas também se fez presente no questionário e as respostas convergiram bastante, tanto no sentido de considerarem positiva essa ideia quanto nas ressalvas sobre o

cuidado para que ela pudesse ser ensinada de maneira integral, sem adequações que possam descaracterizá-la e esvaziá-la dos valores e princípios estruturantes dessa cultura.

A capoeira angola deveria ser uma disciplina, em virtude da sua trajetória no Brasil, por tudo que ela engloba, a Capoeira Angola tem condições plenas de ser uma disciplina, tanto na parte social, humana, na parte física, na intelectual, pois vamos falar de história, de construção de identidade, na parte física vai trazer os movimentos e ela respeita a integridade física do indivíduo e a individualidade do sujeito, como ele se manifesta, como o corpo dele aceita e entende os estímulos. Por isso que a Capoeira Angola deveria estar nas escolas. Ela nos ensina como a gente deve se comportar numa sociedade, como a gente deve ver o outro. O mais velho é aquele que já tem a sabedoria de bastante tempo vivido que vem ali para direcionar. (Trenel Inajara)

Com certeza. Uma das coisas que eu percebo é a disciplina, a importância de respeitar as pessoas mais velhas, ia ajudar muito os jovens e adolescentes a serem mais felizes e também a viver melhor em sociedade. (Jéssica)

Depende de qual capoeira e de como ela vai ser trabalhada. Eu acho que a capoeira tem um potencial formador incrível, se for ensinada juntamente com a história e com todos os ensinamentos que ela proporciona, seria muito válido. Mas se for só ensinando os movimentos, de maneira solta, eu não sei. A capoeira é algo muito valoroso, em que muita gente lutou para jogarmos e falar sobre a capoeira. E a capoeira ainda tem esta relação com o sagrado, com a ligação com algo que é além da gente, é divino. (Mirela)

A princípio sim, se for para existir escola, a capoeira irá contribuir muito naquele aprendizado. Porém, não penso que as crianças devam aprender capoeira só na escola, elas devem aprender capoeira nos espaços específicos de capoeira. Porque a capoeira institucionalizada perde elementos fundamentais. A escola precisa de mais referências culturais e artísticas, e a capoeira pode ser uma ótima opção. (Trenela Mag)

Acho que não, porque quem quiser aprender deve procurar um grupo. E também porque não tem nenhum tipo de luta ou jogo na escola. (Lonã)

Sim, como atividade opcional, não como disciplina obrigatória. Mas é importante que os educadores em geral tenham o conhecimento da história da capoeira e que eles apresentem um pouco desta história

nas suas disciplinas. Valorizando e respeitando as diferenças culturais. E deixar a opção para quem quer treinar realmente. (Mestre Renatinho)

Acredito e isto eu não abro mão, porque no momento que tu está ensinando a capoeira na escola, tu está ensinando a história dos negros no Brasil, toda a cultura de um povo e a trajetória do negro no Brasil, real, e não o que está escrito nos livros. (Mestre Ivonei)

Sim, se for com autenticidade onde tu possa refletir tudo, sem um preconceito do todo que a capoeira traz. Que possa ser ensinada com a metodologia própria da capoeira, não tanto esportivizada, mais filosófica e cultural. Na escola mais pessoas irão conhecer a capoeira e conhecer a história do povo negro no Brasil, porque a escola não dá conta de ensinar. A capoeira na escola é para conhecer a capoeira e não especificamente para se tornar capoeirista. A capoeira na escola é uma oportunidade para todo mundo saber sobre a existência da capoeira. (Trenel Maskote)

Acredito que sim, porque ela pode ser ensinada de várias formas, na área da filosofia, na história, do teatro, das artes. Eu acho a Capoeira Angola em especial é uma ferramenta muito boa porque ela tem mais opções de ser discutida numa escola, tanto com crianças, adolescentes e adultos. (Trenel Daniel)

Eu acho que sim, porque a capoeira tem uma educação que a escola não tem. Porém, é importante pensar de que forma ela seria ensinada e por quem. Poderia ter uma especialização em capoeira na escola, para não ser ensinada esvaziada por um cara que nunca vivenciou um grupo. (Trenel Majé)

As informações agrupadas nos cinco eixos são resultado de um processo envolvendo a escuta e a análise das entrevistas, seguido da transcrição dos dados considerados relevantes para esta investigação, que foram comparados com as teses publicadas, por Pedro Abib e Rosângela Araújo, ambas em 2004. Em seguida, trato de compartilhar a minha experiência como observador que procurou ver na prática um pouco do que foi teorizado nas entrevistas e também perceber o processo de ensino-aprendizagem *in loco*.

5.3 A observação: tentando enxergar o dito e o não dito

Quando ficou decidido que as observações aconteceriam na Africanamente, comuniquei meus treneis e alunos, explicando que a intenção era realizar a observação em uma aula. Foi um comunicado muito tranquilo, pois todos já vinham acompanhando, desde o processo de seleção, as minhas atividades do mestrado e sabiam do que se tratava a pesquisa.

Durante a observação, o desafio que enfrentei foi o de manter o olhar na situação que estava sendo mostrada, e não no que eu desejava que fosse mostrado, além do fato de, mesmo sem querer, eu acabar de alguma forma avaliando, como mestre, a desenvoltura do Trel Daniel que estava “puxando”²⁴ o treino. Reconheço que os primeiros momentos da observação foram um tanto estranhos, porque normalmente eu era a pessoa observada por universitários que vinham fazer seus trabalhos, geralmente, das áreas de Educação Física, Antropologia ou Sociologia. Nessas ocasiões, eram eles que sentavam no mesmo local, onde eu agora estava, com um papel, caneta na mão e olhos bem abertos, procurando captar tudo que fosse relevante à pesquisa e, no meu caso, que convergisse com as ideias compartilhadas nas entrevistas.

Passado esse primeiro momento, relaxei e prossegui atento a tudo que o Daniel fazia, falava ou silenciava, ao mesmo tempo em que percebia a decoração da sala, com muitas fotos, bandeiras, panos coloridos, pinturas e instrumentos de percussão pendurados estrategicamente nas paredes, formando um ambiente educativo que transcende os conteúdos específicos da Capoeira Angola, ampliando conhecimentos, dando visibilidade e estimulando a valorização da diversidade racial, cultural, de gênero e de orientação sexual.

Enquanto estava absorto nesses pensamentos, os participantes do treino foram chegando e após cumprimentarem a mim e ao Trel Daniel, que estava terminando

²⁴ Puxar treino é uma gíria utilizada na capoeira para se referir à ação de fazer algo, como dar aulas, cantar, treinar e outras possibilidades.

de varrer o espaço, dirigiram-se aos banheiros, também usados como vestiário, para colocar o uniforme da escola – calça preta e camiseta branca. Quando os alunos voltaram ao salão, Daniel colocou dois longos bancos de madeira no centro e avisou que, antes do treino de movimentos, haveria aula de ritmo. Imediatamente, os alunos voltaram e pegaram os instrumentos - berimbaus, agogôs, reco-recos e pandeiros - que estavam pendurados na parede e foram sentando, lado a lado, para começar o momento de musicalidade.

Eu, sentado em uma cadeira, reservada para os visitantes, que ficava próxima à porta de entrada do espaço e de frente para os alunos que estavam nos bancos, pude perceber que a turma era composta por oito pessoas – cinco homens e três mulheres – sendo três pessoas negras. A faixa etária parecia ser em torno de 30 anos de idade.

O primeiro instrumento a ser percutido foi o do Ternel Daniel, um berimbau pintado de preto e branco, com uma cabaça (porongo) maior e som mais grave, conhecido na capoeira como “gunga” (qualquer semelhança com a palavra banta “ganga” não é mera coincidência), geralmente tocado pela pessoa mais experiente. Ao comando de Daniel, que iniciou a cantoria de uma música que falava sobre a experiência de jogar capoeira na beira do mar, todas as pessoas começaram a tocar seus instrumentos e a repetir os versos cantados por ele. Em seguida, a oportunidade de cantar foi passada para uma aluna que estava ao seu lado, que “puxou” uma música diferente, sendo também acompanhada pelo coral dos demais colegas. Isso foi se repetindo, a experiência de cantar foi compartilhada, ou melhor, foi estimulada a todas as pessoas até finalizar com uma música executada por uma jovem, aparentando uns 25 anos, que tocava pandeiro e cantava com um sotaque diferente por ser colombiana e estar no Brasil há pouco tempo. Entre um cantar e outro, Ternel Daniel explicava a importância e a função da musicalidade na cultura da Capoeira Angola, dizendo que cada canto trazia uma história, um ensinamento, uma orientação, que seria melhor absorvida pelas pessoas que tivessem atentas a entender as mensagens embutidas, camufladas em versos simples, considerados até ingênuos para quem não “manja dos

paranauê”²⁵. No que se refere à musicalidade, Abib (2004, p. 132) afirma ser ela também um importante instrumento de aprendizado e coesão grupal:

O ritmo proveniente da orquestra de instrumentos da capoeira, traz para o aprendiz, a possibilidade de ser conduzido por essa estimulação rítmico-melódica de uma forma quase espontânea. Em sintonia com essa atmosfera de estímulos sensoriais e mítico-religiosos proporcionados pelo ritual da roda, o aprendizado do iniciante vai se desenvolvendo de modo interativo e profundamente integrado àquela comunidade cultural que passa então a acolhê-lo como um novo membro.

A aula de ritmo, como é chamado esse momento de musicalidade, durou em torno de uns 20 minutos e, ao final, os instrumentos foram guardados e os bancos retirados da sala e encostados na parede, pois iria começar o treino de movimentos.

Com o salão liberado, os alunos se organizaram no espaço, alguns mais à frente e outros mais atrás, procurando um lugar adequado para executarem os movimentos com segurança e eficiência. Daniel iniciou com exercícios de aquecimento e alongamento, que foram acompanhados pelos alunos, enquanto falava sobre a importância de manter o corpo preparado para dar conta do vasto repertório de movimentos que expressam a cultura da Capoeira Angola. Em seguida, começou a gingar – algo similar a um caminhar para trás e para frente, no mesmo lugar – e a executar movimentos de ataques, de defesas e de acrobacias, que eram reproduzidos pelos alunos para, conforme declarado pelo Daniel, aprimorar a qualidade técnica dos golpes. Enquanto a turma treinava, Daniel circulava pelo espaço, observando, motivando e dando dicas para que o movimento fosse melhor executado. Após uns 15 minutos de treinos, foi solicitado aos alunos que buscassem um parceiro e continuassem treinando os mesmos movimentos, só que agora em duplas, aplicando os movimentos de ataque e defesa entre si, para que a aprendizagem fosse mais concreta e servisse, também, como um momento de autoavaliação em que é possível verificar o quanto a técnica foi assimilada e qualificada. Esse momento também durou em torno de 15 minutos, sob intenso acompanhamento do Ternel Daniel, que

²⁵ Expressão utilizada em tom de brincadeira para identificar as pessoas que conhecem as regras da capoeira.

solicitava que as parcerias fossem trocadas a todo instante, estimulando a experiência de aprendizagem com pessoas e com jeitos diferentes de executar os movimentos, aliado a isso, a todo momento o Ternel dizia aos alunos para que buscassem uma maneira própria de expressar corporalmente as aprendizagens da aula. Posteriormente, ao reler o trabalho de Abib (2004, p. 134), me deparei com uma afirmação do autor que acredito ser coerente com o jeito de ensinar do Ternel Daniel:

A pedagogia africana, que de certa forma influencia os processos de aprendizagem presentes no universo da Capoeira Angola, demonstra um profundo respeito pelo tempo de cada um, pela sua individualidade. A paciência, tanto do mestre, quanto do aprendiz, é uma qualidade que se torna essencial para que esse processo possa se desenvolver com a mesma naturalidade que uma planta é germinada, cresce e dá frutos.

Ao se encaminhar para a parte final da aula, Daniel pediu que todos sentassem no chão, em círculo, e explicou que agora era hora de colocar em prática os movimentos treinados, num jogo simulado de Capoeira Angola em que poderia ser utilizada uma variedade de movimentos que iam além do que foi ensinado na aula. Assim, dupla após dupla, foram entrando no centro do círculo e executando os movimentos, sob o olhar atento dos demais colegas. Por fim, todos sentaram novamente, Daniel abriu um “espaço” para diálogos, ouvindo as impressões de cada um e, também, fez comentários sobre aquele momento, apontando necessidades de melhorias e fortalecendo os pontos positivos, de cada pessoa. Cada observação que o Ternel Daniel fazia era ilustrada por uma história ou situação vivida por ele ou ensinada para ele pelos mestres mais velhos. Era possível perceber no rosto das pessoas quanto essas histórias davam sentido e ajudavam a internalizar os conhecimentos transmitidos durante a aula. Ao final, todos em pé deram as mãos e, ao pedido de Daniel, gritaram simultaneamente palavras de afirmação positiva que não consegui compreender bem, pois todos falaram ao mesmo tempo, mas que deu para sentir a energia emanada daquele momento.

Quando a aula terminou eram quase 21h e alguns participantes saíram rapidamente, outros ficaram conversando sem pressa e outros vieram olhar minhas

anotações. Eu agradei a disponibilidade de todos, parabenei o Ternel Daniel pela linda aula, me despedi e fui para casa pensando sobre como é interessante se colocar como um observador, de certa forma, de si mesmo e como a Capoeira Angola é uma manifestação cultural acolhedora e envolvente.

5.4 Síntese das entrevistas e observações

Ao analisar as informações obtidas com as entrevistas e com a observação da aula do Ternel Daniel na Africanamente Escola de Capoeira Angola, pude perceber que os capoeiristas que participaram deste trabalho compreendem a Capoeira Angola como uma manifestação cultural de origem africana, desenvolvida no Brasil, com a possível contribuição dos povos originários e como um luta contra a escravidão, que preserva princípios e valores tradicionais africanos, como a oralidade, a ancestralidade e a musicalidade. Além dessa compreensão mais conceitual, os entrevistados afirmaram, também, ser a Capoeira Angola uma filosofia de vida, uma resistência cultural, um instrumento de afirmação identitária, uma ferramenta de combate ao racismo, um jogo para unir pessoas, uma escola de educação humana e uma forma de conexão espiritual.

Em relação às especificidades que caracterizam a Capoeira Angola e a diferenciam de outras modalidades de capoeira, as respostas indicam que são sinais demarcadores que diferenciam e identificam o estilo Capoeira Angola a ênfase nos aspectos artístico-culturais afro-brasileiros, a presença da ludicidade, a forma de jogar com movimentos mais cadenciados, o engajamento social e racial, a ausência de um sistema hierárquico baseado no sistema de cordéis, o respeito aos mais velhos e práticas de inclusão mais acolhedoras.

No tocante à figura e à função do mestre, as respostas indicam que ele é o responsável por ensinar, orientar, manter os fundamentos da cultura, conduzir o grupo, educar, preservar o ensinamento dos mais velhos, ser guardião da tradição, ser a voz da capoeira, elo com a ancestralidade, ser o exemplo, cuidar, defender e manter a memória da capoeira. Referente às estratégias utilizadas pelos mestres para

transmitir os conhecimentos aos novos praticantes, foram evidenciados a oralidade, a observação, a repetição do movimento, a musicalidade, o exemplo, a convivência, a manutenção do coletivo, o apoio dos alunos mais velhos, a oportunização de experiências, o respeito às particularidades de cada aluno e a abertura de espaços de diálogos e troca de informações.

Quanto às contribuições da Capoeira Angola na vida dos entrevistados, as respostas indicam melhorias no condicionamento físico, na criação de novas amizades, no controle emocional e mental, na disciplina e organização pessoal, na saúde, na consciência crítica, na capacidade de evitar problemas, na conexão pessoal e espiritual, na autoconfiança e na capacidade de sonhar e realizar. Ainda, quando as contribuições promovidas pela prática da Capoeira Angola estão relacionadas com a identidade étnico-racial dos entrevistados, é possível observar uma nova forma de olhar para a história e cultura dos afrodescendentes no Brasil, uma positivação e valorização da autoimagem, juntamente com o aumento na autoestima das pessoas negras, orgulho em relação à luta dos seus ancestrais e uma positivação da identidade étnica. Para as pessoas brancas, a contribuição se deu na seara da tomada de consciência sobre o racismo estrutural brasileiro, na percepção dos seus privilégios e na sua inserção como militante na luta antirracista.

Por fim, a questão sobre o ensino da Capoeira Angola na escola mostrou uma grande adesão à proposta, desde que mantenha seus princípios e valores que caracterizam a Capoeira Angola como uma manifestação cultural afro-brasileira que pode ser adotada como uma filosofia de vida.

Após este capítulo, contendo as percepções dos entrevistados sobre o que é Capoeira Angola, suas características e contribuições como filosofia de vida e como instrumento educacional, irei nas próximas páginas estabelecer uma relação entre as estratégias utilizadas pelos mestres para ensinar Capoeira Angola aos seus alunos e as práticas utilizadas pelos povos bantos para transmitir seus conhecimentos aos mais jovens da comunidade.

6. APROXIMAÇÕES ENTRE AS PRÁTICAS EDUCATIVAS BANTOS E O ENSINO DA CAPOEIRA ANGOLA NA CIDADE DE PORTO ALEGRE

6.1 Práticas educativas bantos

Como foi visto no capítulo II, através da pesquisa bibliográfica identifiquei que os processos educativos dos povos bantos acontecem nas experiências e convivências diárias, junto à comunidade, onde tudo e todos são instrumentos de transmissão de conhecimentos. As estratégias utilizadas pelos bantos para educar, cuidar e orientar crianças, jovens e, também, adultos são baseadas na *oralidade*, expressa em contação de histórias, provérbios, fábulas, poesias, contos e orações. Nas *vivências* oportunizadas pelos *ndezi* (jovens ou anciãos) que promovem atividades práticas voltadas ao aprendizado real e concreto dos seus aprendizes. Nas *danças performáticas*, às vezes individuais, mas quase sempre coletivas, que expressam e preservam através do corpo situações históricas vividas pelos ancestrais ou atividades de trabalho relevantes à comunidade. Na *dramatização* (teatro) de fatos reais ou imaginários com objetivo de ensinar e entreter. Na *musicalidade*, que inclui a música cantada e até mesmo falada, que por meio da oralidade preserva e intensifica a aprendizagem, através de ritmos diversos, executados por instrumentos percussivos, como os *ngomas* (tambores), considerados sagrados pelos povos bantos. Essas três expressões culturais, dança, música e percussão, conforme os autores pesquisados, são realizadas de forma associada e com objetivos variados que tanto podem ser recreacionais quanto espirituais. E *nos rituais de iniciação e de passagem* típicos da cultura banto, que influenciam o comportamento dos indivíduos desde o nascimento até a morte. Importante destacar que, apesar de música, canto e dança serem intimamente ligados, as demais estratégias de ensino também podem acontecer em conjunto, como nos rituais de passagem, em que a oralidade dá fundamentação às atividades a serem realizadas, compostas basicamente por vivências práticas e outras expressões, como teatro, dança, música e canto.

6.2 Práticas educativas angoleiras

Realizado esse exercício de rememorar as formas de ensinar utilizados pelos povos bantos, nas linhas abaixo apresento as estratégias empregadas no ensino-aprendizagem da Capoeira Angola, o que chamarei de práticas educativas angoleiras, a partir das respostas obtidas nas entrevistas, mais especificamente nas perguntas²⁶ 07, 10 e 11, somadas à observação da aula prática.

A análise dessas informações, aliada às minhas experiências, possibilitou constatar que os mestres e treneis ensinam e os alunos de Capoeira Angola aprendem através da *oralidade*, manifestada na orientação direta, assim como nos causos, nas histórias contadas pelos mestres e nos ditos populares. Da *observação*, realizada nos momentos em que o mestre ou alguém do grupo executa uma ação ou constrói uma situação de aprendizagem, que é apreciada pelo iniciante com “olhos” de aprender. Da *repetição do movimento*, quando o mestre explica, demonstra e estimula a ação prática do aprendiz que, após ter observado a orientação do mestre, repete o movimento; inclusive há uma crença na Capoeira Angola que quanto mais repetir, melhor ficará o movimento. Da *musicalidade*, que, no caso da capoeira, envolve o ritmo e o canto, tendo um papel animador e organizador da prática; cada verso e cada toque carrega um ensinamento específico sobre a situação do jogo ou do que será ensinado. Do *exemplo*, que está relacionado à observação do comportamento do mestre ou dos companheiros mais velhos, é a ação ou “não ação” das pessoas experientes que servirá de modelo aos iniciantes. Da *convivência*, estimulada pelo convívio com o Mestre ou com o grupo que propicia ensinamentos diversos a partir das relações ali existentes. Da *manutenção do coletivo*, que garante momentos de convivência e consequente aprendizagem; do *apoio dos alunos mais velhos*, compartilhamento dos modos de aprender que foram desenvolvidos pelos colegas mais experientes e que são compartilhados com os novatos. Da *oportunização de*

²⁶ Como você entende as formas de aprender ou ensinar capoeira angola? Quais são as estratégias que os mestres e mestras utilizam para transmitir seus ensinamentos? Em sua opinião qual o papel dos seus companheiros no seu processo de aprendizado?

experiências, momentos criados ou propostos pelos mestres para que os mais novos adquiram sabedoria através de vivências diversas. Do *respeito às particularidades de cada aluno* e da sensibilidade em entender que cada pessoa tem um tempo e uma forma diferente de aprender e de desenvolver suas habilidades. Da *abertura de espaços de diálogos e troca de informações*, que são espaços e momentos de conversação, motivados pelo mestre ou pelo coletivo, objetivando o compartilhamento de experiências e de novas aprendizagens.

Ao analisar as estratégias educativas tradicionais utilizadas pelos povos bantos e compará-las com os modos utilizados, na atualidade, para ensinar Capoeira Angola em Porto Alegre, pude perceber convergências em diversas dessas práticas, indicando uma possível continuidade pedagógica que se mantém resistente e sobrevivente aos processos epistemicidas²⁷ típicos de uma sociedade racista e colonizada durante séculos, como é o caso do Brasil.

Com o objetivo de melhor entender e confirmar essa impressão, farei um paralelo entre essas práticas, pontuando as formas expressivas utilizadas em cada ambiente, a cultura banto e a Capoeira Angola. Para isso, usarei de conhecimentos pessoais obtidos em mais de 30 anos junto à cultura da Capoeira Angola, somados às contribuições trazidas pelos autores escolhidos como referenciais e as informações obtidas nas entrevistas e na observação realizadas para esta pesquisa.

Considerando os objetivos desta pesquisa e em respeito ao princípio da anterioridade, usarei as estratégias educativas dos povos bantos como base e, a partir delas, buscarei identificar em quais dessas estratégias se encaixam as práticas de ensino utilizados na Capoeira Angola, apontando as possíveis convergências.

6.3 Convergências identificadas

De acordo com as informações compartilhadas no capítulo II, sobre os povos bantos, foi possível identificar através da pesquisa bibliográfica que as formas

²⁷ Conceito criado por Sueli Carneiro para se referir à desqualificação e apagamento da contribuição científica, social e filosófica de culturas dominadas.

utilizadas para educar, cuidar, socializar e aumentar a força, de crianças e adultos, podem ser agrupadas em conjuntos de ações e atividades voltadas à transmissão de conhecimentos e valores úteis na manutenção, fortalecimento e ampliação da comunidade. Sendo esses conjuntos listados da seguinte forma: *oralidade, vivências, danças performáticas/dramatização, musicalidade e rituais de iniciação*.

Situação similar pode ser verificada também na Capoeira Angola que, assim como nos povos bantos, a ação de educar tem o sentido de tornar a pessoa, no caso, o praticante, mais forte, útil e integrado à comunidade, à linhagem ou ao grupo em que está inserido. Inclusive, é possível perceber que alguns modos de transmissão, apesar de terem sido nomeados pelos entrevistados de maneira diferente, são convergentes aos modos utilizados pelos povos bantos.

Explicado essas perspectivas, apresento agora as convergências identificadas entre os modos de ensinar Capoeira Angola e as práticas educativas bantos.

6.3.1 Oralidade (espaços de diálogos e troca de informações)

Altuna (1985, p. 34), ao tratar sobre a importância da palavra na tradição oral, reconhece que ela “é o laço vital que une os vivos com os antepassados”. Já Hampâté Bâ (2010, p.169) declara que “a tradição oral é a grande escola da vida, e dela recupera e relaciona todos os aspectos”. Na Capoeira Angola, a oralidade é muito presente e valorizada desde o primeiro contato do aprendiz com um mestre até o momento em que, após uma longa e demorada caminhada, esse aprendiz torna-se, também, reconhecido como mestre, a partir de uma declaração proferida e testemunhada por outros mestres. Apesar de a capoeira ser uma atividade baseada na prática, em que o treino físico é fundamental, no estilo Angola os momentos de conversação e de diálogos são igualmente importantes e servem para organizar, orientar e dar sentido e significado histórico à prática. Abib (2004, p. 60-61), ao tratar sobre as formas de transmissão de conhecimentos presentes nas culturas populares, afirma:

Talvez uma das características mais marcantes das manifestações oriundas do universo da cultura popular, em qualquer parte do mundo, e que nos remetem a essa lógica diferenciada que buscamos

analisar, sejam justamente as formas de transmissão de seu passado - que carrega a mitologia ancestral e os saberes tradicionais do grupo - através de três elementos fundamentais presentes nesse universo: a memória, a oralidade e a ritualidade.

De modo geral, a oralidade na Capoeira Angola acontece durante os treinos, em que o mestre, ao ensinar sobre algum movimento ou comportamento, compartilha uma experiência em que o conteúdo que está sendo passado foi aplicado em determinada situação. No entanto, é nas histórias que contribuem para o conhecimento e a manutenção da própria Capoeira Angola, dos mestres ancestrais e das memórias que mantêm vivas e atualizadas a linhagem do grupo que a oralidade tem seu papel principal. Nesse sentido, rodas de conversa, palestras, encontros e visitação aos mestres mais velhos são realizados para que as suas lembranças e memórias sejam compartilhadas como conhecimentos e ensinamentos aos mais novos que darão continuidade a esse fazer cultural. Esse entendimento é compartilhado por Araújo (2004, p. 14) que reconhece a importância desse sistema de transmissão:

Como oralidade, apresentamos a principal via de repasse do conhecimento que, embora, podendo variar nas estruturas individuais de relacionamento (mestre-discípulo) e/ou coletiva de envolvimento (mestre-discípulos e, estes entre si), corresponde à valorização de uma técnica de educação tradicional africana.

Mesmo reconhecendo a existência de diversas possibilidades de obtenção de conhecimentos, os praticantes de Capoeira Angola optam pela construção desses saberes junto ao seu mestre ou a mestres que possuem algum tipo de aproximação com a sua linhagem de capoeira. Isso é explicado pelo fato de reconhecerem essas pessoas, mais do que como uma fonte de informações, como guardiãs de um saber ancestral acumulado e preservado por gerações. Para nós capoeiristas, esse acúmulo é traduzido como um fundamento, uma força, que sustenta, justifica e explica as práticas e comportamentos de determinado grupo. A ideia de força aqui apresentada tem estreita relação com o princípio de força, energia vital, dos povos bantos, tanto que, na capoeira, quanto mais próximo o indivíduo estiver, ou quanto mais ele souber,

das histórias da sua linhagem, maior será a sua força de realização, seu reconhecimento e prestígio dentro daquela cultura.

Nesse sentido, ao perguntar ao trenel Maskote sobre as estratégias utilizadas pelos mestres para repassar os conhecimentos relativos à cultura da Capoeira Angola, obtive a seguinte resposta.

Primeiramente é falando sobre esses mais velhos e mantendo algumas práticas, que por mais que se modifiquem, uma coisa ou outra, ainda mantém a conexão com o passado. Eu entendo como fundamento aquilo que o mestre passa e não está dentro de uma estrutura de aprendizado que a gente tem hoje. (Trenel Maskote)

Por último, se faz necessário informar que os mestres de capoeira, tal qual os anciões bantos, na maioria das vezes, possuem uma maneira própria de realizar sua prática, em que a forma e o tempo estão de acordo com a informação buscada ou de acordo com o que ele considera importante ser transmitido naquele momento. Sendo utilizada para isso, a contação de histórias, as metáforas e o compartilhamento de casos que foram ensinados pelos mais velhos, numa estrutura de pensamento e ações que se misturam, se conectam de maneira circular, exigindo do aprendiz uma grande capacidade de observação e de elaboração das informações recebidas. E aqui residem as respostas dos entrevistados que afirmaram ser a “abertura de diálogos e trocas de ideias” uma das estratégias de ensino utilizadas pelos mestres, pois a oralidade praticada por um bom mestre é realizada também através da escuta e da valorização das histórias trazidas pelo aprendiz.

De acordo com o exposto, é possível perceber o quanto a oralidade continua sendo uma prática educativa banto que resistiu à travessia do Atlântico e, na atualidade, mantém sua função junto aos praticantes de Capoeira Angola.

6.3.2 Vivências (observação, experiência, convivência e exemplo)

São momentos ou situações que podem ser resultantes de um processo natural, decorrente das atividades que fazem parte da rotina de uma comunidade, de uma cultura, ou que podem ser planejadas, motivadas, com o interesse de desenvolver

alguma habilidade ou conhecimento específico, através de uma experiência vivida na prática que poderá envolver múltiplas estratégias de aprendizagem. Fu-Kiau (2017, p.12) considera benéficas as experiências vividas pelas crianças fora do *sâdulo*, local de ensino, pois “essas atividades práticas de aprendizagem proporcionam aos filhos a oportunidade de melhorar o desenvolvimento de sua língua nativa e aumentar seu vocabulário”. Se considerarmos os aprendizes de Capoeira Angola como crianças que estão aprendendo a conhecer um mundo novo, essa afirmação de Fu-Kiau vem muito ao encontro, pois no caso da capoeira aumenta o repertório de movimentos e conhecimentos sobre a mesma. Assim, enquanto nas comunidades bantos as vivências são promovidas pelos *ndezi*, pessoas responsáveis pelo cuidado e educação da criança, na Capoeira Angola, as vivências são provocadas pelo mestre, ou *trenel*, que, no desejo de ampliar os conhecimentos dos seus discípulos, convida outros mestres para virem compartilhar seus saberes ou leva os discípulos para visitar outros locais, ou grupos de capoeira, para que os mesmos possam conhecer outras linhagens e formas de manifestação e aplicação dos conhecimentos relativos a essa cultura. No depoimento da *trenela Mag* é possível identificar essa afirmação.

Assim, como a faculdade leva os alunos para fazer um trabalho de campo, os mestres levam a gente para aprender a capoeira na prática, nas diversas situações que são apresentadas em rodas, visitas a outros grupos e para outros ambientes, como uma roda de samba, um terreiro ou em outras situações em que seja necessário ou complemente a aprendizagem da capoeira. (Trenela Magnólia)

De fato, o ambiente diferenciado desafiará o aprendiz a obter aprendizagens que sejam adequadas às necessidades estabelecidas no meio e, com esse fim, ele poderá utilizar da estratégia da observação para entender os códigos locais ou seguir o exemplo dos mais experientes que já passaram por essa experiência. Essa opinião é compartilhada pelos *trenéis Daniel e Majé*, que reconhecem o papel do mestre como exemplo, juntamente com a responsabilidade advinda desse entendimento.

O mestre tem um papel de exemplo, porque os seus alunos irão seguir o seu exemplo. (Trenel Daniel)

E aí é necessário ter noção de que tudo que a gente faz também pode ser uma lição ou um exemplo para outra pessoa. (Trenel Majé)

As vivências como estratégia educativa acolhem, possibilitam e estimulam a aplicação de todas as demais estratégias, pois elas são dinâmicas e, algumas vezes, imprevisíveis. Aliado a isso, tem o fato de que na cultura banta a pessoa só tem sentido e valor se estiver em coletivo, em convivência com outras pessoas, pois são as vivências que promovem o desenvolvimento pleno do ser. Na Capoeira Angola, esse entendimento também se faz presente quando os mestres ensinam que ninguém joga capoeira sozinho.

6.3.3 Danças performáticas/dramatização (respeito às particularidades e repetição do movimento)

Aos conceitos “danças performáticas e dramatização”, reconhecidos como princípios educativos presentes nas comunidades bantos, associo o “respeito às particularidades e repetição do movimento”, apontadas nas entrevistas como práticas utilizadas no processo de aprendizagem de Capoeira Angola. A associação é justificada pelo fato desses princípios utilizarem o corpo como veículo de comunicação, divulgação e preservação de histórias importantes às comunidades bantos, em África, e aos praticantes de Capoeira Angola, no Brasil.

No caso da Capoeira Angola, a ginga é a movimentação que acolhe o que aqui está identificado como danças performáticas e dramatização, pois é através da ginga que o mestre manifesta situações de celebração, trabalho, lutas, fugas, alegria, resistência e insistências que fazem parte da história dos seus ancestrais e também da sua própria história cotidiana. Nessa história contada pelo corpo, é possível conhecer as estratégias de resistência e sobrevivência dos afrodescendentes na diáspora. Conforme Abib (2004, p. 124), a ginga carrega muitos ensinamentos:

A ginga representa então a possibilidade desse enfrentamento indireto na capoeira e expressa, através de uma linguagem corporal, segundo Reis (2000), estruturas de representações presentes na sociedade mais ampla, relativas à condição do negro e do

marginalizado: seu lugar social e as estratégias de ação que estão ao seu alcance.

Esse repertório de possibilidades interpretativas, manifestado ao som dos instrumentos, é particular de cada pessoa e sofre grandes influências do momento, do ambiente e da intenção de tal prática. A expressão corporal de um praticante de Capoeira Angola pode ter um caráter bélico, lúdico, educativo ou ritualístico, sendo possível, e recorrente, a conjugação dessas intenções ao mesmo tempo. Nesses casos, a ginga, como manifestação artística-cultural, é realizada no centro de um círculo, formado por diversas pessoas também praticantes que tocam instrumentos percussivos, cantam e batem palmas, compondo o que é conhecido como roda de capoeira. O aprendiz, ao observar as expressões corporais, o gingado, dos mais velhos pode ampliar seus conhecimentos técnicos e históricos, como também adquirir novos significados para conhecimentos já existentes. Fourshey, Gonzales e Saidi (2019, p. 157) compartilham desse entendimento sobre o papel pedagógico desenvolvido através dessas práticas: “Na longa duração da história Bantu, a performance era mais do que entretenimento, espectadores e os participantes eram, ambos, engajados ativamente em um evento educativo e comunitário”.

O respeito às particularidades de cada pessoa, no que se refere aos tempos e formas de aprender determinados movimentos ou expressões corporais, é trazido por Araújo (2004, p. 153) ao tratar sobre a presença da luta nessa cultura, quando informa que “a Capoeira Angola não força a naturalidade da pessoa, ela aproveita os gestos livres, espontâneos, de cada um, para transformá-los em golpes que podem ser mortais”. Compreensão similar é identificada na resposta de Mirela, aluna novata de Capoeira Angola, que compartilha o seu entendimento sobre esse tema.

Então o aprendizado se dá muito por esta via do respeito da individualidade e também da livre condução, orientada, mas livre onde cada pessoa vai mostrando sua ginga. (Mirela)

Com efeito, a ginga e os movimentos executados são exemplos de danças performáticas que dramatizam, ensinam e preservam as lutas e as experiências dos africanos e seus descendentes no Brasil.

6.3.4 Musicalidade (cânticos e toques)

De acordo com Fourshey, Gonzales e Saidi (2019), há muito tempo os povos de língua Bantu empregam a música, a dança e o canto como componentes-chave na comunicação e na educação. Essa informação é ratificada por Fu-Kiau (2017, p. 6) ao explicar o funcionamento do *kindezi* - sistema de cuidado e educação das crianças do povo *bakongo* – e a importância da música nesses processos:

Este ensino Kindezi assume uma forma mais animada pela introdução de canções no processo e muitos *kümu*, “palavras-lema”. Este processo é um dos mais comuns no ensino de Kindezi. Cantar como babá é um processo aberto e muito desafiador. O ndezi deve saber o que ele/ela canta para a criança. O ndezi ensina canções simples que cativam a curiosidade e a atenção da criança. Através de canções, o ndezi ensina-lhes o conceito de partilha e seu valor para a comunidade.

Os cânticos e os toques, na Capoeira Angola, andam sempre juntos e atuam de forma complementar, numa simbiose perfeita; inclusive alguns mestres ensinam que a forma de cantar deve estar harmonizada melodicamente com a execução do toque do instrumento. O papel dessas expressões no ensino da capoeira é verificado durante o jogo na roda, como forma de orientar, conduzir e motivar os jogadores e nas situações especificamente voltadas para o treino dessas expressões. Há músicas para diversas situações e momentos, como para iniciar uma roda, chegada de um mestre, jogo de crianças, celebrações, jogos rápidos, jogos lentos, contar uma história, amenizar ou acirrar os ânimos dos jogadores, passar um ensinamento, finalização de roda e muitas outras situações.

A música na capoeira é dividida em três gêneros: ladainhas, louvações e corridos. A ladainha é cantada no início de um jogo, momento em que os capoeiristas, agachados próximo ao berimbau, escutam, atentamente, os cânticos lentos que falam

sobre histórias antigas ou que trazem lições de vida. Após, vem as louvações, saudações que o cantador faz aos seus ancestrais, ao seu mestre e aos participantes da roda, cada verso cantado pelo solista é repetido e acrescido da palavra “camará”. Em seguida, é a vez dos cantos corridos, cantigas mais rápidas e curtas, momento em que os capoeiristas começam a jogar. Durante os corridos, o solista improvisa e o coral repete sempre o refrão. Abib (2004, 67-68) traz mais informações:

As músicas e ladainhas presentes no universo da capoeira são também elementos importantíssimos no processo de transmissão dos saberes, pois é através delas que se cultuam os antepassados, seus feitos heroicos, seus exemplos de conduta, fatos históricos e lugares importantes para o imaginário dos capoeiras, o passado de dor e sofrimento dos tempos da escravidão, as estratégias e astúcias presentes nesse universo, assim como também as mensagens cifradas, que exigem uma certa “iniciação” para poderem ser compreendidas.

O acompanhamento rítmico das músicas é produzido pelo toque dos instrumentos percussivos que compõem a bateria – conjunto musical – que dá sustentação e energia para os jogadores, os quais devem realizar as suas performances de acordo com a música e com o ritmo executado. Tal situação vai ao encontro do entendimento compartilhado por Fourshey, Gonzales e Saidi (2019) sobre a existência de uma forte relação entre música, ritmo e dança. Nesse sentido, a musicalidade presente na Capoeira Angola, como um dos componentes dessa tríade, se configura como uma continuidade de práticas educativas bantas. Sobre isso Nei Lopes (2021, p. 182) dedicou algumas linhas no seu trabalho intitulado “Bantus, Malês e identidade negra”:

E assim como grande parte das manifestações da arte afro-brasileira conserva a lembrança das passadas grandezas dos antigos reinos bantos e seus soberanos, várias outras constituem-se de bailados guerreiros, reminiscências que certamente são dos muitos combates travados pelos bantos na África e no Brasil, como é o caso do Moçambique e dos quilombos. E outras, ainda, que, em terra brasileira, expressando a disposição atlética do banto, reconfiguraram-se como danças acrobáticas ou artes marciais, como é o caso do maculelê e da, chamada, capoeira de Angola.

6.3.5 Rituais de iniciação (apoio dos alunos mais velhos e manutenção do coletivo)

Nas sociedades bantus, os ritos de iniciação ou passagem estão relacionados ao desenvolvimento biológico e social do indivíduo, pois tudo que envolve a pessoa também envolve a comunidade. Esses conceitos, iniciação ou passagem, são utilizados conforme a bibliografia, às vezes com o mesmo sentido. Altuna (1985, p. 283), apesar de usar separadamente esses termos, afirma que “a iniciação é um rito de passagem”, pois uma pessoa para ser iniciada em uma situação precisa deixar para trás, fazer a passagem, a situação ou fase anterior. As iniciações são importantes para fortalecer os vínculos comunitários, conscientizar sobre novas responsabilidades, preservar a linhagem e a memória do grupo. Fourshey, Gonzales e Saidi (2019, p. 130-131) ao escrever sobre os processos de envelhecimento e ascensão social nas comunidades bantus, destaca o papel da iniciação:

A importância do pertencimento variava de acordo com o momento e o contexto. O que era comum na tradição histórica Bantu é que, desde os tempos remotos, as comunidades celebravam os membros da linhagem ao longo de suas vidas. Eles realizavam cerimônias para marcar diferentes fases da sua vida e cada fase conferia à pessoa iniciada um forte senso de pertencimento, reafirmando suas responsabilidades sociais. As comunidades educavam os jovens através de processos de iniciação que marcavam as suas transições da infância para idade adulta e a paternidade. Em grande medida, as cerimônias marcavam o aumento na senioridade e na autoridade potencial dos membros da linhagem.

Apesar de haver momentos iniciáticos relacionados ao mundo do trabalho, como a inserção num grupo de caçadores, agricultores, artesãos e, também, ao mundo do conhecimento, como no caso das sociedades de estudos especializados, Santos (2019) e Altuna (1985) indicam a existência de quatro cerimônias principais de iniciação ou de passagem, que estão ligadas ao desenvolvimento e à socialização do indivíduo.

A primeira iniciação acontece no momento do nascimento, é uma cerimônia que envolve toda a comunidade, em especial o marido e a esposa, que agora se tornam pai e mãe. É o momento de incluir, agradecer a vida da criança que nasceu, e celebrar o

aumento e continuidade da linhagem. Para isso, conforme Santos (2019, p. 26) é necessário manter o sol da criança sempre aceso:

O ser humano é um segundo sol nascendo e se pondo na Terra. Ele tem que nascer, como o sol o faz, para Kala, para ser, para se tornar, para acender o fogo. O conceito de Kala e Kalazima é associado ao negrume e é usado como símbolo de surgimento da vida, o mundo físico [ku nseke]. O/A ngûnza, pessoa espiritual, é associada às forças por trás desse conceito e processo.

A segunda iniciação ocorre quando a criança alcança o período da puberdade e é iniciada, através de ritos de passagem, ao mundo dos adultos com todas as responsabilidades e direitos. De acordo com Santos (2019, p. 27), Fu-Kiau identifica essa fase como “*kula*”:

Kula é crescer em direção a fazer a própria história, [kikulu] desenvolver, amadurecer até alcançar a posição de liderança e estar apto a exercê-la. Kula, através do processo de crescimento e maturação, torna-se tukula, o vermelho ou vermelhidão, que é o símbolo da liderança madura dentro da comunidade; é também a fase da pessoa de feitos [n’kwa-mâvanga]. O amadurecimento coletivo, sua liderança, por meio do processo de crescimento coletivo, leva em consideração o desenvolvimento social e da comunidade.

A terceira iniciação se faz presente durante a cerimônia de matrimônio, em que o casal amplia seu prestígio social ao constituir família e gerar filhos. Com isso, se tornam colaboradores na continuidade da linhagem e da comunidade. Altuna (1985, p. 304) traz informações importantes sobre o casamento nas comunidades bantos:

Nestas sociedades, onde por tradição se teme pela sobrevivência e, conseqüentemente, se exige a colaboração de todos os membros, o casamento assegura dois aspectos impreteríveis: a fecundidade-prolongamento e a aliança-coesão social do grupo. O casamento realiza um dos quatro ritos de passagem fundamentais na vida banto. O matrimônio é um motivo de passagem de um grupo sócio religioso a outro.

A quarta e última iniciação, comumente chamada de passagem, é quando a pessoa morre e são realizados rituais fúnebres, que a inserem no mundo dos espíritos e ancestrais. Santos (2019, p. 32), ao traduzir os ensinamentos de Fu-Kiau, aponta:

Na cerimônia da passagem descendente, primeiro vem Iuvemba, depois, Musoni - o amarelo -, o que lembra o/a nganga de que as coisas devem ser feitas em sua ordem natural. Não se vai além, nesse mundo mais profundo, ku mpemba, sem se passar por Iuvemba, a barreira da morte, o portal para ela.

Para os povos bantos, os rituais de iniciação, ou de passagem, são marcos educativos que vão além da realização do ato em si, pois a simples consciência sobre a existência desses momentos influencia as práticas e os comportamentos dos futuros iniciados, que se preparam desde que são informados sobre a dimensão e importância desse fato para a sua vida e para a vida da comunidade. Conforme Abib (2019, p. 69), através dos rituais é possível fazer passado se tornar presente e o presente se tornar passado, estabelecendo uma conexão ancestral:

A função do ritual, presente na maioria das manifestações tradicionais da cultura popular, é de suma importância, pois motiva os sujeitos a debruçar-se sobre o passado em busca dos marcos temporais ou espaciais, que se constituem nas referências reais da lembrança. É o ritual que permite essa transposição do aqui e do agora para tempos imemoriais, para locais sagrados, onde tudo se originou. É o ritual que permite a conexão com o sagrado, com a *arché*, enquanto origem, enquanto fonte continuamente suscitadora de sentidos.

Na Capoeira Angola, isso também se aplica, na medida em que o iniciante, ao adentrar nessa cultura, logo percebe que ela é baseada em conhecimentos e valores ancestrais, que só serão repassados às pessoas que se dediquem e sejam merecedoras de obtê-los, ao percorrer uma longa jornada, de aprendizagem, desenvolvimento, amadurecimento, desapego pessoal e compromisso com o grupo ou comunidade até ser reconhecido como um mestre, um guardião da cultura. Coincidentemente, ou não, os rituais de passagem mais importantes da Capoeira Angola também são realizados em quatro situações e todas elas passam pela roda, momento, espaço de convergência, em que são colocados em prática todos os modos de ensino e estratégias de aprendizagem listados acima, como musicalidade, oralidade, danças performáticas e vivências, que expressam princípios baseados na cosmovisão banto.

Abib (2019, p. 69) destaca a importância da roda e do berimbau, como representação do mestre ancestral presente naquele momento:

O berimbau, instrumento utilizado na antiguidade para conversar com os mortos, exerce função primordial no rito representado pela roda de Capoeira Angola, pois ele é o responsável por estabelecer essa conexão com o sagrado, e com a ancestralidade representada pelo tempo da escravidão, e antes ainda, por tempos remotos e longínquos que remetem à mãe África.

O primeiro momento iniciático acontece após o aluno ter praticado durante um tempo e ser considerado, pelo seu mestre, apto para jogar em uma roda em que estejam presentes outros mestres. Dependendo do grupo ou linhagem, pode ser realizado de uma maneira mais “formal”, através de um encontro específico chamado “batizado”, ou de uma maneira mais natural, em que a oportunidade surge, de forma espontânea, e o mestre autoriza o aprendiz a entrar na roda e mostrar seus conhecimentos.

O segundo momento de iniciação, é quando o aprendiz recebe do seu mestre o título de *trenel*, cargo equivalente ao de um professor, e a permissão para dar aulas e compartilhar seus conhecimentos com novos aprendizes, porém sob a supervisão do mestre. O reconhecimento como *trenel* é possibilitado aos praticantes que já têm no mínimo uns oito anos de aprendizagem ininterrupta. Se comparado aos rituais de iniciação dos povos bantos, ele é similar a fase da puberdade, pois o praticante já não é mais um novato, uma criança, ele é alguém que já adquiriu conhecimentos que lhe permitem assumir algumas responsabilidades e desfrutar de alguns direitos junto ao seu grupo ou “família” de capoeira. Embora alguns (poucos) mestres optem por fazer esse reconhecimento de maneira informal, através de uma “simples” declaração pública ou num momento de espontaneidade, normalmente essa titulação se dá através de uma cerimônia específica, que acontece durante os encontros do grupo, quase sempre anuais, em que mestres e capoeiristas mais velhos reúnem-se para trocar experiências e qualificar seus conhecimentos. Esses encontros são compostos por vivências práticas, palestras, diálogos e rodas de capoeira. Geralmente a cerimônia

de reconhecimento acontece durante a roda principal, com a presença de um grande número de mestres, testemunhando e legitimando o ato do mestre anfitrião que anunciará e fornecerá um certificado de reconhecimento ao novo ternel. Momentos como esses, sempre sucedidos por uma festa de celebração, fortalecem os vínculos comunitários, ampliam a influência da linhagem e preservam a identidade e a memória do grupo.

A terceira e penúltima etapa de iniciação da Capoeira Angola é o reconhecimento como contramestre, título conferido àquela pessoa que desenvolveu habilidades, conhecimentos e maturidade suficiente para que possa ser um aliado, um substituto, em caso de necessidade, do mestre, principalmente nas questões relativas à manutenção do grupo. O contramestre adquire, também, o direito e a responsabilidade de ampliar os saberes e fazeres da sua linhagem, através da abertura de novos espaços de ensino e da formação de novos capoeiristas. É possível associar esse ritual da Capoeira Angola com o rito de passagem da cultura banto, realizado na ocasião do casamento, pois ambos demarcam a maturidade biológica, emocional e técnica do indivíduo, que o torna apto para constituir seu núcleo familiar ou de ensino. Aliás, a palavra núcleo é largamente utilizada na Capoeira Angola para denominar espaços de ensino que são representações de um grupo maior ou de uma linhagem. Outra similaridade é a responsabilidade do contramestre em ampliar, fortalecer e preservar a comunidade/grupo, a partir da geração de novos aprendizes e construção de alianças. A cerimônia de realização é semelhante à utilizada na iniciação de ternelis, inclusive num mesmo encontro podem ser concedidos simultaneamente os reconhecimentos de ternelis e contramestres. No entanto, uma iniciação de contramestre, desde que reconhecida como legítima por mestres de outros grupos, dará maior prestígio à comunidade de formação e a tornará mais forte, mais respeitada, em virtude do reconhecimento e da valorização dos processos envolvendo anos de ensino e aprendizagem na arte.

O quarto e último rito de iniciação da Capoeira Angola é a formatura de mestre, o grau mais alto de reconhecimento que um capoeirista pode obter. Se tornar mestre

é fazer parte do grupo de pessoas que assumem o compromisso de serem guardiões dos valores e ensinamentos herdados dos mestres ancestrais, independentemente de grupo ou linhagem de Capoeira Angola. Diferentemente do trenel ou do contramestre, um mestre não é só do seu grupo. Ele passa a ser representante da cultura coletiva e, assim, seu olhar se desloca para enxergar o universo da Capoeira Angola. No entanto, entre os mestres existe uma hierarquia baseada no tempo de iniciação, ou seja, os mestres que foram reconhecidos há mais tempo têm primazia sobre os mestres que têm menos tempo de mestria, demonstrando o respeito às pessoas mais velhas naquele fazer cultural. Geralmente, o tempo mínimo de vivência junto à Capoeira Angola, para se tornar um mestre é de uns 25 anos. Em virtude dos acúmulos adquiridos juntos durante as experiências vividas, seja no âmbito pessoal ou na Capoeira Angola, é creditada ao mestre a tarefa de ser o ponto de conexão com a ancestralidade. Porém, para que isso possa acontecer de fato, ele deve ter em sua bagagem cultural, a compreensão herdada dos povos bantos de que a existência material e a espiritual convivem de maneira harmônica e complementar. Abib (2019, p. 58) dá algumas pistas nesse sentido:

O mestre de capoeira é também o mestre de muitas das manifestações de nossa cultura popular: assim como os anciãos saramakas, também é aquele que sabe ocultar determinados conhecimentos considerados “essenciais” dentro da tradição por ele representada. São saberes ou conhecimentos que não podem ser disponibilizados a qualquer pessoa ou em qualquer momento, mas necessitam, para ser transmitidos, de uma certa preparação por parte da pessoa interessada, que inclui muitas vezes uma “iniciação” que faz parte da ritualidade característica daquele grupo.

A cerimônia de reconhecimento de mestria é similar à de trenel e à de contramestre, porém são mais raras, pois as exigências são maiores e é necessário o reconhecimento de vários outros mestres que já passaram pelo mesmo processo. Associo esse rito iniciático da Capoeira Angola com o processo de ancestralização dos povos bantos, por entender que o reconhecimento de mestre é o processo de coletivização total do aprendiz, em que ele deixa de ser capoeirista (o indivíduo) para

ser capoeira (a comunidade) e, dessa forma, acessar conhecimentos e saberes milenares preservados na memória coletiva acumulada por séculos e pelos milhares de mestres que vieram antes. Mais uma vez, recorro aos escritos de Abib (2019, p. 69) que trata da importância do rigor na formação de novos mestres para que a cultura seja preservada:

Esse conhecimento só é disponibilizado àqueles que demonstram amadurecimento e compromisso suficientes para poderem utilizá-lo em benefício da própria preservação da tradição. Essas estratégias são importantes no sentido de manter uma certa coesão em torno desses saberes e tradições, fundamentais em relação ao sentimento de pertencimento identitário e de transmissão da memória coletiva do grupo, que se constitui a partir dessas práticas. Pastinha utilizava frequentemente em seus escritos o termo “mestrar”, se referindo ao ato de ensinar e transmitir os conhecimentos referentes à tradição da Capoeira Angola. Essas estratégias são fundamentais para a continuidade dessas tradições, que não teriam chance de se preservarem ao longo do tempo, se fossem demasiadamente “abertas” às influências externas. A ritualidade, como processo de iniciação, e os cuidados do mestre em não disponibilizar abertamente, ou totalmente, esses preceitos e tradições, são as formas que a cultura popular encontra de se auto-preservar. O mistério e a magia são componentes fundamentais do rito. É o que permite sua continuidade no tempo.

Neste tópico, rituais de iniciação ou de passagem como estratégias pedagógicas, acolhi as contribuições apresentadas por alguns entrevistados que entendem que o “apoio dos mais velhos” e “a manutenção do coletivo” são também modos utilizados pelos mestres para ensinar Capoeira Angola. Esse acolhimento se dá pela compreensão de que é justamente na preparação, organização e realização dos encontros de reconhecimento da nova fase, que esses modos de ensino se fazem mais presentes. Afirmo isso, pois percebo que a experiência dos que já passaram por esse momento é fundamental para a tranquilidade, motivação e confiança do iniciado. E, no que se refere a manutenção do coletivo, esse é um dos objetivos principais dos rituais de iniciação, sendo verificado que após cada encontro, o grupo se amplia, aumenta suas conexões e aumenta a sua força vital, conseqüentemente a sua capacidade de realização, prestígio e influência entre os conhecedores da cultura.

6.3.6 Práticas educativas bantos preservadas na Capoeira Angola

Ao terminar esse exercício de aproximar, comparar e incluir os modos que os mestres utilizam para ensinar Capoeira Angola com o conjunto de estratégias educativas dos povos bantos, concluo que a *oralidade*, a *musicalidade*, as *danças performáticas/dramáticas*, as *vivências* e os *rituais de iniciação* são práticas de ensino e aprendizagem bantos que se mantêm vivas e atuais na cultura da Capoeira Angola. A importância destas práticas é tão grande que algumas delas, como a oralidade e a musicalidade, são diretamente identificadas no rol dos valores civilizatórios afro-brasileiros, enquanto as danças performáticas, vivências e rituais de iniciação, podem ser tranquilamente incluídas nos valores que se referem, respectivamente, à corporeidade, comunitarismo e ancestralidade.

Para facilitar o entendimento das convergências entre as práticas educativas bantos e os modos utilizados para ensinar Capoeira Angola, apresento um quadro esquemático, em que é possível visualizar na linha superior o conjunto de estratégias educativas bantos e na linha inferior as atividades desenvolvidas no ensino da Capoeira Angola.

PRÁTICAS EDUCATIVAS BANTAS	ORALIDADE	MUSICALIDADE	DANÇAS PERFORMÁTICAS DRAMATIZAÇÃO	VIVÊNCIAS	RITUAIS DE INICIAÇÃO
PRÁTICAS EDUCATIVAS ANGOLEIRAS	Contação de histórias Ensino oral Compartilhamento de experiências Abertura de espaços para diálogos Troca de informações	Cânticos de Ladainhas Louvações Corridos Execução dos toques e ritmos percussivos	Ginga Jogo Mandinga Expressão corporal Teatralização dos movimentos Respeito às particularidades Repetição do movimento	Criação de Oportunidades para viver experiências Observação Convivência Exemplo Participação nas rodas e encontros	Encontros anuais Cerimônias de reconhecimento Treneis, Contramestres e Mestres Apoio dos alunos mais velhos Manutenção e fortalecimento do coletivo

Com efeito, através da aproximação das informações sobre os povos bantos com as respostas das entrevistas, foi possível neste capítulo responder a principal questão motivadora deste trabalho, que se refere à presença de práticas educativas ancestrais dos povos bantos no ensino da Capoeira Angola nos dias atuais. Assim, no próximo capítulo, ao fazer as considerações finais, tratarei brevemente sobre as contribuições dessas práticas educativas na implementação da Lei 10.639/2003 e sobre a importância de mais estudos sobre este tema.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A presente dissertação pretendeu contribuir para a identificação e conhecimento das práticas educativas tradicionais dos povos bantos que são preservadas na Capoeira Angola, na perspectiva de as mesmas poderem ser utilizadas na implementação da Lei 10.639/2003 que tornou obrigatório o ensino da história e cultura afro-brasileira e africana em todas as escolas, públicas e particulares. A escolha por relacionar esses dois temas, educação banto e Capoeira Angola, deu-se a partir das minhas vivências como capoeirista e militante do movimento negro atuando durante vários anos como educador e utilizando os saberes e fazeres da Capoeira Angola como único instrumento pedagógico.

Consciente da importância dos povos bantos, provenientes da região centro-sul do continente africano, na formação da Capoeira Angola, analisei dissertações, teses e livros sobre cultura e educação banto, Capoeira Angola e, de acordo com a proposta deste trabalho, também analisei produções relativas à Lei 10.639/2003 e a ERER – Educação das relações étnico-raciais, objetivando conhecer as estratégias educativas tradicionais bantos, as características da Capoeira Angola e entender os desafios existentes na construção de uma educação antirracista e emancipatória. Por último, observei e entrevistei praticantes de Capoeira Angola da cidade de Porto Alegre para compreender os modos utilizados atualmente pelos mestres e treneis que ensinam e preservam essa cultura afro-brasileira no Brasil e no mundo.

Assim, no capítulo II, pude conhecer sobre a cosmopercepção banto baseada no princípio do Ser como uma força que deve ser ampliada através da interação social. Da crença da existência de um mundo visível e um mundo invisível, que se relacionam e exercem influências mútuas. Também foi possível identificar que as suas estratégias pedagógicas eram apoiadas na oralidade, dança, musicalidade, performances corporais, rituais iniciáticos e/ou de passagens e em vivências práticas oportunizadas pelos mais velhos, com o objetivo de manter e ampliar a comunidade. E que no Brasil

diversas manifestações culturais, com destaque para a Capoeira Angola, preservam princípios e valores, como também a memória e a história destes povos.

Já no capítulo III, que tratou sobre a capoeira, enquanto “brincadeira dos negros de Angola”, constatei influência dos povos bantos na sua constituição, acessei dados que possibilitaram compreender o processo de desenvolvimento desta cultura no Brasil, que passou por momentos de repressão, criminalização, até ser considerada como patrimônio imaterial brasileiro. Foram destacadas as influências esportivas, militares e culturais que culminaram na configuração de três estilos de capoeira – angola, regional e contemporânea. O estilo Angola teve suas características mais profundamente estudadas em virtude de ser objeto deste trabalho. Por fim, foram listadas algumas produções acadêmicas que reconhecem a presença de valores civilizatórios afro-brasileiros na Capoeira Angola e a contribuição dessa manifestação cultural na educação para as relações étnico-raciais.

No capítulo IV, percebi as contribuições do Movimento Negro na elaboração e aprovação da Lei 10.639/2003 como uma política educacional voltada à luta antirracista e na reformulação dos currículos tradicionais. Destaquei a importância do projeto “A cor da Cultura” na divulgação dos valores civilizatórios afro-brasileiros e de maneira sucinta fiz uma descrição individual de cada valor. Por fim, compartilhei as teorias cunhadas por Nilma Lino Gomes de Movimento Negro Educador e da Pedagogia das Ausências e das Emergências, que tratam da necessidade de reconhecer e aplicar as epistemologias produzidas nas culturas populares e nos movimentos sociais.

No capítulo V, as respostas das entrevistas me levaram a conhecer as percepções dos participantes sobre o que é Capoeira Angola, suas características e contribuições como filosofia de vida e como instrumento educacional. E que os modos utilizados no ensino da Capoeira Angola na cidade de Porto Alegre, são baseados no diálogo, no respeito às particularidades, no exemplo, na convivência, na oportunização de experiências, na musicalidade e nos movimentos corporais repetidos.

No último capítulo, ao aproximar e comparar as práticas educativas bantos com os modos utilizados, nos dias atuais, pelos mestres e treineiros para ensinar Capoeira

Angola, constatei que havia algumas convergências que indicavam a presença de práticas educativas ancestrais, que foram preservadas durante séculos, nos modos de ensinar Capoeira Angola.

Simultaneamente, cada informação adquirida era colocada em diálogo com os trabalhos produzidos por Lopes, Fu-Kiau, Fourshey, Gonzales e Saidi, Santos, Abib e Araújo, especialistas em cultura banto e Capoeira Angola, a fim de verificar as convergências existentes entre as práticas educativas bantos e os modos de ensino da Capoeira Angola. Como resultado, constatei que as estratégias adotadas pelos bantos para transmissão de conhecimentos são baseadas na oralidade, musicalidade, danças performáticas, vivências e rituais de iniciação e que as mesmas também se fazem presente nos atuais processos de ensino-aprendizagem da Capoeira Angola.

A partir dessa conclusão, analisei esses conjuntos de estratégias educativas sob a perspectiva da pedagogia das ausências e das emergências, proposta por Nilma Lino Gomes, para verificar potencialidades e sustentação teórica que justificasse a sua inclusão como prática educativa a ser desenvolvida no ambiente escolar e que gerasse impacto na autoestima, autoimagem e na identidade das pessoas afrodescendentes. E ao vislumbrar essa potencialidade no conceito de Movimento Negro Educador - que considera legítimos os saberes e fazeres produzidos pelos coletivos vinculados à luta do povo negro no Brasil - concluí que as práticas educativas bantos presentes na Capoeira Angola, são convenientes e adequadas como estratégias pedagógicas a serem utilizadas na aplicação dos conteúdos relacionados ao estabelecido na Lei 10.639/2003 e na Resolução CNE/CP nº 01/2004.

Dessa forma, reiterando o entendimento do parágrafo acima, aproveito este espaço para brevemente compartilhar algumas propostas de atividades baseadas nas práticas educativas bantos, que podem ser utilizadas no ensino da história e cultura afro-brasileira e africana. A começar pela oralidade, em que podem ser utilizados como atividades a contação de histórias, os ditados, as poesias, os contos, as rimas, as músicas, as brincadeiras contadas, as falas de poder, a adivinhação e as narrativas históricas. No que diz respeito às vivências, é possível realizar ações que oportunizem

o contato e a experiência junto a pessoas, situações e lugares afinados com o objetivo da ação educativa, como encontros com mestres do saber, visitas a espaços e coletivos culturais, rodas de conversa e palestras com os mais velhos. Nas danças performáticas e dramatizações, cabem as atividades que tenham o corpo como instrumento de expressão, em que as mensagens não são verbalizadas e sim expressas pelos movimentos, como a dança, mímicas, teatro não falado, brincadeiras de interpretação corporal e a própria Capoeira Angola. Com respeito à musicalidade, muitas atividades podem ser executadas, como cânticos, ritmos e criação de letras e melodias que registrem o que está acontecendo na atualidade, assim como a reprodução de cantigas que promovam a reflexão e/ou internalizem o conteúdo que está sendo transmitido ou que relembrem fatos históricos importantes à ação educativa. Referente aos rituais de iniciação e passagem, momentos de alto valor na cultura banto, eles podem ser adaptados ao ambiente escolar através da elaboração de ações com início, meio, fim e celebração, como por exemplo, realizar um projeto, de médio prazo, que reúna as demais estratégias pedagógicas na construção de um saber ou um conhecimento que possa ser avaliado, compartilhado e comemorado o resultado coletivamente.

No entanto, reconheço que sobre essa temática muito há ainda por ser pesquisado, em virtude da complexidade que envolve os enfrentamentos na construção de currículos que acolham e promovam os saberes e fazeres da diversidade étnico-cultural brasileira. Por outro lado, a Capoeira Angola, enquanto prática educacional emancipatória e humanizadora tem muito a oferecer na construção de uma sociedade plural e democrática.

Esta dissertação foi muito importante na minha trajetória, como pesquisador, mestre de Capoeira Angola e militante na luta antirracista, pois ao buscar as informações necessárias para esta produção, encontrei sentido em muitas práticas que eram desenvolvidas de maneira orgânica, mas que careciam de fundamentos teóricos em virtude dos processos seculares de epistemicídio.

Por fim, vejo neste trabalho uma forma de dar visibilidade à contribuição dos povos bantos na formação do nosso país e de colaborar no reconhecimento da

Capoeira Angola como um instrumento pedagógico a ser desenvolvido, também, no ambiente escolar, na perspectiva de uma educação integral e antirracista.

REFERÊNCIAS

ABIB, Pedro Rodolpho Jungers. **Capoeira Angola: Cultura Popular e o jogo dos saberes na roda**. Campinas: CMU/Unicamp / EDUFBA, 2004.

ABIB, Pedro Rodolpho Jungers. Os velhos capoeiras ensinam pegando na mão. **Cadernos Cedex**, v. 26, p. 86-98, 2006.

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

ALTUNA, Raúl Ruiz de Asúa. **Cultura tradicional banto**. Luanda: Secretariado Arquidiocesano de Pastoral, 1985.

AMARAL, Mônica Guimarães Teixeira do; SANTOS, Valdenor Silva dos. Capoeira, herdeira da diáspora negra do Atlântico: de arte criminalizada a instrumento de educação e cidadania. **Revista do instituto de estudos brasileiros**, p. 54-73, 2015.

ARAÚJO, Rosângela Costa. **Iê, viva meu mestre: A Capoeira Angola da escola pastiniana como práxis educativa**. Roseli Fischmann. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo. São Paulo, 2004.

ARAÚJO Rosângela Costa; MACHADO, Sara Abreu da Mata - Capoeira Angola, corpo e ancestralidade: por uma educação libertadora - **Horizontes**, v. 33, n. 2, p. 99-112, jul./dez. 2015

ASSUNÇÃO, Matthias Röhrig. Engolo e capoeira. Jogos de combate étnicos e diaspóricos no Atlântico Sul. **Tempo**, v. 26, p. 522-556, 2020.

BERNARDES, Anelice. **Educação das Relações Étnico-Raciais, Ensino de História da África e Literatura Africana: o Amkoullel, o Menino Fula, de Amadou Hampâté Bâ, nos anos finais do Ensino Fundamental**. Mara Cristina de Matos Rodrigues. Dissertação (Mestrado Profissional) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2019.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **O que é Educação Popular**. São Paulo: Brasiliense, 2006

BOURDIEU, Pierre et al. **A Miséria do mundo**. Petrópolis: Editora Vozes, 2007.

CANDUSSO, Flávia Maria Chiara. **Capoeira Angola, educação musical e valores civilizatórios afro-brasileiros**. Ângela Lühning. Tese de Doutorado. Universidade Federal da Bahia. Salvador, 2009.

DUTRA, Mário Augusto da Rosa. **As matrizes, o início e o desenvolvimento da Capoeira em Porto Alegre nos anos 70**. Raquel da Silveira. Trabalho de Conclusão de Curso apresentado como requisito para a obtenção da graduação em Licenciatura em Educação Física, da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, RS. 2019.

FOURSHEY, Catherine; GONZALES, Rhonda; SAIDI, Chistine. **África bantu de 3500 a.C até o presente**. Rio de Janeiro: Vozes, 2019.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do Oprimido**. 17 ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1987.

FU KI.AU, K. Kia Bunseki; LUKONDO-WAMBA, A. M. **KINDEZI: A Arte Kongo de Cuidar de Crianças**. Rede Africanidades, 2017. (tradução: Mo Maiê)

GALLI, Matilde Callari. **Antropologia culturale e processi educativi**. Milano: La Nuova Italia, 1993.

GAYA, Adroaldo. **Ciências do movimento humano: introdução à metodologia da pesquisa**. Porto Alegre: Artmed; 2008.

GIL, Daniel da Silva San. **Preconceito racial na escola: contribuições da capoeira angola para uma educação física reflexiva**. Maria Elena Viana Souza. Dissertação de mestrado. Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2014.

GOMES, Nilma Lino. **O movimento negro educador. Saberes construídos na luta por emancipação**. Petrópolis, RJ: vozes, 2017.

GUSMÃO, Neusa Maria Mendes de. Antropologia e educação: origens de um diálogo. **Cadernos Cedes**, v. 18, p. 8-25, 1997.

HAMPÂTÉ BÂ, Amadou. A tradição viva. In: KI-ZERBO, Joseph (Ed.). **História geral da África, I: Metodologia e pré-história da África**. 2.ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010, p. 167- 212.

_____. A educação tradicional na África, **Revista THOT** n. 64, São Paulo, 1997.

LEITE, Fábio. Valores civilizatórios em sociedades negro-africanas. **África: Revista do Centro de Estudos Africanos**. USP, S. Paulo, 18-19 (1): 103-118, 1995/1996.

LOIZOS, Peter; BAUER, Martin W.; GASKELL, George. Vídeo, filme e fotografias como documentos de pesquisa. In: Bauer MW; Gaskell G. (Eds.). **Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som: um manual prático**. Petrópolis, RJ: Vozes; 2002. p.137-55.

LOPES, Nei. **Enciclopédia brasileira da diáspora africana**. São Paulo, SP: Selo Negro Edições, 2004.

_____. **Bantos, malês e identidade negra**: 4a Edição Revisada e Ampliada. Belo Horizonte. Autêntica Editora, 2021.

LUSSAC, Ricardo Martins Porto; TUBINO, Manoel José Gomes. Capoeira: a história e trajetória de um patrimônio cultural do Brasil. **Revista da Educação Física/UEM** - Maringá, v. 20, n. 1, p. 7-16, 1. trim. 2009

MANZINI, Eduardo José. A entrevista na pesquisa social. **Didática**, v. 26, p. 149-158, 1991.

MATTOS, Carmem Lúcia Guimarães de; CASTRO, Paula Almeida de. **Etnografia e educação: conceitos e usos**. EDUEPB, 2011.

MEINERZ, Carla Beatriz. Entrevista com a Professora Petronilha Beatriz Gonçalves e Silva. **Revista História Hoje**. São Paulo, v. 12, nº 25 2023.

MOREIRA, Susana Targino dos Santos. **Capoeira Angola, Cultura Negra, Educação e Infâncias**. 2018. 88 f. Dissertação de Mestrado em Educação, Contextos Contemporâneos e Demandas Populares. Instituto de Educação/Instituto Multidisciplinar, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica/Nova Iguaçu, RJ, 2018.

MUNANGA, Kabengele. **Origens africanas do Brasil contemporâneo**. Histórias, Línguas, Culturas e Civilizações. São Paulo: Global, 2009.

NOGUEIRA, Simone Gibran. **Processos educativos da Capoeira Angola e construção do pertencimento étnico-racial** - Dissertação de Mestrado em Educação - Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2007.

OLIVEIRA, Nilton Marques de; STRASSBURG, Udo; PIFFER, Moacir. Técnicas de pesquisa qualitativa: uma abordagem conceitual. **Ciências sociais aplicadas em revista**, v.17, n. 32, p. 87-110, 1º sem. 2017.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **O trabalho do antropólogo**. Brasília: Paralelo, v. 15, p. 75-85, 2000.

PINHEIRO, Eliana Moreira; KAKEHASHI, Tereza Yoshiko; ANGELO, Margareth. O uso de filmagem em pesquisas qualitativas. **Revista Latino-Americana de Enfermagem**, v. 13, p. 717-722, 2005.

PONSO, Caroline Cao; ARAÚJO, Maíra Lopes de. **Capoeira: A circularidade do saber na escola**. Porto Alegre: Editora Sulina, 2014.

PONTE, Helder Fernando de Pinto. **Introdução ao estudo da história de Angola**. Disponível em: http://introestudohistangola.blogspot.com.br/2006_05_01_archive.html

PRANDI, Reginaldo. De africano a afro-brasileiro: etnia, identidade, religião. **Revista USP**, nº. 46, p. 52-65, jun/ago. 2000.

QUEIROZ, Danielle Teixeira et al. Observação participante na pesquisa qualitativa: conceitos e aplicações na área da saúde. **Rev. Enferm. UERJ**, p. 276-283, 2007.

RAMOS, Arthur. **O folclore negro do Brasil**. 2. Ed. Rio de Janeiro. Livraria Editora Casa do Estudante do Brasil, 1954.

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

REIS, Letícia Vidor de Sousa. **O mundo de pernas para o ar: a capoeira no Brasil**. São Paulo: Publisher Brasil, 2000.

RIBEIRO, Ângela Maria. **O jeito que o corpo dá: a capoeira Angola e a dimensão corporificada do conhecimento**. Rosângela Costa Araújo. Tese de Doutorado - Universidade Federal Da Bahia – Salvador, 2018

RICHARDSON, Roberto Jarry et al. colaboradores. **Pesquisa social: métodos e técnicas**. 3. Ed. São Paulo: Atlas, 1999.

ROCHA, Ana Luiza Carvalho da; Eckert, Cornelia. **Etnografia, saberes e práticas**. Ciências Humanas: pesquisa e método. Porto Alegre: Editora da Universidade, 2008.

ROCHA, Rosa Margarida de Carvalho. **A pedagogia da tradição: As dimensões do ensinar e do aprender no cotidiano das comunidades afro-brasileiras**. José de Sousa Miguel Lopes. Dissertação de Mestrado em Educação. Universidade do Estado de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2011

SANTOS, Tiganá Santana Neves. **A cosmologia africana dos Bantu-Kongo por Bunseki Fu-Kiau: tradução negra, reflexões e diálogos a partir do Brasil**. 2019. Tese de Doutorado em Estudos da Tradução. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019.

SCHNEKENBERG, Guilherme Fernando; OLIVEIRA, Guilherme Saramago de; LIMA JUNIOR, Eduardo Brandão. A prática etnográfica na pesquisa educacional: apontamentos primordiais da relação entre educação e antropologia. **Cadernos da FUCAMP**, v. 20, n. 44, 2021.

SILVA, Gisele Rose da. **Azoilda Loretto da Trindade: o baobá dos valores civilizatórios afro-brasileiros**. Dissertação (Mestrado). – Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca, Rio de Janeiro, 2020.

SILVA, Petronilha beatriz gonçalves e. Aprender, ensinar e relações étnico-raciais no Brasil. Porto Alegre/RS, **Educação**. n. 3 (63), p. 489-506, set./dez. 2007.

SUASSUNA, Livia. Pesquisa qualitativa em Educação e Linguagem: histórico e validação do paradigma indiciário. **Perspectiva**, v. 26, n. 1, p. 341-377, 2008.

TEMPELS, R.P.P. (2016). **A Filosofia Bantu**. Trad. Amélia a. Mingas e Zavoni Ntongo. Luanda: Edições Kuwindula, Faculdade de Letras.

TINHORÃO, José Ramos. **Os sons dos negros do Brasil: cantos, danças, folguedos, origens**. São Paulo: Art, 1988.

TRINDADE, Azoilda Loretto da. Valores e Referências Afro-brasileiras. In: BRANDÃO, Ana Paula (org.). **A Cor da Cultura: Caderno de atividades, Saberes e Fazeres**. Volume 3: Modos de Interagir. Rio de Janeiro: Fundação Roberto Marinho, 2006.

VASSALO, Simone. Identidade negra, cidadania e memória: os significados políticos da Capoeira de Angola contemporânea - **Interseções** v. 13 n. 2, p. 334-350, dez. 2011

VIEIRA, Luis Renato. **O jogo da capoeira: corpo e cultura popular no Brasil**. Rio de Janeiro: Sprint, 1998.

ZANETTE, Marcos Suel. Pesquisa qualitativa no contexto da Educação no Brasil. **Educar em Revista**, p. 149-166, 2017.

ANEXOS

ANEXO A – Questionário apresentado aos mestres, treineis e alunos de Capoeira Angola

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO
LINHA DE PESQUISA: EDUCAÇÃO, CULTURAS E HUMANIDADES**

ROTEIRO PARA ENTREVISTA

PESQUISA: A capoeira Angola como espaço de preservação e divulgação de práticas educativas dos povos bantos – Contribuições para implementação das leis 10.639/2003 e 11.645/2008

COORDENAÇÃO: Prof. Dra. Natália de Lacerda Gil

DADOS DE IDENTIFICAÇÃO:

NOME: _____

IDADE: _____ **ETNIA/RAÇA:** _____

GÊNERO: _____ **TEMPO DE CAPOEIRA:** _____

QUESTIONÁRIO:

1. Para você o que é a capoeira angola?
2. Como você começou a treinar?
3. Porque você escolheu a capoeira angola?
4. Você conhece outros estilos de Capoeira?
5. O que você acha que a Capoeira Angola tem de diferente dos outros estilos de capoeira?
6. Como você entende as formas de aprender ou ensinar capoeira angola?
7. Para você a capoeira é africana, afro-brasileira ou brasileira? Porquê?
8. Na sua opinião, qual é a função de um mestre ou de uma mestra de capoeira angola?
9. Quais são as estratégias que os mestres e mestras utilizam para transmitir seus ensinamentos?
10. Que contribuições a prática de capoeira angola trouxe para sua vida?
11. Você acredita que a Capoeira Angola deveria ser ensinada nas escolas? Porquê?
12. Que contribuições a prática da capoeira angola trouxe para sua vida?
13. Considerando sua identidade étnico-racial em que a capoeira angola, enquanto prática de matriz africana, contribuiu na sua vida?
14. Você acredita que a capoeira angola deveria ser ensinada nas escolas? Por quê?

ANEXO B – Termo de consentimento livre e esclarecido entregue para os mestres, treneis e alunos que concordaram em participar da pesquisa.

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO PARTICIPANTE

Pesquisa: A capoeira Angola como espaço de preservação e divulgação de práticas educativas dos povos bantos – Contribuições para implementação das leis 10.639/2003 e 11.645/2008

Pesquisador responsável: Prof. Dra. Natália de Lacerda Gil

Mestrando: Mario Augusto da Rosa Dutra (Mestre Guto)

Prezado(a) Sr(a)

Estou desenvolvendo uma pesquisa de mestrado na educação e quero te convidar para participar deste estudo. A seguir, descrevo as condições e objetivos do mesmo:

Natureza da pesquisa: Esta pesquisa tem por finalidade investigar as práticas educativas, dos povos bantos, que foram preservadas na cultura da capoeira angola e como elas podem contribuir na implementação das leis 10.639/2003 e 11.645/2008. Este projeto foi aprovado pela Comissão de Pesquisa da Faculdade de Educação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Participantes da pesquisa: 12 pessoas praticantes de capoeira angola na cidade de Porto Alegre.

Envolvimento na pesquisa: Ao concordar em participar deste estudo você irá compartilhar experiências de ensino-aprendizagem desenvolvidas junto ao grupo de Capoeira Angola do qual você faz parte. Estas informações serão acessadas através da observação, filmagem e de entrevistas individuais, que serão combinadas de acordo com a sua disponibilidade de agenda e durarão em torno 60 minutos. Diretamente a sua participação na pesquisa será equivalente ao tempo de duração da entrevista. E indiretamente será de acordo com o tempo destinado às observações e filmagens. Você tem a liberdade de se recusar a participar e tem a liberdade de desistir de participar em qualquer momento que decida. Sempre que você queira mais informações sobre este estudo pode entrar em contato comigo através do telefone (51) 98157-2604 ou pelo e-mail natalia.gil@ufrgs.br.

Questionário/entrevista: Serão solicitadas algumas informações relativas a sua identificação pessoal, seguido de perguntas básicas sobre as formas que você aprende ou

ensina capoeira angola e quais as estratégias utilizadas para transmitir os saberes que envolvem esta cultura.

Riscos: Os procedimentos utilizados neste projeto obedecem aos critérios da ética na pesquisa, conforme a Resolução 466/2012 e a Resolução 510/2016, do Conselho Nacional de Saúde, garantindo cuidados e respeito de acordo com a manifestação do respondente. Contudo, acredito que possa haver algum tipo de constrangimento ou desconforto em responder a determinadas perguntas previstas no roteiro de entrevistas, caso isso ocorra, você poderá declinar de respondê-la total ou parcialmente. Informo, também, que é possível que as informações coletadas nesta pesquisa, assim como a sua imagem e voz, sejam utilizadas em eventos científicos e atividades acadêmicas relacionadas com este trabalho, no entanto, a sua identificação será de acordo com a sua anuência ou vedação expressa ao final deste documento. Por fim, é possível que o tempo destinado à realização das entrevistas possa causar algum tipo de transtorno nas suas atividades diárias, se isso acontecer, fique à vontade para cancelar, adiar ou remarcar o encontro. Caso haja qualquer outro tipo de inconveniente, não previsto neste documento, por favor, me comunique.

Confidencialidade e Armazenamento: Todas as informações coletadas nesta investigação são estritamente confidenciais. A identificação, ou não, de cada participante da pesquisa, assim como a utilização de sua voz e/ou imagem, será de acordo o seu desejo manifestado, abaixo, neste documento. Os dados coletados serão armazenados em local seguro, pelo prazo mínimo de 5 anos, sob responsabilidade do pesquisador responsável, conforme Resolução nº 510, de 07 de abril de 2016.

Benefícios: Ao participar desta pesquisa de forma voluntária, você não terá nenhum benefício direto, entretanto, espero que os resultados deste estudo sejam usados em benefício de outras pessoas a partir da construção de novas práticas pedagógicas que valorizem a pluralidade cultural e étnica do nosso país.

Pagamento e Indenização: Você não terá nenhum tipo de despesa por participar deste estudo, bem como não receberá nenhum tipo de pagamento por sua participação, porém o participante tem garantido o direito de buscar indenização diante de eventuais danos decorrentes da pesquisa (Resolução CNS n.º 466, de 2012, item IV.3.h).

Devolutiva dos Resultados: É garantido o acesso aos resultados da pesquisa pelos participantes, por isso, após a organização e análise dos dados coletados, entrarei novamente em contato para apresentar os resultados da investigação, em data e horário

previamente combinado, para que você possa exercer o direito de decidir quais são, dentre as informações que fornecidas, as que podem ser tratadas de forma pública, durante todas as suas fases, mesmo após o término da pesquisa. Os resultados obtidos na pesquisa serão utilizados para alcançar os objetivos do trabalho expostos acima, incluindo a publicação na literatura científica especializada.

CEP - Conselho de Ética em Pesquisa/UFRGS: Este projeto foi avaliado pelo CEP- UFRGS, órgão colegiado, de caráter consultivo, deliberativo e educativo, cuja finalidade é avaliar, emitir parecer e acompanhar os projetos de pesquisa envolvendo seres humanos, em seus aspectos éticos e metodológicos, realizados no âmbito da instituição. O CEP UFRGS está localizado na Av. Paulo Gama, 110, Sala 311, Prédio Anexo I da Reitoria - Campus Centro, Porto Alegre/RS. Fone: 51 3308 3787 e-mail: etica@propesq.ufrgs.br e o horário de funcionamento é de Segunda a Sexta, das 08:00 às 12:00 e das 13:30 às 17:30h.

Contato da equipe de pesquisa: Caso queira contatar a equipe, isso poderá ser feito pelos e-mails: africanamente.poa@hotmail.com ou natalia.gil@ufrgs.br. Se preferir, você pode entrar em contato diretamente com o Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (email: ppgedu@ufrgs.br)

Ciência: Para observar as combinações estabelecidas neste Termo de Consentimento Livre e Esclarecido, você receberá uma via assinada e rubricada pelo pesquisador responsável e pela pessoa participante da pesquisa, conforme a Resolução CNS n.º 510, de 2016, Artigo 17, Inciso X.

Após estes esclarecimentos, solicitamos o seu consentimento, manifestado mediante assinatura no documento abaixo, para que participe desta pesquisa.

Eu, _____, entendi os objetivos desta pesquisa, bem como a forma de participação. Eu li e compreendi este Termo de Consentimento, portanto **eu concordo em participar e autorizo a identificação de meu nome e a divulgação da minha imagem e/ou voz** em publicações e produções resultantes deste trabalho.

Local e data: _____

(Assinatura do participante da pesquisa)

Eu, _____, entendi os objetivos desta pesquisa, bem como a forma de participação. Eu li e compreendi este Termo de Consentimento, portanto **eu concordo em participar, mas eu não autorizo a identificação de meu nome e a divulgação da minha imagem e/ou voz** em publicações e produções resultantes deste trabalho.

Local e data: _____

(Assinatura do participante da pesquisa)

Eu, Natália de Lacerda Gil, pesquisadora responsável do projeto “A capoeira Angola como espaço de preservação e divulgação de práticas educativas dos povos bantos – Contribuições para implementação das leis 10.639/2003 e 11.645/2008”, obtive de forma apropriada e voluntária o consentimento Livre e Esclarecido do participante da pesquisa para a participação na pesquisa.

Local e data: _____

(Assinatura da pesquisadora responsável)