

# Roda de Capoeira Angola e a força do canto dos poetas

## Uma abordagem sobre a noção da circularidade do tempo

PEDRO RODOLPHO JUNGERS ABIB\*

---

Resumo: Esse trabalho busca analisar o processo de revitalização da Capoeira Angola, relacionando-o com o contexto de outras manifestações da cultura popular no Brasil, a partir da abordagem sobre a noção da circularidade do tempo, enquanto possibilidade concreta de se conceber o passado como força instauradora, capaz de atualizar-se no presente, fazendo vigorar uma memória que alimenta esse presente, abrindo perspectivas para uma ação construtiva do futuro.

Palavras-Chave: capoeira, cultura, circularidade do tempo.

---

### Introdução

Estamos vivendo um período histórico, em que mudanças em todos os níveis das atividades humanas processam-se com uma velocidade admirável, fenômeno esse que se dá, entre outros fatores, por força de uma verdadeira revolução no campo das novas tecnologias em comunicação. Essas transformações têm permitido que as informações circulem muito mais rapidamente e de modo a atingir quase todas as regiões do planeta, constituindo, dessa forma, uma nova característica para as relações entre as sociedades – uma das faces do processo de globalização –, que acaba por determinar profundas modificações no âmbito da economia, da política e da cultura, influenciando todas as dimensões em que são estabelecidas relações sociais em qualquer agrupamento humano, localizado do Ocidente ao Oriente, do Hemisfério Norte ao Hemisfério Sul.

Nesse cenário, estamos assistindo ao esgotamento das possibilidades civilizatórias, huma-

nizantes, do modo capitalista de produção de vida, no qual, segundo Otávio Ianni, “[...] se dá a destruição de formas sociais de vida e de trabalho, modos de ser, coletividades, povos e cultura.” (1993, p. 62), e também são imensos e incalculáveis os custos do mercantilismo, da acumulação originária, do sistema colonial, do imperialismo, da multinacionalização, da mundialização, isto é, das diferentes formas e épocas que caracterizam o longo curso da história do capitalismo, “[...] gloriosa trajetória que pode ser vista também como uma espécie de holocausto” (idem, *ibidem*).

Problemas específicos podem ser reconhecidos nesse processo, e a re-significação do conceito de cultura, decorrente da massificação e da ação mercantilizadora da indústria cultural e dos meios de comunicação de massa, faz emergir novos padrões de comportamento caracterizados por uma certa homogeneização que se manifesta num consumo de formas culturais de características universalizantes, seguindo os modelos amplamente difundidos pelos veículos da mídia principalmente, que atingem, de uma forma ou de outra, quase a totalidade dos lares do planeta, embora saibamos

---

\* Professor da Universidade Federal da Bahia (UFBA) e doutorando em Ciências Sociais aplicadas à Educação na Unicamp.

que esse processo não é hegemônico e que produz resistências, conflitos e formas muito particulares de apropriação e interpretação por parte dos sujeitos envolvidos.

No Brasil, podemos também perceber o quanto esse processo de homogeneização cultural vem modificando os comportamentos, transformando muito de nossas manifestações culturais num tipo de produto pasteurizado, feito para um consumo cultural ligeiro e superficial, voltado para um mercado volátil e pouco exigente qualitativamente.

Entretanto, contraditória e paralelamente a esse processo de canibalismo cultural em curso na nossa sociedade, estamos assistindo a um fortalecimento de determinadas formas culturais e manifestações da nossa cultura popular, que até um período recente de nossa história praticamente agonizavam. Tais expressões culturais experimentam hoje uma revitalização, um reconhecimento e uma revalorização por parte de setores cada vez mais amplos da sociedade – incluindo a mídia –, deixando perplexos até mesmo aqueles incansáveis defensores da preservação de nossas tradições populares, que talvez não fossem capazes de imaginar, nem os mais otimistas, que esse passado moribundo pudesse fazer-se vigorar com tanta força no presente.

A Capoeira Angola, manifestação popular que analisaremos neste artigo, busca, em sua prática, as raízes de uma ancestralidade africana e a memória da luta pela liberdade nos tempos de escravidão no Brasil, por meio da preservação da ritualidade e de uma estética referenciada em padrões considerados “tradicionalistas” – e aqui concordamos com Eric Hobsbawm (1997), quando aborda a questão das “tradições inventadas” como forma de buscar uma continuidade em relação ao passado de determinado grupo. A Capoeira Angola experimenta no momento atual, após um período de declínio e quase desaparecimento, um processo de revitalização que tem sido notado não somente no território brasileiro, como também em várias outras partes do mundo, levado por brasileiros que, de certa forma, são responsáveis pela disseminação de aspectos de nossa cultura (como a língua, a etnicidade, a

musicalidade etc.) em território estrangeiro. O discurso da identidade étnica, da memória/tradição e da resistência cultural e política presentes na Capoeira Angola, dá a essa manifestação características marcantes para uma análise de seus significados nesse processo que buscamos compreender, e que envolve uma possível retomada sobre o tema da cultura popular no Brasil, tema esse que sofreu um certo desgaste nas últimas décadas.

Este texto pretende analisar tal processo partindo da noção de circularidade do tempo, numa abordagem em que buscaremos compreender o significado do fenômeno de revitalização de manifestações da nossa cultura – e trataremos aqui da Capoeira Angola, relacionando-a com esse processo de revitalização que envolve muitas de nossas tradições populares – enquanto possibilidade concreta de conceber o passado como força instauradora, capaz de atualizar-se no presente, fazendo vigorar uma memória que alimenta esse presente e abrindo perspectivas para uma ação construtiva do futuro.

#### A memória enquanto força instauradora

O processo civilizatório brasileiro foi e continua sendo marcado por uma extrema violência física e simbólica. No entanto, apesar da estratégia de tentativa de destruição, articulada contra todo um sistema de símbolos e referências de uma cultura subjugada, nunca houve, por parte dos povos afro-ameríndios, uma submissão total à violência do branco, sendo possível, assim, a criação de suas próprias estratégias de resistência, seja no âmbito de suas culturas originais, em que conseguiram preservar aspectos da religiosidade, da música, da dança, da medicina, da culinária, da língua etc. – heranças de sua ancestralidade –, seja na capacidade de recriação de seu próprio universo simbólico, influenciado por um sincretismo e um processo de hibridização, determinantes do ethos que caracteriza nosso povo.

A ritualidade característica desse universo simbólico presente hoje, na maior parte das manifestações populares de nossa sociedade, com raízes na ancestralidade de suas tradições

culturais, caracteriza-se, entretanto, não só pela busca da memória e da identidade, negadas historicamente, como também, e fundamentalmente, por uma necessidade de reconhecer-se nesse universo onde as referências, normas e padrões de comportamento, visões de mundo, gostos e preferências são ampliados por uma rede complexa de informações que caracterizam a sociedade global, e acabam por enfraquecer o sentimento de “pertença” ao grupo social original, com suas características singulares e particulares. Gilberto Velho (1997) analisa assim esse processo:

Tomando-se como referência qualquer sociedade, poder-se-ia dizer que ela vive permanentemente a contradição entre as particularizações de experiências restritas a certos segmentos, categorias ou grupos e a universalização de outras experiências que se expressam culturalmente através de conjuntos de símbolos homogeneizadores – paradigmas, temas, etc. (p. 18)

Segundo Ianni, a verdade é que a globalização – enquanto fenômeno responsável por essas importantes mudanças – não é jamais um processo histórico-social de homogeneização, embora sempre estejam presentes forças empenhadas na busca de tal fim; ou que buscam equalizar interesses, acomodar alianças, criar e reforçar estruturas de apropriação econômica e dominação política. Sob o capitalismo global, conforme o autor:

[...] as contradições sociais agravam-se nos países dependentes, periféricos, atrasados [...] porém simultaneamente, as mesmas populações (pauperizadas por esse processo) apropriam-se de padrões, valores, ideais, signos, símbolos, formas de pensar e imaginar, com as quais se armam para se defender, resistir, lutar, emancipar. (p. 144)

A hipótese da revitalização de práticas e manifestações culturais em algumas regiões brasileiras pode ser inserida nesse contexto de resistência, que não se constitui apenas de tradições e configurações pretéritas, mas como uma revelação de um novo todo, no qual as formações singulares adquirem outros signifi-

cados. Com o declínio da sociedade nacional e a emergência da sociedade global, modificam-se as articulações e mediações nas quais se inserem as partes e o todo, as singularidades, particularidades e universalidades.

A constituição desse universo simbólico, como consequência desse amálgama de referências culturais, caracteriza-se por uma relação ritualizada com o mundo, que é, de fato, consubstancial ao social, porque o tratamento do social (a demarcação das alteridades e o reconhecimento das identidades) é um trabalho ritual e político por excelência. Em relação ao “ato religioso” como fator de identificação e afirmação de um grupo social, Marc Augé (1997) diz:

[...] a normatividade da memória coletiva encontra-se reforçada pelo fato de o grupo se definir, objetiva e subjetivamente, como uma linhagem crente [...]. Esta continuidade transcende a História. Ela é atestada e manifestada no ato, essencialmente religioso, que consiste em fazer memória (anamnese) deste passado que dá sentido ao presente e contém o futuro. Esta prática da anamnese é efetuada, na maior parte do tempo, sob a forma do rito. Estamos, portanto, na análise do religioso, não da religião [...] assim, a ritualidade política toma uma dimensão especificamente religiosa, a cada vez que tem por função principal restituir a presença da memória gloriosa das origens da vida política comum. (p. 131)

Vivemos um período histórico em que a valorização exacerbada do tempo presente não nos permite olhar o passado, tendo em vista uma ritualidade que se apresenta enquanto força instauradora, mas como algo passado e incapaz de fazer sua aparição e irromper no presente. O poder de revelação e de fulguração foi lançado unicamente para o futuro. Todas as perspectivas de transformações e mudanças, a espera por uma vida melhor, as promessas por dignidade estão depositadas num futuro... que nunca chega. O presente, então, eterniza-se. Alastra-se ao passado e sobrepõe-se ao futuro.

Essa idéia de repetição do presente constitui-se como base para uma teoria que tem seduzido um número cada vez maior de

intelectuais antes engajados num projeto histórico de transformação: a teoria do fim da história. Ao realizar uma crítica a essa teoria, Boaventura de Souza Santos (1997) afirma que o grão da verdade da teoria do fim da história está em que ela é o máximo de consciência possível de um discurso falacioso de uma burguesia internacional, que vê finalmente o tempo transformado na repetição automática e infinita do seu domínio. Segundo o autor, o outro lado do fim da história é o slogan da celebração do presente, tão cara às versões capitulacionistas do pensamento pós-moderno. Dessa forma, tanto o passado quanto o futuro parecem vazios de sentido, e tal incapacitação do futuro não abre qualquer espaço para a capacitação do passado. A humanidade sofre hoje de uma amnésia paralisante: esquecemos de saber olhar o passado como uma força instauradora. Impedimos, assim, que essa força possa vigorar no presente e, desse modo, interferir no futuro.

O passado deve ser visto, segundo Santos, como um recurso capaz de irromper num momento de perigo em socorro dos vencidos. O autor cita Walter Benjamin para quem: "Articular o passado historicamente não significa reconhecê-lo como 'verdadeiramente foi'. Significa apoderarmo-nos de uma memória tal como ela relampeja num momento de perigo", e afirma que a capacidade de redenção do passado reside nessa possibilidade de emergir inesperadamente num momento de perigo, como fonte de inconformismo. Nesse frutífero diálogo com Benjamin, Santos identifica o atual período histórico em que vivemos como um momento de perigo. Não podemos voltar a pensar a transformação social e a emancipação sem reinventarmos o passado, tal qual propôs o pensador alemão, na época em que o nazismo assolava o continente europeu. Benjamin dizia que "o inconformismo dos vivos não existe sem o inconformismo dos mortos, já que nem estes estarão a salvo do inimigo se esse vencer". Desde essa perspectiva, o passado não pode ser visto como algo inerte, cristalizado no tempo, algo que foi, mas como algo vivo, que vigora e que tensiona com o presente, abrindo possibilidades futuras.

Trazemos aqui a contribuição do filósofo alemão Martin Heidegger (1995), que busca

compreender a noção do tempo desde a perspectiva da articulação entre suas instâncias – passado, presente e futuro – como superação da lógica da linearidade temporal que impera no Ocidente. A concepção heideggeriana de tempo não se atrela à perspectiva tradicional na qual passado–presente–futuro articulam-se numa seqüência retilínea de acontecimentos, sendo o presente ("o que é") considerado a dimensão temporal privilegiada, na medida em que o passado ("o que não é mais") é visto como algo que ficou para trás, e o futuro ("o que ainda não é") como algo impreciso, indeterminado, vazio. Para Heidegger, o tempo é pensado como uma unidade dessas três dimensões temporais. Se, porém, esse filósofo nos fala de unidade temporal, é porque não concebe o tempo como um agrupamento de "partes" isoladas: presente, passado, futuro; ao invés, pensa-o como uma unidade centrífuga que, num movimento de excentração, temporaliza-se.

Heidegger concebe a "articulação" das dimensões chamadas de passado–presente–futuro, de modo diferente da caracterização tradicional. Afirma ele que o presente, enquanto atualidade do que é, está necessariamente em contínua tensão com o passado (compreendido como o que vigora por já ter sido), ou seja, o presente é perpassado pelo passado que o força a atualizar-se. E, nesse insistir do que ainda vigora no presente, abre-se o horizonte a ser ultrapassado no porvir (futuro). Desse modo, a projeção do futuro, ao acontecer no presente perpassado pelo passado, realiza-se num novo presente, que, por sua vez, será novamente determinado pelo vigor de ter sido e, nessa tensão, abrirá uma nova projeção de possibilidades futuras, e assim sucessivamente. Abandona-se, então, a concepção linear de tempo, encarando-o desde uma outra ótica, a circular. Com base na perspectiva circular do tempo, o passado não é algo que se esgotou, mas algo vigente que guarda e aguarda um sentido. Segundo Heidegger, a metafísica – que nasce com Platão e Aristóteles – aniquila essa noção da circularidade do tempo ao impor a lógica linear como única possibilidade de pensá-lo e concebê-lo.

A riqueza de significações presente na nossa cultura popular permite-nos traçar

paralelos com algumas das teorias aqui citadas, na tentativa de compreender a função que essas manifestações culturais exercem não só no imaginário popular de uma forma mais generalizada, como também no próprio cotidiano do grupo a que estão mais diretamente vinculadas. Nesse sentido, é que trazemos aqui a análise da Capoeira Angola, uma manifestação extremamente importante para o universo da cultura afro-brasileira e que se vincula ao próprio processo civilizatório brasileiro, sobretudo no que diz respeito ao período escravocrata.

Elementos lúdicos e agressivos, dança e batalha, vida e morte, medo e alegria, sagacidade, música, brincadeira, ancestralidade e ritualidade constituem o universo da Capoeira Angola, uma manifestação cultural difícil de ser definida num único conceito. Essa riqueza de significações, quando devidamente contextualizada e historicizada, dá à Capoeira Angola uma identidade muito forte e profunda, construída por todo um passado de luta por libertação, e sobretudo pela afirmação de uma cultura que se recusa a ser subjugada, embora muito se tenha feito em nosso país para que isso se concretizasse (Abib et alii, 2000).

Tendo a sua gênese num contexto extremamente violento, no qual a luta pela liberdade e pela vida se fazia necessária, a Capoeira Angola traz na sua essência esse caráter de revolta contra um sistema desumano e opressor. É a autêntica manifestação de um grito por libertação que vem da alma de um povo subjugado, que se apega às suas raízes – e ao seu passado – para encontrar forças e continuar resistindo contra uma situação tão adversa. A rebeldia da Capoeira Angola reside no fato de que ela sempre foi uma contestação ao estabelecido. Ao inverter a lógica das coisas, quando fica de “pernas para o ar”, subvertendo assim esse “olhar” para o mundo, o capoeirista exprime o sentido maior da dialética humana.

Letícia Reis (2000) afirma que a inversão (ou subversão) do capoeirista, ao ficar de “pernas para o ar”, é uma “[...] metáfora que expressa o modo como as classes populares podem inverter, a seu favor, a força visível dos poderosos, evitando o enfrentamento direto que sempre se realiza dentro de um jogo político

cujas regras não foram definidas por elas” (p. 164). O jogo de capoeira, segundo a autora, caracteriza-se por ser uma negociação constante, e o enfrentamento indireto na capoeira – proporcionado pela ginga, que é uma movimentação característica presente na roda de capoeira – expressa, por meio de uma linguagem corporal, as estruturas de representações presentes na sociedade mais ampla, relativas à condição do negro: seu lugar social e as estratégias de ação que estão a seu alcance. Alejandro Frigério (1989) encontra também no jogo de capoeira elementos relativos à condição social do negro, mais especificamente do negro escravo, interpretando a capoeira como uma performance cultural, que se constitui num sistema simbólico em que há um ritual de busca pelo poder, utilizando-se para isso de estratégias como a “malícia”, que, no universo da capoeira, significa ser flexível, dissimulado, oportunista, podendo, dessa forma, alterar as relações de poder existentes.

Quando, numa roda de Capoeira Angola, os jogadores, antes do jogo, agacham-se em reverência e, no cantar de uma ladainha, invocam um passado de luta e sofrimento; quando se buscam, nesse momento de celebração, a memória e a tradição espiritual de um povo que segue resistindo há séculos de dominação; quando esse diálogo corporal se inicia expressando uma estética que remete a uma ancestralidade que incorpora referências rituais de um passado que continua vivo, tatuado no corpo de cada capoeirista, talvez possamos compreender um pouco melhor a noção de circularidade do tempo; talvez possamos sentir essa força instauradora de um passado que vigora a cada vez que os acordes de um berimbau ecoam como navalha cortando o ar. Berimbau que era utilizado nos primórdios da mãe África, como instrumento para conversar com os mortos. Mortos que são chamados para restituir a dignidade daqueles que insistem em fazer-se seus herdeiros.

Esse passado, tão presente numa roda de Capoeira Angola, vigora e denuncia, à medida que traz à tona tantos conflitos, permitindo uma melhor compreensão do presente, enquanto se traduz como indignação e inconformismo, assim

como nos falou Benjamin. Nesse vigorar, abre as possibilidades para projeção de um futuro que já se faz germinado a partir da tomada de uma consciência coletiva sobre a historicidade dos processos das relações sociais, das quais esses sujeitos são protagonistas. Falamos de um processo de conscientização coletiva, pois se trata de uma consciência que abre concretas possibilidades de ação, como construção de um futuro. Na roda de Capoeira Angola completa-se assim a noção da circularidade do tempo: passado, presente e futuro compreendidos como unidade temporal.

É justamente nessa perspectiva que Santos propõe como nossa tarefa primordial, neste início de milênio, reinventar o passado, de modo que ele assuma a capacidade de fulguração, irrupção e redenção que Benjamin imaginou com grande presciência. Para o materialismo-histórico, diz Benjamin, do que se trata é reter uma imagem do passado tal qual ela aparece ao sujeito histórico, inesperadamente, no momento de perigo. Cabe aqui enfatizar que, ligada à idéia de passado como força instauradora, está a noção de enraizamento, que é, segundo Ecléa Bosi (1987), um direito humano esquecido: todo homem tem uma raiz pela sua participação numa coletividade que conserva vivos alguns tesouros do passado e certos pressentimentos do futuro. Para a autora, o enraizamento não se alimenta de um passado idealizado nem de um futuro utópico, e, à luz de Marx, cita um pensamento de Simone Weil, para quem:

O amor pelo passado não tem nada a ver com uma orientação política reacionária. Como todas as atividades humanas, a Revolução extrai toda a seiva de uma tradição. Marx o sentiu tão bem que fez questão de buscar a origem dessa tradição nas mais longínquas idades, fazendo da luta de classes um princípio de explicação histórica [...]. A oposição entre passado e futuro é absurda. O futuro não nos traz nada, não nos dá nada; nós é que, para construí-lo, devemos dar-lhe tudo, dar-lhe a nossa própria vida. (p. 23)

Ao nos deter sobre o caso específico da Capoeira Angola, buscamos analisar, de uma maneira geral, o processo de revitalização de muitas das tradições da cultura popular em curso

na nossa sociedade, na tentativa de compreender esse fenômeno desde a perspectiva da circularidade do tempo. A ritualidade presente nas pesadas vestimentas do guerreiro do maracatu em Pernambuco, no estampido agudo das matracas do bumba-meu-boi no Maranhão, nos versos de inspiração medieval dos repentistas nordestinos, nos sulcos esculpidos pelo tempo no rosto das centenárias baianas vestidas de negro na festa de N.S. da Boa Morte na Bahia, ou nos passos lépidos do dançarino de jongo de uma comunidade remanescente de quilombo no Vale do Paraíba, vem trazer à tona, e fazer vigorar, um passado que não está, de forma alguma, cristalizado em algum museu de folclore, nem muito menos agonizante num longínquo rincão do Brasil, mas insiste em se fazer vigorar no presente, presentificar-se aqui e agora, como memória que se traduz como força instauradora de um inconformismo capaz de transformar esse presente, abrindo e projetando novas possibilidades de futuro.

Em nosso entendimento, uma característica marcante dessas tradições populares – e a Capoeira Angola tem um especial significado nesse contexto – neste momento em que vivem um processo de revitalização, experimentando um reconhecimento e uma revalorização por parte de setores cada vez mais amplos da sociedade, é justamente a de apresentarem essa força instauradora de uma memória que retorna sistemática e ciclicamente, justamente num momento de perigo, como tão bem nos lembrou Benjamin. Justamente quando a eternização do presente parece ser inevitável. Um presente que superficializa e banaliza a cultura de um povo, tornando-o assim desenraizado, desmemoriado e reificado por uma lógica que transforma em mercadoria até mesmo as aspirações mais íntimas dos seres humanos. Obrigam-nos, assim, a mudar até mesmo nossa identidade social: deixamos de ser cidadãos para tornarmo-nos consumidores. A memória assume, então, neste momento histórico, uma importância e um significado cruciais, se quisermos pensar num projeto de transformação social, num projeto de restituição da capacidade de inconformismo a um povo aviltado em sua dignidade e aliado de sua consciência histórica.

Essa memória trazida à tona deve ser um componente fundamental da cotidianidade – enquanto espaço no qual se travam as relações sociais –, pois permite que essas relações possam ser pautadas por essas referências passadas e históricas. Toda grande façanha histórica concreta, como diz Agnes Heller (1988), torna-se particular e histórica precisamente graças ao seu posterior efeito na cotidianidade. O que assimila a cotidianidade de sua época assimila também, com isso, o passado da humanidade, embora tal assimilação possa não ser consciente, mas apenas “em-si”. O processo de entender o cotidiano como vida vivida e percebida pode ser visto, então, como um motor de possibilidades e potencialidades que permitem que a imaginação criadora dos homens e das mulheres se constitua em transgressão, compreendida como criatividade e inovação – mover-se, mover o mundo, fazer história.

Ao analisar o processo civilizatório mexicano, na obra intitulada *México profundo: una civilización negada*, que em muito se assemelha ao processo experienciado no Brasil, Bonfil Batalla (1987) descreve a concepção mesoamericana sobre o ciclo do tempo e o passado, diferente da noção linear ocidental. Diz essa bonita passagem do autor:

[...] la noción cíclica del tiempo está presente en la conciencia de la historia: el pasado de libertad, la edad de oro previa a la dominación colonial, no es un pasado muerto, perdido para siempre, sino el fundamento de la esperanza, porque en el ciclo del tiempo esa edad habrá de volver. (p. 71)

Bonfil Batalla, ao mesmo tempo em que faz uma feroz crítica ao etnocentrismo que ainda impera no México, parece que antevê o processo que se iniciaria poucos anos após a publicação de seu trabalho, qual seja, o de reivindicação dessa identidade e dessa cultura indígena, levado a cabo por importantes movimentos sociais, dentre os quais se destaca o Movimento Zapatista do estado de Chiapas, que busca, nas tradições e nos modos de organização social dos seus ancestrais pré-hispânicos, a energia com a qual empunha a bandeira de luta por mais dignidade para as

populações que compõem as diversas etnias excluídas daquele país.

Nesse sentido, assim como afirma Lucília Neves (2000), o ato de lembrar insere-se nas possibilidades múltiplas de elaboração das representações e de reafirmação das identidades construídas na dinâmica da história, compreendendo, dessa forma, a função social da memória como o suporte da identidade coletiva. Os lugares da memória podem ser considerados esteios de identidade social, monumentos que têm, por assim dizer, a tarefa de evitar que o presente se transforme em um processo contínuo, desprezado do passado e descomprometido com o futuro. O exemplo mexicano parece caminhar nessa direção.

#### A força do canto do poeta

Na tradição grega, buscamos em Platão a idéia de que memória e conhecimento estão intimamente ligados, pois, para esse filósofo, conhecer é reconhecer, é rememorar. O conhecimento, no entanto, exige a purificação da paciência. Alfredo Bosi (1987) descreve uma passagem de uma alegoria construída por Platão, na qual as lembranças remontam a épocas distantes, a um momento em que a alma podia contemplar as verdades ideais e eternas. No entanto, os deuses, cruéis em sua sabedoria, exigiam um sacrifício: as almas deveriam esperar um tanto para que esse desejo se interiorizasse e se espiritualizasse dentro delas, pois, entre um e outro, ocorreria o tempo necessário à memória. A água oferecida pelos deuses era tirada do Rio Lethe, rio do esquecimento. Se as almas, arrastadas pela sede do desejo sem freio, bebessem a água do Lethe, sem a pausa do sacrifício, ao invés de aprender, cairiam na letargia, que é um estado de sonolência, de embrutecimento, de inconsciência. Voltariam aos seus instintos brutos e, saciadas e entorpecidas muito rapidamente, seriam incapazes de dar o salto que leva ao conhecimento por meio da memória. Mas aquelas almas que esperassem e não tragassem sôfregas a água do Lethe alcançariam o não-esquecimento, o des-ocultamento, a a-letheia, a alethéia. Quem sofria o desejo que, saciado,

leva ao entorpecimento consegue chegar à verdade, que é lembrança pura, memória libertadora.

O poder de presentificação e invocação da musa da memória (Mnemosyne) cabe, segundo Detienne (1989), à palavra cantada do poeta. Para o grego, a poesia tem o sentido de produção (poiesis): é a ação de trazer à presença algo que se mostrava oculto. A palavra do poeta é assim a palavra que, ao ser pronunciada, desvela aquilo que se mantinha encoberto, oculto (lethé), trazendo à tona a verdade (alethéia), instaurando e mantendo uma compreensão de mundo, em que todo um universo de significados se articula. Por isso, o momento de pronunciamento da palavra mítica converte-se num acontecimento mágico-religioso que deve ser presidido por uma divindade. A divindade da memória (Mnemosyne) é que deverá ganhar voz no canto do poeta. O poeta é intermediário, meio pelo qual se pronunciará – e nesse pronunciamento será evocado uma re-memoração conjunta, numa comemoração – o feito dos deuses e dos homens. O canto do poeta deverá rememorar o passado no presente, de modo que o grego possa decidir-se sobre sua ação futura. Memória e poesia encontram-se no jogo de criação do mundo. Jogo do tempo: do que é, do que foi e do que será, que, ao se mostrar no canto do poeta, instaura uma época histórica.

Ao evocar a figura do poeta, que na polis exercia a função política de manter viva a memória, de ser o guardião da ancestralidade de um povo – já que a Grécia arcaica caracterizava-se por ser uma cultura ágrafa – e de ser aquele que traz a verdade (alethéia), pois era o intermediário entre os homens e os deuses, estamos buscando na cultura popular uma figura muito importante, que exerce a função de ser portador e guardião da memória e da tradição do seu povo, função tal qual exercida pelo poeta na Grécia antiga: a figura do mestre. Essa figura é fundamental no seio de uma cultura na qual a transmissão do saber passa muitas vezes pela via da oralidade e, por isso, depende desses guardiões da memória coletiva para que 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 oferecer 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, por meio 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.

A capoeira sempre teve na figura do mestre essa referência fundamental da sua ancestralidade. Mestre Pastinha (Vicente Ferreira Pastinha – 1889-1981) e Mestre Bimba (Manoel dos Reis Machado – 1900-1974) são dois exemplos emblemáticos desse reconhecimento social e desse carisma que a figura do mestre exerce sobre a cultura de um povo. Foram dois personagens que lutaram pelo reconhecimento da capoeira e, conseqüentemente, da cultura afro-brasileira, num tempo em que a perseguição e a repressão contra a capoeira chegaram a transformá-la, do final do século XIX até o início da década de 30 do século XX, em crime previsto no Código Penal (Rego, 1968). Mestre Pastinha e Mestre Bimba são reconhecidos hoje como os grandes guardiões da capoeira e encontram-se vivos na memória não só de capoeiristas, mas no imaginário popular de forma geral.

Infelizmente, porém, a grande “proliferação” de mestres na atualidade, por parte da iniciativa de capoeiristas menos éticos e criteriosos que se auto-intitulam mestres para melhor disputar sua fatia no mercado das academias de capoeira, tem banalizado em demasia essa função tão importante para a preservação desses aspectos da cultura afro-brasileira.

Mas, felizmente, ainda temos mestres – ou poetas – como João Pequeno de Pastinha (aos 84 anos de idade, o aluno mais antigo do Mestre Pastinha em atividade), que encarna na ludicidade de sua Capoeira Angola toda a alegria, força e magia de uma África que insiste em se presentificar na Bahia de todos os santos e orixás. Ou mestres como João Grande, também herdeiro de Pastinha, que, morando em Nova York já há alguns anos, não só recebeu o título de Doutor “Honoris Causa” por uma importante

universidade norte-americana, como também ensina seus alunos a conhecer e a respeitar as tradições africanas e também o Brasil, já que o idioma português é o único utilizado nas suas aulas. E tantos outros mestres, mais antigos e também alguns mais novos que realizam seu trabalho, buscando a aproximação com essa ancestralidade, com essa memória, com essa tradição secular.

E, no âmbito mais geral da cultura popular, não poderíamos deixar de citar outros tantos mestres que exercem essa função de poetas com tanta dignidade e sabedoria. Mestres como Salustiano, que, nos acordes oníricos de sua rabeca, faz vigorar uma tradição secular, enquanto caboclos, cafusos, negros e mulatos dançam em frente à sua casa, em Aliança, o ritmo contagiante do maracatu de baque solto, dos rurais de Pernambuco. Mestres como Clementina de Jesus e Cartola ou como Adoniram Barbosa e Geraldo Filme, que no seu canto evocando a dor da senzala e a alegria de uma batucada no morro, na periferia ou na várzea, traduzem com vigor, poesia e simplicidade o samba e a verdade do Rio de Janeiro ou de São Paulo. E tantos outros mestres, poetas da mais pura tradição popular e que anunciam no seu canto a rebeldia de uma cultura que segue teimosamente resistindo, como é o caso de Jackson do Pandeiro, Patativa do Assaré, Riachão, Seu Nenê da Vila Matilde, Mestre Vitalino dos bonecos, Helena Meireles, Nelson Cavaquinho, Dona Selma do Coco, Catulo da Paixão Cearense, Mestre José Isidoro da Marujada do Divino, Walter Alfaiate, Piolim, Mãe Stella de Oxossi, Bezerra da Silva, Dona Teté do Cacuriá, Seu Delegado da Mangueira, Lia de Itamaracá, Mestre Humberto do Boi Maracanã, e incontáveis outros mestres que mantêm vivas algumas de nossas mais belas tradições. Ou ainda aqueles que, influenciados por uma outra tradição cultural, ainda assim não deixam de exercer o papel de poetas que fazem de sua obra uma evocação a esse saber oral e a essa memória popular como força instauradora, como é o caso de Guimarães Rosa, Mário de Andrade, Ariano Suassuna, Antonio Nóbrega, Sebastião Salgado, Câmara Cascudo, Ferreira Gullar, João Cabral de Melo Neto, Siba, Grande Otelo, Marisa Monte, Glauber Rocha, Elomar,

Mazzaroppi, Pierre Verger, Clara Nunes, Ney Lopes, Chico Science, Zeca Baleiro, Dorothy Marques, Paulinho da Viola, Carybé, Inezita Barroso, Augusto Boal e tantos outros menestres da nossa cultura.

O momento de perigo, sobre o qual nos alertou Benjamin, permanece, ameaçador, insistindo em roubar-nos a memória, a dignidade e a nossa potência criadora. No entanto, o canto dos poetas que evoca a força instauradora de um novo devir insiste em se fazer presente e nos conduzir pelas veredas do tempo que não tem começo nem fim, posto que é circular. Dessa forma, pode ajudar-nos a restituir a capacidade de inconformismo e rebeldia que são fundamentais, neste momento histórico, se quisermos pensar numa perspectiva de transformação dessa realidade, tão cara para aqueles que ainda se permitem sonhar.

Não queremos, pois, adotar a postura ingênua de entender que esse devir anunciado pelo canto dos poetas seja definitivo e conduza-nos a uma plenitude e uma consciência eternas da memória evocada. Pelo contrário, desde a perspectiva da circularidade, entendemos que o memorar e o esquecer fazem parte de um movimento cíclico e, por isso, constituem um jogo contínuo de velamento/des-velamento. O esquecimento (lethé) faz parte da própria verdade (alethéia). É isso que mais nos desafia.

---

Abstract: The present report intends to analyse the "Capoeira Angola" revitalization process, relating it with the context of other manifestations of the popular culture in Brazil, starting from the approach about the notion of the time circularity, while concrete possibility of conceiving the past as a establishing force capable to update itself in the present, making a memory that feeds that present to be in force, opening perspectives for a constructive action of the future.

Key-words: capoeira, culture, time circularity.

---

#### Referências

ABIB, Pedro R. J.; CASTRO JR, Luís Vítor; SOBRINHO, José S. Capoeira e os diversos aprendizados no espaço escolar. Revista Motrivivência, n. 14, ano XI, Florianópolis: Ed. da UFSC, 2000.

- AUGÉ, Marc. Por uma antropologia dos mundos contemporâneos. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.
- BATALLA, Guillermo Bonfil. Mexico profundo: una civilización negada. México: SEP/Ciesas-Foro 2000, 1987.
- BOSI, Alfredo. Cultura brasileira: tradição e contradição. Rio de Janeiro: Jorge Zahar/Funarte, 1987
- BOSI, Ecléa. Cultura e desenraizamento. In: BOSI, A. (Org.). Cultura Brasileira: temas e situações. São Paulo: Ática, 1987.
- DETIENNE, Marcel. Os mestres da verdade da Grécia arcaica. Trad. de Andréa Daher. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1989.
- HEIDEGGER, Martin. Ser e tempo. Trad. e notas de Márcia de Sá Cavalcanti. Petrópolis: Vozes, 1995.
- HELLER, Agnes. O cotidiano e a história. Trad. de Carlos Nelson Coutinho e Leandro Konder. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.
- HOBBSBAWN, Eric. A invenção das tradições. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.
- IANNI, Otávio. A sociedade global. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1993.
- FRIGERIO, Alejandro. Capoeira: de arte negra a esporte branco. Revista Brasileira de Ciências Sociais, n. 10, vol. 4, Rio de Janeiro, 1989.
- NEVES, Lucilia de Almeida. Memória, história e sujeito: substratos da identidade. História Oral, vol. 3, p. 109-116, 2000.
- REGO, Valdeolir. Capoeira Angola: ensaio sócio-etnográfico. Salvador: Editora Itapuã, 1968.
- REIS, Letícia Vidor de Souza. O mundo de pernas para o ar: a capoeira no Brasil. São Paulo: Publisher Brasil, 2000.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. A queda do Ângelus Novus: para além da equação moderna entre raízes e opções. Novos Estudos, Cebrap, n. 47, mar. 1997, p. 103-124.
- VELHO, Gilberto. Individualismo e cultura. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.