

“Tudo isso é Conversa para Comer sem Trabalhar”: capoeira, resistência decolonial

All of this is talk to eat without working: Capoeira, resistance decolonial

Gilmar Araújo de Oliveira  

Éder da Silva  

Resumo

No presente artigo, pretende-se apresentar à luta Capoeira como forma de resistência aos efeitos do colonialismo e colonialidade. Subsequentemente do racismo estrutural que afeta a vida de todo o povo negro dentro da sociedade brasileira, sendo o racismo e a racialização, partes maiores de um plano de dominação que desumaniza e coisifica os corpos negros. Na sua relação de construção do Ser diante as situações do mundo no passado e presente, visando dar ênfase na sua potência como fenômeno de luta anticolonial e, portanto, antirracista. No cerne dessa questão se encontram a valorização da transmissão de conhecimento de forma pedagógica, mas não sistemática, onde a musicalidade assume papel de ensino junto ao ritmo do corpo e, portanto, construção da identidade. Deste modo, a capoeira essencializa ao ser negro/a uma forma de transcender a espacialidade, tanto pela qualidade daquilo que tange o físico como no modo de edificar sua personalidade, tangenciando as tecnologias de resistência e emancipação.

Palavras-chave: Capoeira. Colonialidade. Resistência. Decolonialidade.

Abstract

In this article, it is intended to present the capoeira fight as a form of resistance to the effects of colonialism and coloniality. Subsequently from structural racism that affects the lives of all black people within Brazilian society, being racism and racialization, larger parts of a domination plan that dehumanizes and makes black bodies. In their relationship of construction of Being in the face of the situations of the world in the past and present, aiming to emphasize its power as an anti-colonial and, therefore, anti-racist phenomenon. At the heart of this issue are the valuation of knowledge transmission in a pedagogical way, but not systematic, where music plays a teaching role along with the rhythm of the body and, therefore, construction of identity. That way, capoeira essentializes being black / a way of transcending spatiality, both for the quality of what is physical and how to build your personality, tangent to the technologies of resistance and emancipation.

Keywords: Capoeira. Colianility. Resistance. Decoloniality.



folha de rosto

Revista de Biblioteconomia e Ciência da Informação

Juazeiro do Norte, v. 7, n. 1. p. 161-176, jan./abr. 2021. ISSN 2447-0120. DOI [10.46902/2021n1p161-176](https://doi.org/10.46902/2021n1p161-176).

1 Introdução

No presente artigo, pretende-se apresentar à luta da Capoeira como forma de resistência aos efeitos do colonialismo, colonialidade e suas respectivas expressões, como demonstra a frase do Mestre Pastinha no título “tudo isso é conversa para comer sem trabalhar¹” e respectiva cantiga.

A capoeira dos vadios e vagabundos que vai a ser, subseqüentemente, estratosfera da luta contra o racismo estrutural que afeta a vida de todo o povo negro dentro da sociedade brasileira, sendo o racismo e a racialização, partes maiores de um plano de dominação que desumaniza e coisifica os corpos negros.

Esse processo de coisificação e objetificação colonial, que trata o ser colonizado como um objeto matando-o em vida, transformando o corpo do sujeito colonial em um cadáver, se recusando a reconhecer sua humanidade (STREVA, 2016). Deste modo, a Capoeira se apresenta como alternativa de construção e retomada da ancestralidade, conscientizando os Capoeiras em qual contexto suas lutas estão inseridas e qual corpo ainda faz parte dos resquícios da colonização, onde, se o espaço de edificação aquilo que nega a sua existência existe, então o espaço de afirmação se é articulado nos processos de re-existência da subjetividade negra.

2 Referencial Teórico

Rufino (2019), aponta que a colonização é uma engenharia de destruir gente, de aniquilar e invisibilizar corpos que, portanto, “a raça é a invenção que precede a noção de humanidade no curso da empreitada ocidental, o estatuto da humanidade empregado ao longo do processo civilizatório colonial europeu no mundo é fundamentado na destruição dos seres não brancos (RUFINO, 2019, p. 9). Já Fanon (2008) explica que, na colonização, os corpos negros sofreram um ‘processo de inferiorização’ produzido por meio de um duplo movimento. Inicialmente, o corpo negro passou pelo processo econômico – perda da sua terra, autonomia, trabalho – que é epidermizado, isto é, justificado pela cor da pele.

Assim dentro de uma sociedade estruturalmente racista, o negro/a passa por um processo que o aliena para sua própria existência. Para Fanon (2008, p. 27) “O negro quer ser branco o branco incita-se a assumir a condição de ser humano”.

¹ Mestre Pastinha e sua Academia. Eu já vivo enjoado. Salvador-Bahia. Philips. 1969. (32:48).

Nesse sentido a construção da subjetividade negra no Brasil, devido aos mais de trezentos anos de escravidão que resultou em todo tipo de expropriação dos sujeitos escravizados, perpassa pelo racismo estrutural e a ideologia de branqueamento que alienou o negro/negra, causando inestimável perda como explica Mbembe (2016, p. 131):

De fato, a condição de escravo resulta de uma tripla perda: perda de um “lar”, perda de direitos sobre seu corpo e perda de *status* político. Essa perda tripla equivale à dominação absoluta, alienação ao nascer e morte social (expulsão da humanidade de modo geral).

A tripla perda explicitada por Mbembe (2016) faz com que as pessoas negras se aproximem do que sempre foi conferido como humano e civilizado, ou seja, os padrões brancos europeus de civilidade e humanidade impostos pelo colonizador que afasta o povo negro de si, de seus direitos, sua cultura, contribuindo para sua invisibilidade e o colocado numa condição de não ser que se inicia com o processo de escravidão.

Durante o regime escravocrata a pessoa negra era considerada um semovente, “[...] os escravos pertenciam à classe dos bens móveis. Como semoventes figuravam nos contratos de terras como bens acessórios dos imóveis”, Prudente (1998, p.136). Noutras palavras, o negro/a, era considerado um animal, sem nenhuma humanidade e, deste modo, sem nenhum direito garantido, pois o direito, assim como o dever, são obrigações apenas de sujeitos reconhecidos como humanos, o negro/a era classificado como coisa. As torturas impostas a esse grupo sempre tiveram um propósito muito bem definido como explicita Prudente (1998, p. 137):

O grupo afro-brasileiro sofrerá ininterrupta agressão aos seus direitos de personalidade, direitos inerentes à pessoa. Não se torturou, espancou os negros inconscientemente, mas para anular a personalidade (a aptidão para ser pessoa) e transformar um homem em escravo. Trata-se de direitos que integram o homem, são essenciais à pessoa: vida, liberdade, direito ao nome, à reputação, à honra, à imagem, à criação intelectual, o direito ao próprio corpo etc. Sem eles a pessoa não existe como tal.

Tendo todos esses direitos que são essenciais para que seja reconhecido como um ser humano negado, o negro/a enquanto “o não ser buscará usar máscaras brancas como condição para se elevar à condição de ser” (BERNARDINO-COSTA, 2016, p. 507). Logo, se torna evidente que tal processo, na verdade, é um fenômeno socialmente construído ao longo de todo o período colonial, mantendo-se nos dias de hoje na forma da colonialidade do poder, uma forma de

dominação que perpassa por raça, relações de trabalho, estado e produção de conhecimento (QUIJANO, 2009).

A colonialidade do poder que se constitui como o espaço onde as relações sociais são estruturadas objetivando a exploração, dominação e o controle da existência social, tendo o eurocentrismo como forma hegemônica de controle de todas as organizações sociais se instaurando como um padrão que é, desde sempre, eurocêntrico e capitalista, classificando pessoas e culturas como inferiores e superiores. Dentro desta classificação, as diferentes características na espécie humana, incluso nas relações de poder acabaram definindo uma categorização social das pessoas, para Quijano (2009, p. 105), “sexo, idade e força de trabalho são os mais antigos”. Algo que se acrescentou na América segundo esse mesmo autor foi o fenótipo. Quijano (2009, p. 105-106) afirma que,

[...] o sexo e a idade são atributos biológicos diferenciais, ainda que o seu lugar nas relações de exploração/dominação/conflito esteja associado à elaboração desses atributos como categorias sociais. Por outro lado, a força de trabalho e o fenótipo não são atributos biológicos diferenciais. A cor da pele, a forma e a cor do cabelo, dos olhos a forma e o tamanho do nariz etc., não têm nenhuma consequência na estrutura biológica do indivíduo e certamente menos ainda nas suas capacidades históricas. E, do mesmo modo, ser trabalhador “manual” ou “intelectual” não tem relação com a estrutura biológica.

A colonialidade que se estabelece em três dimensões, poder, ser e saber que se constitui como uma continuidade do colonialismo, incidindo diretamente no modo de vida dos corpos colonizados, classificando as pessoas e suas culturas, impondo sobre elas uma civilização, visão de mundo pautada numa racionalidade branca, cristã e capitalista, uma epistemologia, regimes de produção de conhecimento construído a partir da Europa e seus padrões modernos de humanidade, bem como a colonialidade do ser em sua dimensão ontológica. A colonialidade do ser como explica Maldonado-Torres (2008, p. 96) “refere-se ao processo pelo qual o senso comum e a tradição são marcados por dinâmicas de poder de caráter preferencial: discriminam pessoas e tomam por alvo determinadas comunidades”. Com o propósito de desvendar, ou tornar visível o que estava invisível, ou marginal e entender as categorias de condenação² que se formulam os conceitos de modernidade/colonialidade, colonialidade do poder, colonialidade do conhecimento e colonialidade do Ser. Para ele,

² O autor apresenta como categorias de condenação o negro, o judeu e o muçulmano

[...] estes são apenas alguns dos conceitos que teriam que fazer parte de uma gramática descolonial da análise crítica capaz de reconhecer a sua própria vulnerabilidade ao ficar aberta a posicionamentos críticos baseados nas experiências e memórias de povos que se confrontam com a modernidade/o racismo sob qualquer uma das suas formas (MALDONADO-TORRES, 2008, p. 110).

Logo podemos afirmar que assim como devemos lutar para a destruição da colonialidade do poder, pelos motivos acima citados, igualmente se deve lutar para acabar com a colonialidade do Ser que é uma civilização imposta pelo colonizador opressor, pois o povo colonizado sequer a conhecia, mas que ainda nos dias de hoje se faz presente, agindo de forma a apagar a história do povo negro no Brasil e suas contribuições para o desenvolvimento da sociedade brasileira, servindo como uma ferramenta de manutenção de privilégios que opera através do racismo estrutural com o discurso de que no Brasil existe uma “democracia racial” onde todos/as têm oportunidades iguais, quando de fato, esse sistema funciona apenas como mecanismo de exclusão social de pessoas negras e, portanto, nega todos os seus direitos. Segundo (ANDRÉ, 2007, p. 161):

As formas de vida constituídas no imaginário social que negaram a escuta, a visibilidade e a valorização dessas populações, colocando os afro-brasileiros para fora do centro dessas sociedades, contribuindo para a fabricação de uma identidade negativa – do ser africano, de ser crioulo – fortalecendo, nesse caso, a exclusão/inclusão daqueles que apresentavam a marca da cor, o que aparece registrado na ideia nacionalista do branqueamento.

Um das formas de afrontar e transcender a dominação e o carrego colonial³ é a valorização dessa população e de sua cultura para o reconhecimento e fortalecimento de sua identidade, visto que:

O racismo para Fanon é tanto um *produto* quanto um *processo* pelo qual o grupo dominante lança mão para desarticular as possíveis linhas de força do dominado, destruindo seus *valores*, *sistemas de referência* e *panorama social*, pois, uma vez desmoronadas, as linhas de força já não ordenam (FAUSTINO, 2015, p. 59).

Para que isso seja possível, se faz necessário se afirmar e se fazer reconhecer, assumindo sua negritude e rompendo com a negatividade e a ideia que os outros

³ O carrego colonial opera como um sopro de má sorte que nutre o assombro e vigência de um projeto de dominação que atinge os diferentes planos da existência do ser (RUFINO; SIMAS, 2019, p. 21).

fazem da/do negro. Aponta Fanon (2008, p. 108): “desde que era impossível livrar-me de um complexo inato, decidi me afirmar como negro. Uma vez que o outro hesitava em me reconhecer, só havia uma solução: fazer-me conhecer”. Rompendo assim, com o ciclo de desumanização, coisificação, animalização, se afirmando como negro/a saindo do lugar onde fora colocado/a, por meio da violência simbólica e física, entendida como a zona do não ser. Esse ato de afirmação se estabelece como um ato político, modo de sair da invisibilidade e estereótipos que o reduz ao silêncio e a não vivência ontológica enquanto negro/a. “Esta afirmação, como um ato político, consistirá em tornar o invisível visível. Significa a afirmação do corpo negro como uma agência de intervenção política e intelectual” (BERNARDINO-COSTA, 2016, p. 514). A Capoeira, então, como uma prática de matriz africana criada em solo brasileiro carrega em si os valores civilizatórios afro-brasileiros que são a ancestralidade, oralidade, circularidade, corporeidade, musicalidade, ludicidade e cooperatividade como descrito por Trindade (2013), se estabelecendo como uma prática decolonial. Não se deixando pegar através da ginga e resistindo ao carregamento colonial, afirmando valores, crenças e identidade de povos africanos no Brasil e seus descendentes e por meio dessa afirmação, lutar contra a tentativa de apagamento histórico e europeização, a civilização imposta. Está se afirma como “potencialização da vida, operando nas frestas, dribles, gírias, rolês, pulos e deslocamentos, [...] permitindo-se retomar a própria história, imantar-se na ancestralidade, vibrar em outros tons, que confrontam a dominação que os antepassados foram submetidos e que permanecemos” (RUFINO; PEÇANHA; OLIVEIRA, 2018, p. 76). Gingando, conseqüentemente se confronta todas as imposições colonial.

3 A Luta Capoeira: Resistência e Prática Decolonial

Código Penal da República dos Estados Unidos Do Brasil

Decreto número 847

De 11 de outubro de 1890

Capítulo 13

Dos vadios e capoeiras

Artigo 402

Fazer nas ruas e praças públicas

Exercícios de agilidade e destreza corporal

Conhecido pela denominação "Capoeiragem"

Andar em correrias com armas e instrumentos

Capazes de produzir lesão corporal

Provocando Tumulto ou desordem

Ameaçando pessoa certa ou incerta

Ou incutindo temor de algum mal

Pena: De Prisão celular de 2 à 6 meses

Parágrafo único
É considerável circunstância agravante
Pertencer o capoeira a algum bando ou maurea
Aos chefes ou cabeças
Se imporá pena em dobro
lêê
Dona Isabel, que história é essa?
Dona Isabel que história é essa
Oi ai ai!
de ter feito abolição?
De ser princesa boazinha que libertou a escravidão
To cansado de conversa
to cansado de ilusão
Abolição se fez com sangue
Que inundava este país
Que o negro transformou em luta
Cansado de ser infeliz
Abolição se fez bem antes
E ainda há por se fazer agora
Com a verdade da favela
E não com a mentira da escola
Dona Isabel chegou a hora
De se acabar com essa maldade
De se ensinar aos nossos filhos
O quanto custa a liberdade
Viva Zumbi nosso rei negro
Que se fez herói lá em Palmares
Viva a cultura desse povo
A liberdade verdadeira
Que já corria nos Quilombos
E já jogava capoeira
lê! viva Zumbi
(lêê Viva Zumbi, Camará)
lê! Rei de Palmares
(lêê Rei de Palmares, Camará)
lê! Libertador
(lêê Libertador, Camará)
lê! Viva Meu Mestre
(lêê Viva Meu Mestre, Camará)
lê! quem me ensinou
(lêê quem me ensinou, camará)
lê! A Capoeira
(lêê a Capoeira, Camará)

A edificação do escravo para Fanon (2008), como apontado por Faustino (2015, p. 80), se dá a partir da luta, pois “é a luta a única possibilidade de o indivíduo tornado coisa – substância passiva – perceber-se agente do processo histórico”.

A luta Capoeira, portanto, pode ser entendida como uma tecnologia de decolonização das subjetividades numa perspectiva decolonial negra, entendendo como Bernardino-Costa e Grosfoguel (2016, p. 04) que a “[...] decolonialidade consiste também numa prática de oposição e intervenção, que surgiu no momento em que o primeiro sujeito colonial do sistema mundo moderno/colonial reagiu contra os desígnios imperiais que se iniciou em 1492”. Desta forma ela se constituiu e se constitui como práxis revolucionária na luta por libertação e emancipação dos povos escravizados no Brasil, uma arte, metodologia de decolonização das subjetividades devido ao enfrentamento direto dos/das capoeiras contra o sistema opressor. A Capoeira foi criada em solo brasileiro, como uma prática sociocultural de resistência afro-brasileira contra o colonialismo e a dominação dos corpos, contra a violência e opressão sofridas, onde as pessoas envolvidas com essa prática buscava protagonizar sua própria história, rebelando-se contra a violenta dominação e desumanização impingida à população negra. Segundo Oliveira (2016, p. 24):

A Capoeira, portanto, surge em território brasileiro como resistência e luta de africanos e afro-brasileiros devido ao que Memmi (1989) denominou como um dos mais tristes e dolorosos períodos da história da humanidade, o da colonização das Américas pelos povos europeus e com isso o uso de mão de obra escravizada de povos africanos durante quatro séculos.

Bem como, contra o processo de alienação dos negros/a que mesmo tendo todas as suas práticas culturais proibidas dois anos após a abolição continuaram a lutar e resistir. O processo de libertação no contexto nacional, ocorrido por pressão externa, na verdade, colocou o povo negro em condição de liberto,

Porém sem nenhuma condição material de moradia, trabalho, saúde, educação e cidadania que fossem dignos. Pelo contrário, o início da República foi caracterizado por medidas e projetos políticos genocidas, como a criminalização de diversas práticas afro-brasileiras e projeto de branqueamento da população do país (NOGUEIRA, 2013, p.122).

Nesse mesmo período, a luta Capoeira que tem na sua origem o desígnio de resistência ao colonialismo e toda forma de dominação que subjogava e marginalizava toda a população negra, já era vista pela elite branca como um grande problema, os/as capoeiras eram consideradas/os como vadios

vagabundos e ladrões, “apesar de que as profissões declaradas pelos mesmos nos registros policiais mostram outra realidade, eles eram prestadores de serviços, como artesãos, vendedores ambulantes e empregados no transporte de serviços urbanos” (NOGUEIRA, 2013, p.122). Logo a Capoeira entra para o código penal como indicado no o decreto nº 487 do Código Penal da *República dos Estados Unidos do Brasil*, de 11 de outubro de 1890, no capítulo XIII, que tratava dos “Vadios e Capoeiras”, previa:

Art.402 - Fazer nas ruas e praças públicas exercícios de agilidade e destreza corporal, conhecidos pela denominação de capoeiragem, andar em correrias, com armas ou instrumentos capazes de produzir uma lesão corporal, provocando tumulto ou desordens, ameaçando pessoa certa ou incerta, ou incutindo temor ou algum mal: Pena de prisão celular de dois a seis meses. Parágrafo Único - É considerada circunstância agravante pertencer ao capoeira a algum bando ou malta. Aos chefes ou cabeças se imporá a pena em dobro. Art.403 - No caso de reincidência será aplicada ao capoeira, no grau máximo, a pena de um a três anos, a colônias penais que se fundarem em ilhas marítimas, ou nas fronteiras do território nacional, podendo para esse fim ser aproveitados os presídios militares existentes. Art.404 - Se nesses exercícios de capoeiragem perpetrar homicídio, praticar alguma lesão corporal, ultrajar o pudor público e particular, perturbar a ordem, a tranquilidade ou segurança pública ou for encontrado com armas, incorrerá cumulativamente nas penas combinadas para tais crimes (BRASIL, 1890, online).

A capoeira, assim como outras práticas socioculturais de matriz africana, não teve sua proibição decretada apenas por pertencer a uma classe de seres inferiores como era considerada pela elite, mas também por representar, por meio da transgressão e resistência e sobrevivência, um contraponto a um sistema hegemônico de dominação e exploração, subalternização, gerando resistência ao sistema de representação dominante.

Portanto, o espaço da capoeira passa a ser mais do que a alusão do resultado de constrangimentos que o sujeito passa na construção do ser, privilegiando uma tomada de posições a partir da edificação de seu tratamento com o meio. O sujeito enquanto Capoeira se situa nas margens da produção de uma contra colonialidade no passado e presente, colocando-se não em dissociação corpo e mente para com o mundo, mas na junção dessas possibilidades intuindo a reificação do espaço e, literalmente, virando-o de cabeça a baixo tanto na produção do seu corpo para com o meio quanto no tratamento que esse lapso de memória da colonialidade produz, onde, então, parte do processo de construção do *ethos* do sujeito é lembrado na forma de cantigas, corridos e

ladainhas. Como também nos objetos utilizados para uma roda de capoeira, nos trajes, linguajar e dissociações entre a leitura proporcionada por uma roda para e com o mundo.

A colonialidade do ser a partir da colocação das rodas de capoeira implica ressignificar o espaço de tal modo que fica impossível esconder a importância que o domínio sobre o mesmo tem na construção do ser, uma vez que o embate entre a apropriação daquilo que é público e a utilização do mesmo ainda continua gerando conflito entre o Capoeira e as instituições de poder, haja vista o tratamento das instituições tanto de repressão quanto de escolarização, sancionando aos dois pilares de formação do sujeito o caráter repressivo de um viés de sua identidade a partir da situação de sociabilidade. Ao expor-se ao mundo como Capoeira, ele fica refém do esvaziamento de significado da sua condição na desmoralização da prática pelas entidades e sujeitos produtores de significado. Capoeira é luta? Capoeira é dança? A resposta para tais perguntas não pode se dar no contexto da instrumentalização da modernidade, assim como o Capoeira não faz parte do centro da produção de significados para o mundo. Ou pelo menos, o deslocamento da modernidade poderia ser feito de tal maneira que as americanidades de Quijano (2009) realizem a importância que a colonização teve na produção de um tempo histórico, onde as práticas de subordinação dos colonos também coagulam com as práticas de insubordinação dos colonizados, iniciadas nesse contexto de produção da modernidade, então, no século XVI através dos modelos imperialistas nas práticas de racialização, dominação e dependência, situando as experiências dos povos colonizados de acordo com dois eixos de poder:

Dois processos históricos associados na produção daquele espaço/tempo convergiram e estabeleceram os dois eixos fundamentais do novo modelo de poder. Um consistiu em codificar, na ideia de 'raça', as diferenças entre conquistadores e conquistados, uma estrutura biológica supostamente diferente que colocavam uns numa situação de natural inferioridade em relação aos outros... O outro processo foi a constituição de uma nova estrutura de controlo do trabalho, dos seus recursos e produtos. Esta nova estrutura traduzia todas as estruturas historicamente já conhecidas de controle do trabalho, da escravatura, da servidão, da pequena produção independente de mercadorias e de reciprocidade, em torno e em função do capital e do mercado mundial. (QUIJANO, 2000 *apud* MALDONADO-TORRES, 2008, p. 87).

A “colonialidade do poder” é a tradução de um novo modelo de síntese das relações de poder dentro de uma modernidade construída na diferença das relações raciais, trabalho, Estado e produção de conhecimento, porém, para dar

importância a construção das relações espaciais do mundo moderno, está também deve aparecer como *colonial/moderno*, já que coabita nas relações fora do eixo de produção europeizado, produzindo o ser a partir do resultado da relação entre o poder e conhecimento. Nas palavras de Mignolo (2003 *apud* MALDONADO-TORRES, 2008, p. 89):

A ciência (conhecimento e sabedoria) não pode ser separada da linguagem; as línguas não são apenas fenômenos 'culturais' em que as pessoas encontram sua 'identidade'; elas também são lugares onde se inscreve o conhecimento. E, dado que as línguas não são algo que os seres humanos têm, mas algo de que os seres humanos são, a colonialidade do poder e a colonialidade do conhecimento engendram a colonialidade do ser.

Dito isto, a linguagem na forma de cantiga, ladainha ou corrido pode elucidar não só os momentos diferentes que acontecem dentro de uma roda de capoeira como também a forma de transmissão de conhecimento e tradições inseridas para o ser capoeira. Golpes podem ser trocados de diversas formas dentro e fora da roda, com ou sem palavras, e, como tal, fundamentam o aprendizado que o sujeito pode extrair para se localizar no mundo.

Que⁴ escola viva, de linha tradicional
que escola viva, de linha tradicional
angoleiro sim sinhô, um resgate cultural
capoeira abençoada, pelos mestres de valor
o mundo da capoeira, nele sempre confiou
a missão de conduzir, essa arte popular
em São Paulo é referência, angola não vai mudar
[...]

Posto isto, o racismo intrínseco as relações sociais institucionalizadas se dão de forma abasileirada pelas características coloniais na construção de conhecimentos e perpetuação da razão histórica nas personificações do indivíduo, doravante sua capacidade de engajar-se via representação simbólica de modo visceral entre os momentos de sociabilidade do indivíduo, sejam estes

⁴ Mestre Moa do Katendê, Mestre Plínio. Escola Viva. São Paulo. Pôr do Som. 2013. (12:08).

pormenorizados nas trocas de vivências mais “rápidas” ou emaranhadas em grupos diversos, produzindo, então:

[...] são gramáticas fundamentais para uma revisão do ser/saber/poder que apontem para ações de desestabilização da Colonialidade. Assim, reconhecê-la como patrimônio da humanidade nos diz algo, mas tomá-la como potência que emana as invenções, táticas e luta dos seres desmantelados pelo projeto de dominação colonial enuncia sobre seu caráter como existência em ginga. Uma sabedoria inconformista, rebelde, tática, antirracista e contrária à escassez produzida por um modelo de mundo avesso a diversidade. (p.80).

Destarte, a etimologia do indivíduo passa por processos de reconstrução que não podem privá-lo da manutenção de si mesmo, estes que acontecem reorientando os espaços modernos – tangenciando a democracia pela utilização da rua, prefeitura Câmara do Senado como condizentes com suas possibilidades e não o contrário – em uma atitude de enfrentamento que o permita viver para ver os resultados. Atentados a negritude acontecem da epistemologia ao enquadro, uma produção de não existência que contrasta com a imagem do indivíduo cada vez que ele se posta no espelho – eu sou negro (a)?

[...] apesar dessa espada sinistra suspensa sobre sua cabeça, o negro jamais desfaleceu, nunca perdeu a esperança e a energia, sempre esteve alerta à menor chance de recapturar os fios rompidos de sua própria história: começar e recomeçar o esforço de dignificar seu ser, enriquecer sua cultura original, elevando-a a um nível de verdadeira instituição nacional. (pág. 42).

Defendemos aqui como Rufino, Peçanha e Oliveira (2018, p. 80), que a luta Capoeira, assim como outras manifestações culturais de matriz africana, que foram paridas na diáspora africana, tonaram-se modelos de produção de conhecimento edificantes naquilo que tangência o indivíduo diaspórico; um movimento de resgate necessário ao enfrentamento dos projetos de dominação que assume diversos papéis, mas com a mesma finalidade, sendo, portanto, exemplo esclarecido de projeto de dominação.

Sendo assim, os conhecimentos gestados na roda de Capoeira são intervenções decolônias, uma epistemologia negra que compõe um complexo saber que se contrapõe aos desmandos da colonização que se alimenta da política da morte. A capoeira é concebida como uma pedagogia com finalidade de desobedecer às imposições do carregamento colonial, racismo/colonialismo, se afirmando como um projeto político/epistemológico/educativo como proposto na Pedagogia das encruzilhadas por Simas e Rufino (2018). Se valendo da transgressão e

insurgência, compondo saberes de uma abordagem epistemológica inovadora como aponta, dentro da afrocentricidade, Moore (2009) [...] "As histórias e culturas africana e afro-brasileira dizem respeito não apenas aos descendentes africanos, mas à humanidade como um todo e no Brasil como nação". Acerca disso, Nascimento (2009) enfatiza que o paradigma da afrocentricidade tem como postulado básico a pluralidade, não se arrogando, como fez o eurocentrismo, à condição de forma exclusiva de pensar, imposta de forma obrigatória sobre todas as experiências de todos os *epistemes*.

A Capoeira enquanto uma luta, remete de forma ancestral, a resistência em defesa da liberdade e da dignidade humana. Esta, se caracteriza também como o movimento diaspórico africano no mundo, o que Abdias Nascimento denomina de Quilombismo (MUNANGA, 2019). Apesar da tentativa de apagamento físico e cultural do negro na sociedade brasileira, com seu projeto colonial, o negro/a nunca parou de lutar, sempre começando e recomeçando.

Em síntese, viver capoeira é viver um espaço no mundo, onde os corpos são visualizados e sentidos na extensão de seu ser, apropriando-se de um espaço físico e psicológico para a construção de sua identidade, sobrepondo aos processos de apagamento as possibilidades de criação que a Capoeira permite, valorando a construção da identidade da negra/o nas suas situações diante do mundo que o impõe uma civilização. O/a Capoeira tem um lugar no mundo, e a roda de capoeira não tem lugar para estar, pertencendo aos becos e vielas da existência daquilo que se é negado e que permitir existir, tornando as relações sociais mantidas do contexto de uma roda, essência de autonomia de uma existência, transformando nas chulas, corridos e ladainhas formas de transmissão de conhecimento presente ou ancestral, onde o corpo ganha expressão fora dos enquadramentos da civilidade e dá substância a sua negritude através das bocas, mãos, suor e rasteiras de uma roda. A luta Capoeira assim, com seu elemento agregador, se faz como arma de combate ao racismo/colonialismo/colonialidade, assente nas culturas negras africanas, diaspóricas e afro-brasileiras que rejeita todas as formas de submissão e exploração.

4 Considerações Finais

Haja visto as proposições do texto, tem-se a tentativa de despossuir do sujeito a resultante de suas colonialidades em veículos de produção de significados que extrapolem a "vagabundagem", termo de abertura do texto, parte dos procedimentos de luta contra os modelos e símbolos que tornam esses sujeitos

e suas ancestralidades objeto colonial, “coisa” repaginada em contextualizações modernas para a mesma inferiorização do indivíduo antecedendo as edificações de si mesmo construída com tanto custo por movimentos de (re)existência, instituindo na consciência social a visibilidade que reconhece-o como humano tanto para si mesmo quanto para o mundo. As representações do sujeito racializado precisam perder as correntes que prendem seu significado a uma só história, embranquecida, etnocêntrica e univalente.

Referências

- ANDRÉ, Maria da Consolação. Processos de subjetivação em afro-brasileiros: anotações para um estudo. **Psicologia: Teoria e Pesquisa**, v. 23, n. 2, p. 159-168, abr./jun. 2007. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0102-37722007000200006>. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-37722007000200006&script=sci_abstract&tlng=pt. Acesso em: 4 fev. 2021.
- BRASIL. **Decreto nº 847, de 11 de outubro de 1890**. Promulga o Código Penal. Rio de Janeiro: [s.n.], 1890. Disponível em: http://planalto.gov.br/CCiViL_03/decreto/1851-1899/D847.htm#:~:text=DECRETO%20N%C2%BA%20847%2C%20DE%2011%20DE%20UTUBRO%20DE%201890.&text=Promulga%20o%20Código%20Penal.&text=Art.,que%20n%C3%A3o%20estejam%20previamente%20estabelecidas.&text=2%C2%BA%20A%20viola%C3%A7%C3%A3o%20da%20lei,omiss%C3%A3o%3B%20constitue%20crime%20ou%20conraven%C3%A7%C3%A3o. Acesso em: 4 fev. 2021.
- BERNARDINO-COSTA, Joaze. A prece de Frantz Fanon: Oh, meu corpo, faça sempre de mim um homem que questiona. **Civitas revista de ciências sociais**, Porto Alegre, v. 16, n. 3, p. 504-521, jul./set. 2016. DOI: <https://doi.org/10.15448/1984-7289.2016.3.22915>. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/civitas/article/view/22915>. Acesso em: 4 fev. 2021.
- BERNARDINO-COSTA, Joaze; GROSGOUEL, Ramón. Decolonialidade e perspectiva negra. **Sociedade e Estado**, Brasília, v. 31, n. 1, p. 15-24, abr. 2016. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0102-69922016000100002>. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69922016000100015. Acesso em: 4 fev. 2021.
- FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EdUfba, 2008.
- FAUSTINO, Deivison. **Por que Fanon, Por que agora?: Frantz Fanon e osfanonismos no Brasil**. 2015. 260 f. Tese (Doutorado em Sociologia). Centro de Ciências Humanas, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2015. Disponível em: <https://repositorio.ufscar.br/handle/ufscar/7123>. Acesso em: 4 fev. 2021.
- MBEMBE, Achille. Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção política da morte. **Arte & ensaio**, Rio de Janeiro, n. 32, p. 123-151, 2016. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/ae/article/view/8993/7169>. Acesso em: 4 fev. 2021.
- MOORE, Carlos. Apresentação à nova edição. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin. (Org.). **Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora**. São Paulo: Selo Negro, 2009.

MUNANGA, Kabengele. À guisa de prefácio. *In*: NASCIMENTO, Abdias. **O quilombismo: documentos de uma militância pan-africanista**. 3. ed. São Paulo: Perspectiva; Rio de Janeiro: Ipeafro, 2019. Disponível em:

https://books.google.com.br/books?id=hrfZDwAAQBAJ&pg=PT3&hl=pt-BR&source=gbs_toc_r&cad=2#v=onepage&q&f=false. Acesso em: 4 fev. 2021.

MALDONADO-TORRES, Nelson. A topologia do Ser e a geopolítica do conhecimento. Modernidade, império e colonialidade. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, Coimbra, n. 80, p. 71-114, 2008. DOI: <https://doi.org/10.4000/rccs.695>. Disponível em: <http://journals.openedition.org/rccs/695>. Acesso em: 4 fev. 2021.

NASCIMENTO, Abdias. **O quilombismo: documentos de uma militância pan-africanista**. 3. ed. São Paulo: Perspectiva; Rio de Janeiro: Ipeafro, 2019.

NASCIMENTO, Elisa Larkin. **Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora**. São Paulo: Selo Negro, 2009.

NOGUEIRA, Simone Gibran. **Psicologia crítica africana e descolonização da vida na praticada capoeira Angola**. 2013. 236 f. Tese (Doutorado em Psicologia Social) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2013. Disponível em: <https://tede2.pucsp.br/bitstream/handle/17017/1/Simone%20Gibran%20Nogueira.pdf>. Acesso em: 4 fev. 2021.

OLIVEIRA, Gilmar Araújo de. **Pena de ouro: escrevendo processos de educar e educar-se na roda de capoeira**. 2016. 79 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Centro de Educação e Ciências Humanas, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2016. Disponível em: <https://repositorio.ufscar.br/bitstream/handle/ufscar/9359/DissGAO.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acesso em: 4 fev. 2021.

PRUDENTE, Eunice Aparecida de Jesus. O negro na ordem jurídica brasileira. **Revista da Faculdade de Direito**, São Paulo, v. 83, p.135-149, 1988. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/rfdusp/article/view/67119/69729>. Acesso em: 4 fev. 2021.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder e classificação social. *In*: SANTOS, Boaventura Sousa; MENESES, Maria Paula. (Orgs.). **Epistemologias do sul**. Coimbra: Almedina, 2009. p.73-117. Disponível em: <https://ayalaboratorio.files.wordpress.com/2017/09/quijano-anibal-colonialidade-do-poder-e-classificac3a7c3a3o-social.pdf>. Acesso em: 4 fev. 2021.

RUFINO, Luiz. **Pedagogia das Encruzilhadas**. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2019.

RUFINO, Luiz; PEÇANHA, Cinézio Feliciano; OLIVEIRA, Eduardo. Pensamento diaspórico e o “ser” em ginga: Deslocamentos para uma filosofia da capoeira. **Capoeira: Revista de Humanidades e letras**, v. 4, n. 2, p. 74-84, 2018. Disponível em: <https://www.capoeirahumanidadeseletras.com.br/ojs-2.4.5/index.php/capoeira/article/view/124/117>. Acesso em: 4 fev. 2021.

SIMAS, Luiz Antonio; RUFINO, Luiz. **Flecha no tempo**. Rio de Janeiro: Mórula, 2019.

SIMAS, Luiz Antonio; RUFINO, Luiz. **Fogo no mato: a ciência encantada das macumbas**. Rio de Janeiro: Mórula, 2018.

STREVA, Juliana Moreira. Colonialidade do ser e corporalidade: o racismo brasileiro por uma lente decolonial. **Revista antropolítica**, Niterói, n. 40, p. 20-53, 2016. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/antropolitica/article/view/41776>. Acesso em: 4 fev. 2021.

TRINDADE, Azoilda Loretto da. Valores civilizatórios afro-brasileiros na educação infantil. *In*: Trindade, Azoilda Loretto da. (Org.). **Africanidades brasileiras e educação**: Salto para o Futuro. Rio de Janeiro: ACERP; Brasília: TV Escola, 2013. Disponível em: <http://www.diversidadeducainfantil.org.br/PDF/Valores%20civilizat%C3%B3rios%20afrobrasileiros%20na%20educa%C3%A7%C3%A3o%20infantil%20-%20Azoilda%20Trindade.pdf>. Acesso em: 4 fev. 2021.

Sobre a Autoria

Gilmar Araujo de Oliveira

Graduado em Educação Física pelo Centro Universitário Central Paulista (UNICEP); Mestre em Educação e Doutorado em Educação pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar). Programa de Pós-graduação em Educação (PPGE), Centro de Educação e Ciências Humanas (CECH). Membro da Sociedade de Pesquisa Qualitativa Em Motricidade Humana.

araujodeoliveiragilmar@gmail.com

Éder da Silva

Bacharelado em Ciências Sociais (DCSo) pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar). Membro ativo do Núcleo de Estudos de Fenomenologia em Educação Física (NEFEF), desde 2020; desenvolve pesquisa na linha "Estudos Socioculturais do Lazer". eder.silva@estudante.ufscar.br

Artigo submetido em: 25 abr. 2021.

Aceito em: 15 jun. 2021.



Esta obra está licenciada com uma Licença [Creative Commons Atribuição-NãoComercial-Compartilha Igual 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/).

UFCA UNIVERSIDADE
FEDERAL DO CARIRI

Centro de Ciências Sociais Aplicadas
Mestrado Profissional em Biblioteconomia
Revista Folha de Rosto



✉ folhaderosto@ufca.edu.br

📷 [@revistafolhaderosto](https://www.instagram.com/revistafolhaderosto)

🐦 [@revfolhaderosto](https://twitter.com/revfolhaderosto)

Este periódico é uma publicação do Programa de Pós-Graduação em Biblioteconomia da Universidade Federal do Cariri em formato digital e periodicidade quadrimestral.