

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS  
CENTRO EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO

PROCESSOS EDUCATIVOS DA CAPOEIRA ANGOLA E  
CONSTRUÇÃO DO PERTENCIMENTO ÉTNICO-RACIAL

Simone Gibran Nogueira

SÃO CARLOS  
2007

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS  
CENTRO EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO

PROCESSOS EDUCATIVOS DA CAPOEIRA ANGOLA E  
CONSTRUÇÃO DO PERTENCIMENTO ÉTNICO-RACIAL

Simone Gibran Nogueira

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de São Carlos, como parte dos requisitos para obtenção do Título de Mestre em Educação.

Orientadora: Petronilha Beatriz Gonçalves e Silva

SÃO CARLOS  
2007

**Ficha catalográfica elaborada pelo DePT da  
Biblioteca Comunitária da UFSCar**

N778pe

Nogueira, Simone Gibran.

Processos educativos da Capoeira Angola e construção do pertencimento étnico-racial / Simone Gibran Nogueira. -- São Carlos : UFSCar, 2008.

173 f.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal de São Carlos, 2007.

1. Pertencimento étnico-racial. 2. Capoeira Angola. 3. Psicologia africana. 4. Práticas sociais e processos educativos. 5. Ensino superior. I. Título.

CDD: 378 (20<sup>a</sup>)

**BANCA EXAMINADORA**

Profª Drª Petronilha Beatriz Gonçalves e Silva

Profª Drª Tânia Maria Santana de Rose

Profª Drª Maria Aparecida Silva Bento

Prof. Dr. Luiz Gonçalves Junior

Petronilha Beatriz Gonçalves e Silva  
Tânia de Rose  
Maria Aparecida Silva Bento  
Luiz Gonçalves Junior

## **Somos Gente**

(Rui Jorge da Conceição Semedo)

Condenados a não subirem  
Nos degraus da vida  
Magoadas pela mancha da escravatura  
Aí vamos nós brigando com a vida madrasta

Pedimos casa  
Deram-nos favelas  
Pedimos emprego  
Deram-nos serviços gerais  
Pedimos escola  
Deram-nos delito  
Pedimos água  
Para saciar a sede do sofrimento  
Deram-nos cachaça para embriagar  
A nossa consciência

Tristemente irmãos nossos  
Negam a própria origem  
Sou mulato, neto de português

Dizem que não somos gente  
Mas varremos ruas e avenidas  
Dizem que não somos gente  
Mas somos operários de mãos calejadas  
Dizem que não somos gente  
Mas somos professores  
Ainda dizem que não somos gente  
Mas ajudamos a semear  
As emoções das copas

Pra nós ser gente significa.  
Ajudar a erguer cada vez mais esta nação  
E o leite só é uma delícia  
Quando misturado com café

“Segura a sua mão na minha para que juntos possamos fazer  
o que eu não posso fazer sozinha.”

(Ditado aprendido numa roda do Jongô Dito Ribeiro)

## **AGRADEÇO**

A companhia de casa  
Do Hique, da Hanna, do Hugo  
A companhia d@s amig@s fiéis  
Sara, Vivian, Rui Jorge  
O amor, a força e a segurança  
De mamãe Regina, que está junto de Deus  
De Mãe Dirce e de Pai Odilon  
Das famílias Gibran e Nogueira  
O jogo da Capoeira Angola  
Ao Mestre Pé de Chumbo  
De João Pequeno de Pastinha  
O acolhimento de Mestre Ciro  
A tod@s mestres que me ensinam  
E tod@s que os antecederam  
A@s camaradas de todos os dias  
A@s meus alun@s que tanto me ensinam  
A@s camaradas de outros lugares  
A humildade, a luta, a delicadeza e a força  
Da mulher negra, militante e educadora  
Mestra Petronilha  
Aos companheiros do NEAB  
Aos companheiros do grupo de estudos  
Práticas Sociais e Processos Educativos  
A@s companheiros do Teia das Culturas  
A todas as dificuldades do caminho  
Falta de bolsa, descrédito, rasteiras  
Que me fortaleceram ainda mais  
Á fé, à paciência, à coragem e à ousadia  
Que me mantiveram neste caminho  
Porque o pouco com Deus, é muito  
E o muito sem Deus, é nada!

Este estudo foi realizado no quadro do Grupo de Pesquisa “Práticas Sociais e Processos Educativos” e Linha de Pesquisa “Práticas Sociais e Processos Educativos”, do “Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros/UFSCar” e Linha de Pesquisa “Relações Étnico-Raciais e Educação”.



## RESUMO

A questão orientadora da pesquisa é: *Como, e em que circunstâncias, os ensinamentos e os aprendizados da Capoeira Angola contribuem para a construção do pertencimento étnico-racial em profissionais negros com formação universitária?* Busca assim, identificar contribuições da Capoeira Angola para a construção do pertencimento étnico-racial e para a superação de dificuldades em ambiente profissional majoritariamente branco, hostil e adverso aos negros(as), como o da universidade. As referências teóricas da pesquisa constituíram-se em base de literatura do campo da Educação e da Psicologia, neste caso: *Black Psychology* e *African Psychology*. A fim de coletar os dados foram realizadas visitas e conversas aprofundadas com dois angoleiros negros que cursaram universidade, bem como, foi realizada uma Roda de Conversa com a participação de dois mestres e três professores-mestrando de Capoeira Angola, que contribuíram para uma compreensão mais coletiva de como o pertencimento étnico-racial pode ser construído em meio a um grupo que cultiva tradições de raiz africana. A pesquisa foi realizada com postura inspirada na Fenomenologia e os dados foram analisados com base em significados expressos pelos participantes. A pesquisa mostra que ser negro no Brasil é muito difícil, mas a prática da Capoeira Angola promove tanto a saúde psicológica quanto o fortalecimento do pertencimento étnico-racial em negros e não-negros. Isto ocorre porque seus processos educativos se constituem em pedagogias anti-racistas, que favorecem tanto o aprendizado de conviver na diversidade quanto o aprendizado de lutar para transformar a sociedade num ambiente mais justo, igualitário e democrático. Deste modo, fica evidente que conhecimentos e formas de transmissão próprios da Capoeira Angola podem fortalecer, a implementação de políticas de Ações Afirmativas.

**Palavras-chaves:** Construção Pertencimento Étnico-Racial, Capoeira Angola, Psicologia Africana, Práticas Sociais e Processos Educativos, e Ensino Superior.

## ABSTRACT

The research question is: How and under what circumstances, *Capoeira Angola's* teachings and learnings contribute to the construction of ethnic-racial belonging in Black professionals with university education? It seeks to identify positive contributions of *Capoeira Angola* for the construction of the ethnic-racial identity and the overcoming of difficulties in being a professional in an environment mostly white, adverse and hostile to Blacks, such as the university. Theoretical references of the research were based in literature in the field of Education and Psychology, such as: Black Psychology and African Psychology. In order to collect the data two Black *angoleiros* that made university were visited and detailed conversations was done. Well as, it was made a Circle of Conversations that count on with two *mestres* and three *professoras-mestrandos* of *Capoeira Angola*, which contributed to a more collective understanding of how the ethnic-racial belonging can be built inside a group that cultivates African traditions. The study was conducted with inspiration in Phenomenology and data were analyzed based on meanings expressed by the participants. The research shows that Be Black in Brazil is very difficult, but the practice of *Capoeira Angola* promotes both the psychological health and the strengthening of ethnic-racial belonging both in Blacks and in Non-Black. This happens because the *Capoeira Angola* educational processes are an anti-racist pedagogy, which encourage both the learning to live in diversity and the learning to fight to transform the society in a place more just, equalitarian and democratic. Thus, it is clear those *Capoeira Angola* knowledges and their own ways to transmit it, can strengthen the implementation of policies of Affirmative Action in Brazil.

Key-words: Construction of the Ethnic-Racial Belonging, *Capoeira Angola*, African Psychology, Social Practices and Educational Processes, University Education.

## SUMÁRIO

Dos Caminhos da Capoeira Angola aos Caminhos da Pesquisa _____	01
<b>PARTE I – Práticas Sociais e Processos Educativos _____</b>	<b>06</b>
Capoeira Angola: Dança, Luta, Arte _____	06
Processos Educativos da Capoeira Angola _____	18
Vida Universitária de Negros e Negras _____	27
<b>PARTE II – Pertencimento Étnico-Racial e Psicologia _____</b>	<b>35</b>
Relações Étnico-Raciais e Psicologia no Brasil _____	35
Ser Negro(a) no Brasil _____	37
Contribuições da <i>Black Psychology</i> _____	46
Contribuições da Psicologia Africana _____	55
<b>PARTE III – Metodologia _____</b>	<b>63</b>
Objetivo e Questão de pesquisa _____	64
Os participantes da Pesquisa _____	66
• Angoleiros _____	67
Procedimento de Pesquisa _____	69
• As Visitas e as Conversas _____	69
• Roda de Conversa _____	71
Organização e Análise dos Dados _____	71
<b>PARTE IV – O Contexto e as Dimensões da Construção do Pertencimento Étnico-Racial _____</b>	<b>74</b>
O Contexto _____	74
• Prática da Capoeira Angola _____	74
• Vida Universitária _____	78
As dimensões da Construção do Pertencimento Étnico-Racial _____	85
• Ser Negro, Ser Mestiço e Ser Branco _____	86

• Dificuldades Decorrentes da Discriminação Étnico-Racial _____	90
Dificuldades de viver na sociedade brasileira racista _____	91
Lutar para permanecer na Educação _____	92
Discriminação dos(as) negros(as) pelos(as) negros(as) _____	98
• Fortalecimento _____	99
Família é envolvimento com cultura afro-brasileira _____	99
Da Capoeira Angola para a vida _____	102
• Dança de Guerra _____	110
<b>PARTE V - Contribuições da Pesquisa _____</b>	<b>120</b>
• A Construção do Pertencimento Étnico-Racial e o Ser Negro(a) para Angoleiros _____	120
• Pode a Capoeira Angola Contribuir para a Saúde Psicológica de Negros(as) e Não-Negros(as)? _____	129
• Contribuições da Capoeira Angola para Políticas de Ações Afirmativas no Sistema de Ensino _____	142
<b>PARTE VI - Encerrando esta Pesquisa _____</b>	<b>154</b>
<b>BIBLIOGRAFIA _____</b>	<b>162</b>

## **Dos Caminhos da Capoeira Angola aos Caminhos da Pesquisa**

Esta dissertação é o resultado de um esforço em compreender como a participação de profissionais negros com formação universitária num grupo de Capoeira Angola, entendida como uma prática social que envolve processos educativos pode contribuir para a construção positiva do pertencimento étnico-racial.

Minhas inquietações a respeito da temática sugeriram a partir da minha experiência de convivência num grupo de Capoeira Angola e os aprendizados e transformações que sofro desde então. Um longo processo de aprendizado, de mudança pessoal e abertura para o mundo, foi iniciado ao entrar na Capoeira Angola e ao permitir que ela entrasse em mim. Neste processo, o primeiro grande orientador na vivência e busca por conhecimento de origem africana, não só da Capoeira Angola, mas em várias outras práticas sociais que vim a conhecer, como o samba de roda, maculelê, maracatu, côco, foi mestre Pé de Chumbo<sup>1</sup>. A convivência com este mestre, com o grupo e toda a comunidade, abriu minha sensibilidade para as questões relacionadas à cultura africana.

Sou mulher, branca, com uma experiência de vida, de família e formação acadêmica que é distante da realidade da Capoeira Angola, da cultura e do povo afro-descendente. Os processos educativos aos quais tive acesso são aqueles que parecem criar uma película impermeabilizante para as questões étnico-raciais, tornando as pessoas, no caso, eu mesma, insensíveis às mazelas que outros grupos étnico-raciais sofrem e cegando-nos frente aos privilégios herdados. Graças a Deus, conheci e tenho a oportunidade de conviver com esta comunidade afro-descendente que contribui para dissolver esta película e abrir meus poros para que o conhecimento de origem africana me impregne e me transforme, penso hoje, numa pessoa mais “humana” e mais sadia mentalmente.

Muitas vivências que experimento desde então são novas e diferentes, o que requerem um esforço grande para compreender os pontos de vistas que não me são familiares. Assumi este compromisso e um dos passos significativos que dei neste sentido foi a produção deste estudo, que sela o meu caminho no sentido de me tornar uma aliada ao combate da opressão, principalmente a racista. Pesquiso a capoeira desde que ela me tocou, em conversas com os mestres e camaradas, em rodas de capoeira, nos treinos, em encontros, na convivência, na forma tradicional como ela foi mantida, tradição oral, assim como na forma verbal e

---

<sup>1</sup> Gidalto Pereira Dias, Mestre Pé de Chumbo, tem 42 anos, é formado por mestre João Pequeno, atualmente reside nos EUA, discípulo responsável pelo trabalho da “Academia João Pequeno de Pastinha” no Brasil e no exterior, nos seguintes locais: Indaiatuba (SP), Campinas(SP), São Carlos(SP), São Paulo(SP), Uberaba (MG), Poços de Caldas (MG), Bauru(SP), São José dos Campos(SP), México, Suécia, Portugal e EUA.

lingüística formal, letrada, em livros e revistas. É um novo desafio pesquisar a Capoeira Angola de forma científica, tomar distância do objeto que é tão próximo a mim.

Esta vivência me torna uma pessoa mais sensível para as relações étnico-raciais, as tentativas constantes de desqualificação, inclusive dos sentimentos e das reações, que as pessoas negras sofrem. Percebo que a sociedade brasileira entende os gestos de discriminação étnico-raciais como naturais e não construídos historicamente e lutarei para que este engano seja modificado.

Enquanto capoeirista, praticante em um grupo junto à Universidade Federal de São Carlos (UFSCar)<sup>2</sup>, tenho tido a oportunidade de observar estudantes, negros(as) e não-negros(as), de áreas diversas, altamente comprometidos com as questões étnico-raciais. Destaco que a área de humanas é a que oferece maior probabilidade de se trabalhar com estas questões, entretanto, estudantes das áreas de exatas e biológicas que praticam Capoeira Angola, também se preocupam e se mobilizam no sentido de valorizar a cultura afro-brasileira em seus locais de estudo e trabalho.

Tive, a partir do observado, a intuição de que a prática da Capoeira Angola, ajudaria a construir o pertencimento étnico-racial entre negros(as) e não-negros(as), malgrados ambientes hostis como o universitário, que é majoritariamente branco. Então resolvi propor a presente pesquisa que busca verificar as influências do jogo da Capoeira Angola na construção do pertencimento étnico-racial de negros com formação universitária.

O início da prática da Capoeira Angola na universidade me levou mais tarde a procurar e ingressar no Núcleo de Estudo Afro-Brasileiros (NEAB/UFSCar) na busca por um maior aprofundamento e compreensão das questões étnico-raciais que vivemos no Brasil, e às vezes, não nos damos conta. No NEAB conheci a minha primeira mestra, grande orientadora, mulher negra de muita luta e delicadeza, Petronilha Beatriz Gonçalves e Silva, que me orienta em estudos profundos e provoca em mim transformações tão importantes quanto as que eu vivo na prática da capoeira.

Entreí no Programa de Pós-Graduação em Educação (PPGE/UFSCar), na área de Metodologia de Ensino, e linha de pesquisa em Práticas Sociais e Processos Educativos. Por que este Programa? Porque tenho o interesse de estudar processos educativos da Capoeira Angola, prática social secular no Brasil, que contribuem para a construção do pertencimento étnico-racial de negros com formação universitária. Com este estudo, busco conhecimentos de

---

<sup>2</sup> O grupo “Academia João Pequeno de Pastinha”, sob a coordenação do mestre Pé de Chumbo, desenvolve trabalho na UFSCar desde 1990, com o propósito de transmitir os ensinamentos de mestre Pastinha e formar pessoas dentro da visão de mundo da cultura afro-brasileira, mais especificamente, da Capoeira Angola.

raiz africana que podem contribuir ou mostrar caminhos de atuação tanto na área da Educação como também na área da Psicologia.

Na época do ingresso no mestrado eu não imaginava o que estava por vir. Seguramente, o conhecimento que esta linha de pesquisa me proporcionou me modificou e continua me modificando como profissional e pessoa. Um ponto importante que gostaria de destacar sobre o processo do mestrado que não foi fácil superar, foi o desafio colocado por Petronilha na primeira reunião de orientação quando ela disse: “ Você tem que trazer os seus conhecimentos da Psicologia para o seu trabalho de mestrado! ”

Quando terminei a graduação, não queria mais estudar Psicologia porque não conseguia identificar nesta disciplina conhecimentos que se aproximavam do que eu vivia e pensava, ou que pudessem contribuir para o caminho que queria trilhar na prática da Capoeira Angola. A afirmação da orientadora foi um grande desafio por vários motivos. Até então, apesar de já haver tido feito um esforço de relacionar a Psicologia com capoeira, as tentativas haviam sido frustradas. Além disso, o conteúdo ao qual tive acesso na graduação não me era muito interessante. Entretanto, Petronilha começou a me indicar referências sobre relações étnico-raciais, que foram me esclarecendo do que se tratava a temática, foram me sensibilizando para o assunto e me transformando também em uma pesquisadora. Muitas vezes, tive que parar a leitura de um livro para descansar e processar as idéias e as emoções, pois as transformações eram intensas a cada página lida. Com o tempo, e um pouco mais de conhecimento adquirido, voltei-me para os estudos em Psicologia, para tentar construir uma relação entre os processos educativos da capoeira e a Psicologia.

Este esforço envolveu a articulação de diferentes saberes, saber da experiência vivida, saber da cultura oral, saber acadêmico, é resultado de um esforço para compreender o ponto de vista de outras pessoas em qualquer relação humana, postura adotada consciente e intencionalmente, como pode-se observar da leitura de Larrosa Bondía (2002), Fiori (1986), Freire (1987, 1992), Garcia-Montrone *et. al.* (2005) e Oliveira (2005). Esta postura, segundo Freire (1987), requer profundo amor ao mundo e aos homens e mulheres, relação dialógica sem hierarquia de superioridade e inferioridade, humildade, fé nos seres humanos, confiança e esperança. Todas as compreensões estão relacionadas à visão de mundo que *está sendo* (itálico meu) construída ao longo de minha formação enquanto pessoa cada vez mais humanizada.

Na articulação destes saberes, há o trânsito pela visão de mundo de raiz africana, com o esforço de compreendê-la, me levando ao reconhecimento de que se sofrem processos de humanização e desumanização ao longo da história própria e dos grupos a que estou

vinculada, e que pode-se desenvolver uma práxis libertadora, diferente daquela que desumaniza.

O esforço para compreender os outros, pessoas com quem convivo, também envolve um processo de auto-compreensão, ocasionando um melhor entendimento das relações em que estou envolvida e que a sociedade me envolve. A condição de mulher branca, psicóloga, capoeirista, educadora e pesquisadora, num movimento de me aproximar do modo de pensar e viver dos(as) negros(as) brasileiros(as) e das raízes africanas que também influenciam os(as) brancos(as) brasileiros(as).

O reconhecimento de que os povos europeus, de cujas raízes sou descendente, origem Libanesa, Espanhola e Portuguesa, foram escravizadores de outros seres humanos, africanos, indígenas e aborígenes, e que neste processo desumanizante não deixaram de receber e incorporar influências dos que oprimem, desperta minha responsabilidade pela construção de novas relações étnico-raciais. Apesar de, conforme muito bem assinalado no Parecer CNE/CP 003/2004, que regulamenta a lei LDB 9396/96, das Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana, não ter que assumir a culpa pelas desumanidades provocadas por meus antepassados, tento ter “a responsabilidade moral e política de combater o racismo e as discriminações juntamente com os que vêm sendo mantidos à margem (p.14).” Postura que tende para o rompimento com um modelo de relações sociais e de pesquisa científica que, simbolicamente, tem representado o homem branco europeu, como o mais humano dos humanos, excluindo inclusive as mulheres brancas, como salienta Bento (2002).

Este é na verdade um compromisso com o respeito à diversidade. Por este motivo tentei respeitar as diferenças de gênero ao longo da redação deste documento. Usei os termos indivíduos, sujeitos e pessoas, ao me referir aos seres humanos, pois considero que as pessoas não simples objetos de pesquisa. A redação da dissertação está em primeira pessoa<sup>3</sup>, pois acredito que o(a) pesquisador(a) é antes de tudo uma pessoa que se relaciona com outras no processos investigativo e não é possível realizar uma pesquisa de forma neutra, sem a influência de valores. A primeira pessoa do plural é utilizada quando chamo a atenção do leitor para participar do raciocínio.

Esta pesquisa é proposta a partir das minhas observações no grupo de Capoeira Angola e os estudos decorrentes desta experiência. Tal vivência me fez atentar para o fenômeno de que pessoas negras que praticam Capoeira Angola, apesar das constantes

---

<sup>3</sup> Com exceção da PARTE IV – Análise dos Dados, na qual busco descrever os significados encontrados nas conversas com os participantes.



tensões étnico-raciais e sistemáticas tentativas de imposições de um modelo único de humanidade em nossa sociedade, do homem branco descendentes de europeu, conseguem suportar as opressões racistas e ainda por cima se afirmarem étnico-racialmente. A Capoeira Angola parece contribuir para a construção do sentimento de pertencimento e identidade étnico-raciais de pessoas negras, inclusive quando elas estão inseridas em ambientes majoritariamente brancos e hostis, como o da universidade.

Nesse sentido, formulei a seguinte pergunta de pesquisa: *Como, e em que circunstâncias, os ensinamentos e aprendizados da Capoeira Angola contribuem para a construção do pertencimento étnico-racial em profissionais negros com formação universitária?* Com o objetivo de compreender como é ser negro na sociedade brasileira, como se constrói o pertencimento étnico-racial dos participantes; verificar se ensinamentos e aprendizados da Capoeira Angola contribuem para a construção do pertencimento étnico-racial dos participantes; Verificar se ensinamentos e aprendizados da Capoeira Angola contribuem para superar as dificuldades de ser um profissional trabalhando em um ambiente hostil e adverso, majoritariamente branco, no caso, a universidade. Além destes objetivos anteriores, busquei refletir e compreender as contribuições das principais linhas teóricas de pesquisa na Psicologia que abordam a temática étnico-racial. Esta iniciativa tem o intuito de apontar questões básicas na Psicologia relacionadas à temática e apresentar publicações de psicólogos(as) preocupados com a geração de conhecimentos que ofereçam condições mais saudáveis de desenvolvimento e de vida para os diferentes grupos étnico-raciais.

Estes são alguns dos motivos que me levaram a propor o desenvolvimento desta pesquisa. No sentido de orientar minhas reflexões e pensamentos, valho-me de autores que tratam da capoeira, das relações étnico-raciais, de processos educativos, da experiência universitária de negros(as) e não-negros(as) e de Psicologia. O documento está estruturado da seguinte forma: a primeira parte contém referências teóricas sobre a prática social da Capoeira Angola e seus processos educativos, e sobre a prática social da vida universitária; na segunda parte, descrevo as contribuições com as quais entrei em contato na Psicologia, são referências brasileiras e norte-americanas; na terceira parte, segue descrição da metodologia; a quarta parte é composta pelos significados que descrevem o contexto da pesquisa e a construção do pertencimento étnico-racial dos participantes; na quinta parte, faço um exercício de reflexão entre os dados obtidos, a literatura consultada e algumas experiências vividas; por fim, faço as considerações finais sobre todo o processo de aprendizado e conhecimento produzido por meio deste estudo.

## PARTE I – Práticas Sociais e Processos Educativos

Neste estudo busco compreender a construção do pertencimento étnico-racial a partir de experiências de vida de angoleiros<sup>4</sup> que cursaram universidade. Portanto, apresento aqui referências teóricas sobre a prática social da Capoeira Angola e seus processos educativos; e referências teóricas sobre a prática social da vida universitária.

### Capoeira Angola: Jogo, Luta e Dança

IÊ!

Capoeira veio da África / Capoeira dança, luta / Arte, som, poesia tem / Jogo do negro de Angola / Contra o senhor de engenho / Na Bahia, esta arte / O negro foi transformado / Debaixo de chicotada / Não queria mais ficar / Fugiu para a capoeira / Seu nome batizou / Desta dança, luta e arte / João Pequeno é o instrutor / Foi aluno de Pastinha / Que o Senhor<sup>5</sup> fez doutor / É da Capoeira Angola / Que vos falo camaradas / Capoeira genuína / Sem mistura mais de nada / Não tem golpe de jujitsu / De judô e nem karatê / Se vocês não sabem, aprendam / Capoeira venha ver, camaradinhas!

Mestre Ciro (CD: mestre Pé de Chumbo e convidados)

Esta é uma ladainha<sup>6</sup>, um dos tipos de canto entoados na Capoeira Angola, que tem a intenção de expressar uma mensagem, contar uma história e transmitir um conhecimento. Por meio dela vê-se presente na memória dos(as) capoeiristas de hoje o registro e a transmissão do passado desta cultura. Ela nos conta sobre a história dos(as) negros(as) no Brasil, ou melhor dizendo, a história do(as) negro(as) que resistiram à opressão racista do sistema colonial, e que por meio da capoeira se recriaram e se constituíram como pessoas e cidadãos(as). É possível perceber a ligação umbilical que esta cultura<sup>7</sup> tem com a África, pois, os(as) africanos(as) no Brasil, no contexto da escravidão, conforme nos aponta Moura (1994), recriaram os conhecimentos oriundos de sua terra natal e se defenderam da opressão do “senhor de engenho”.

<sup>4</sup> Praticantes de Capoeira Angola.

<sup>5</sup> Senhor, Deus criador do universo.

<sup>6</sup> Este canto é entoado no início da roda de capoeira. Neste momento apenas um cantador se manifesta, geralmente o mestre ou o responsável pela roda, e o restante dos participantes prestam atenção à mensagem que está sendo passada. Depois inicia-se o canto de *louvação* que é um jogo de pergunta e resposta entre o cantador e o coro, composto pelos participantes da roda. Na sequência começa-se o canto *corrido*, que também é de pergunta e resposta.

<sup>7</sup> Entendendo por cultura, o modo de ver e viver o mundo.

Estudos como os de Adorno (1987), Araújo (s/d), Câmara (2004), Rego (1968), Santos (2004), Silva (2003) e Tavares (1997), sendo alguns dentre estes(as) autores(as) capoeiristas, chamam a atenção para alguns aspectos ligados à Capoeira Angola e seu surgimento. Segundo eles a Capoeira Angola representa um espaço educativo que trabalha com a cultura corporal e musical, sempre esteve associada à transformação do lugar social dos(as) negros(as), ao buscar uma maior inclusão deste na sociedade, busca esta, que cria também o espaço da Capoeira Angola no Brasil e no mundo nos dias de hoje.

Os autores destacam que a prática desta cultura favorece a aquisição de uma consciência negra e a construção de uma identidade étnico-racial, permitindo às pessoas negras compreenderem como é *ser negro* em nossa sociedade, assim como pode favorecer que pessoas não-negras desenvolvam uma consciência negra e, possivelmente, um entendimento sobre sua própria identidade étnico-racial, como será revelado por este estudo. Visto o que Piza (1998 e 2002) aponta sobre a branquitude, os(as) brancos(as) por estarem no grupo hegemônico e privilegiado não sentem a necessidade de desenvolver uma identidade étnico-racial para se fortalecer enquanto grupo, pois este já está em situação de privilégio, por exemplo, é um grupo que é representado pela mídia, nos livros didáticos, nas propagandas comerciais. Ao contrário dos(as) negros(as), que estão no grupo desfavorecido e para se fortalecerem é importante a valorização do sentimento de grupo, o próprio pertencimento étnico-racial. Talvez a Capoeira Angola permita o desenvolvimento de uma consciência em não-negros que seja a própria consciência do *ser negro*, mas que em justaposição a este entendimento, propicie em brancos(as) o desenvolvimento de uma consciência da *branquitude*. Adorno (1987), Araújo (s/d), Câmara (2004), Rego (1968), Santos (2004), Silva (2003) e Tavares (1997), destacam também a construção de uma identidade da Capoeira Angola, na qual o indivíduo pode compreender o que é *ser um capoeirista*, ou o que é *ser um angoleiro(a)*<sup>8</sup>.

Na perspectiva apresentada pelos autores, sobre a cultura corporal da capoeira, o que os autores não mostram é um entendimento sobre o corpo próprio. Nesse sentido há possibilidade de relacionar tal aspecto com o que Merleau-Ponty (1999, original 1945), filósofo da fenomenologia, propõe sobre o corpo próprio, num contexto histórico e cultural diferente do da capoeira, mas que entretanto apresenta uma compreensão que pode contribuir para um maior esclarecimento sobre o assunto. Para este autor, o corpo próprio é a nossa forma de conhecer o mundo, ele é o nosso mundo, em suas palavras, “consiste no fato de que

---

<sup>8</sup> Praticante de Capoeira Angola.

tudo reside nele” (p. 267). Se nosso corpo é um meio de apreender e significar o mundo. Então, como é que esse mundo se realiza na prática da Capoeira Angola, que tem uma tradição de origem africana? Na busca para responder esta pergunta destaco que Akbar (1980), psicólogo, também aponta o corpo como principal instrumento de percepção, o corpo inteiro, e chama a atenção para especificidades de expressões culturais da personalidade africana, que são: diferenças no modo de linguagem africano, no modelo oral de comunicação, na orientação pessoal, no modo de interação, na forma como o pensamento africano se expressa e na espontaneidade. Tais diferenças refletem particularidades na formação/concretização das sociedades africanas e conseqüentemente na construção da identidade também, como será mais bem detalhado mais adiante, na parte II.

Além dessas especificidades anteriormente descritas, Tavares (1997, p. 217) observando a expressividade ou utilização do corpo inteiro entre populações africanas e ameríndias pré-colombianas refere-se a uma identidade, a saber, a identidade corpóreo-gestual. Sobre este tema, assim se manifesta o autor:

A África reverberou-se em signos dessemantizados, típicos agenciamentos energético-cósmicos. Tais signos trilharam caminhos que os levaram a desembocar em uma constelação de significados lúdicos, expressões do desejo e do gozo saboreados em festividades, em cerimônias iniciáticas e religiosas, constituídos em herança cravadas no corpo, como memória da ancestralidade, pela tradição oral e gestual.

Estas heranças, as memórias e as tradições estão espalhadas por toda a diáspora. E nesse sentido a Capoeira Angola se insere no contexto diaspórico da América Latina, explorada, oprimida, dominada, que luta por sua libertação. Essa luta pela libertação, mais especificamente da diáspora latino-americana, é uma luta contra a opressão racista, que é, também, um aspecto fundamental da Capoeira Angola, segundo Adorno (1987), Araújo (s/d), Câmara (2004), Rego (1968), Santos (2004), Silva (2003) e Tavares (1997). Eles destacam que há a formação de uma rede de solidariedade para a libertação e sobrevivência da comunidade, correspondendo ao princípio filosófico africano que em língua zulu se expressa como UBUNTU, cujo significado é “eu sou porque nós somos e porque nós somos, então, eu sou”. Trata-se aqui do “eu sou” descrito por Akbar (2004) em sua obra *Akbar Paper's In African Psychology*.

Na ladainha que é epígrafe fica evidente que os africanos e seus descendentes lutaram, e lutam até hoje, pela sua liberdade. Fugiram para locais de difícil acesso, construíram os

quilombos, onde elaboraram uma nova cultura, uma sociedade, um novo empreendimento político e resgataram a sua humanidade, negada pelo sistema colonial, conforme encontramos nas obras de Edson Carneiro (1958), Décio Freitas (1973), Flávio Gomes (2005) e Clóvis Moura (1981). Transformaram-se, construíram-se e afirmaram-se como pessoas e comunidade, neste jogo, dança, luta e arte. O que contradiz a ideologia estereotipada que os colonizadores divulgaram sobre os(as) negros(as), de que eram passivos(as) e conformados(as) com o regime escravista.

Este povo, desvalorizado e negado pelo sistema hegemônico, se afirma na sua herança cultural, na sua ancestralidade, e joga “contra o senhor de engenho”, contra o senhor de seus corpos, que eram por ele transformados em objetos. Não é simplesmente uma luta explícita, pois se fosse, o contra-ataque do oponente seria massacrante. É um jogo malicioso que o “negro de Angola” faz com a realidade opressora, para poder sobreviver e perpetuar sua comunidade e cultura. Para tanto, utiliza a estrutura de que faz parte que tem forte espiritualidade de raiz africana, toda uma complexidade de elementos que constituem esta cultura numa arte de viver, pois se fortalecem enquanto pessoas e agentes promotores de mudança na sociedade, como veremos mais adiante. Esta complexidade é tal que Mestre Patinha<sup>9</sup> dizia: “Angola, capoeira mãe, mandinga de negro escravo. Seu princípio não tem método, seu fim é inconcebível ao mais sábio dos capoeiristas.”<sup>10</sup>.

Referente a este pensamento, em outras palavras, Augusto Januário Passos da Silva (2003), mestre de Capoeira Angola, aponta que o capoeirista deve se comportar diante das diversidades da vida, ora encarando o problema de frente, ora se retirando para uma nova investida, só assim conseguirá vencer o problema: estratégia sempre foi a melhor arma. Para o autor, a capoeira é sobretudo um modo de viver, filosofia<sup>11</sup> baseada na liberdade, na alegria, no respeito, na cooperação, na camaradagem, no espírito comunitário, integrando o capoeirista na sociedade. Ele destaca que, a tradição não desaparece nunca, isto é, renasce em outros moldes, adaptando-se a diferentes moldes de vida, sem perder sua originalidade.

---

<sup>9</sup> Vicente Ferreira Pastinha (1889-1981), o Mestre Pastinha, é considerado o patrono da Capoeira Angola. Seu mestre foi Benedito, um africano natural de Angola. Em 1941, fundou em Salvador o Centro Esportivo de Capoeira Angola – CECA – a primeira academia desta arte. Antes de morrer disse: deixo dois mestres, que não são professores de improviso, João Grande e João Pequeno. Mestre João Pequeno, tem 89 anos, e permanece em Salvador desenvolvendo seu trabalho na Academia João Pequeno de Pastinha. Mestre João Grande, tem 78 anos, reside em Nova Iorque – EUA – onde desenvolve trabalho de Capoeira Angola, assim como no Brasil, Itália, Holanda e Japão.

<sup>10</sup> Citado por mestre Pé de Chumbo.

<sup>11</sup> O termo filosofia é utilizado na capoeira para representar a forma de ser e estar no mundo do capoeirista, que princípios e fundamentos regem a sua conduta, como ele deve se expressar no mundo.

A tradição da Capoeira Angola contém a cosmovisão africana, que é transmitida de geração a geração pela oralidade. Araújo (s/d) destaca que, são múltiplos e complexos os canais de comunicação desta tradição, pois ela tem entre outros elementos música, canto, dança, jogo, luta, teatralidade, espiritualidade. O conhecimento, na cultura de raiz africana, é transmitido dentro de uma comunidade, na qual existem pessoas mais experientes, os mestres, e outras menos experientes, os discípulos. A ligação entre elas é muito forte, sendo considerado entre os angoleiros(as) como linhagens da capoeira. Estas linhagens remetem aos antepassados, aos ancestrais que praticaram e perpetuaram esta arte, um mestre que formou outro mestre, que formou outro mestre, e assim sucessivamente até os dias de hoje<sup>12</sup>, sendo estas linhagens a representação da ancestralidade da Capoeira Angola, a representação da ligação umbilical com a África. Nesta cultura não existe “filho sem pai”, todos aprendemos com pessoas mais experientes, com a comunidade que preserva os conhecimentos do passado e devemos respeito e valor a elas.

Os mestres são figuras centrais, pois são detentores de sabedoria sobre a vida, sobre a comunidade e sobre a capoeira, e devem ser respeitados por isto. A experiência de vida que eles adquirem por meio da Capoeira Angola, eles transmitem oralmente para toda a comunidade. Este sistema de educação está de acordo com o que Petronilha Beatriz G. e Silva (2003) destaca em relação ao aprender a conduzir a própria vida entre afro-brasileiros(as) e africanos(as), que significa tornar-se pessoa numa comunidade. Segundo ela, “a comunidade, território de convivências, se forma e mantém no conjunto de relações entre as pessoas, o que possibilita a cada uma exercer, desenvolver, enriquecer suas energias potencialidades, poderes (p.187)”. No caso do presente estudo a comunidade é a da Capoeira Angola, que foi construída historicamente pelos(as) próprios(as) africanos(as) e seus descendentes no contexto multicultural existente no Brasil e, portanto, não se trata de uma forma exatamente “pura” ou essencial. Esta mesma postura em relação aos processos diaspóricos pode ser encontrada na leitura de Stuart Hall (2003), pois ele aponta que o contexto da diáspora é constituído de “adaptações conformadas aos espaços mistos, contraditórios e híbridos da cultura popular (p. 325)” mas que, há uma marca da diferença no sistema que cria esta comunidade que é justamente a referência à experiência negra e à expressividade negra.

Sobre a referida comunidade e o contexto diaspórico no qual ela está inserida, a letra da ladainha traz informações e críticas históricas. A capoeira, de origem africana, sempre serviu de instrumento de resistência contra a opressão, principalmente a opressão racista, o

---

<sup>12</sup> Por exemplo: mestre Pé de Chumbo, que aprendeu com mestre João Pequeno, que aprendeu com mestre Pastinha, que aprendeu com Benedito, africano natural de Angola.

que fazia dela uma prática perigosa aos olhos dos opressores. Motivo pelo qual, também sempre foi discriminada, reprimida, marginalizada e até criminalizada. Vale destacar que, como instrumento de resistência à opressão, a capoeira passou a ter uma heterogeneidade étnica e social, pois outros grupos sociais que também eram discriminados passaram a se unir aos capoeiristas. Leticia V. de S. Reis (1997) e Augusto J. P. Silva (2003) apontam, a partir da análise dos registros policiais do Rio de Janeiro, que até as primeiras décadas do século XIX esta atividade era eminentemente escrava. Já em 1850, esta configuração apresenta-se diferenciada, as duas grandes maltas da cidade— Guaiamum e Nagôa – eram compostas por pardos(as), negros(as), libertos(as) e pessoas brancas, sendo estas últimas imigrantes portugueses pobres, que tinham condições semelhantes de vida e trabalho às da população negra e mestiça do Rio de Janeiro de então, de acordo com Reis (1997).

A convivência entre africanos(as) e portugueses(as) marcou a capoeira, pois estes imigrantes trouxeram os conhecimentos do uso da navalha, instrumento muito utilizado pelos fadistas e que passou a ser utilizado também pelos capoeiristas. Reis (1997) e Silva (2003) afirmam que a capoeira ao final do século XIX, mesmo sendo majoritariamente negra e pobre, não estava mais restrita a eles, estendendo-se também aos brancos(as) e até mesmo aqueles pertencentes a grupos mais influentes. Há episódios da história do Brasil que envolvem personagens ilustres, como a história de José Elísio dos Reis - Juca Reis -, filho do conde Matosinho, cuja prisão quase gerou um crise ministerial na recém-proclamada República.

As informações anteriormente expostas reafirmam o que Hall (2003) aponta em relação aos processos diaspórico, no caso, o da capoeira como cultura popular, que sofreu adaptações conformadas aos espaços mistos, contraditórios e híbridos, mas que entretanto conserva uma marca da diferença, a marca da experiência e expressividade negra. É consenso para Adorno (1987), Araújo (s/d), Câmara (2004), Rego (1968), Santos (2004), Silva (2003) e Tavares (1997), que a capoeira foi uma invenção dos(as) africanos(as) no contexto brasileiro, portanto, sua origem está ligada à raiz cultural africana. Apenas Silva (2003), apesar de em certos momentos concordar com os outros autores, aponta que a essência da capoeira seria mestiça, por ter sido criada a partir da mestiçagem dos povos que aqui viviam. Tal posição pode estar relacionada a experiências de trocas culturais como a mencionada a respeito do uso da navalha. Mesmo assim, a posição deste autor é difícil de definir e de certa forma ambígua também, pois ora ele concorda com a origem africana ora ele afirma sua essência mestiça. Num outro momento talvez fosse pertinente explorar mais o que poderia ser, para este autor, essa essência mestiça.

De qualquer forma, devido a sua origem e propósito de transformação da opressão, a capoeira, mesmo sendo também praticada pela elite, conforme podemos perceber na leitura de Reis (1997), em 1878 ela “era considerada pelos chefes de polícia como ‘doença moral’ que proliferava em nossa civilizada cidade (Rio de Janeiro) (p.23)”, razão pela qual foi transformada em crime no Código Penal de 11 de outubro de 1890, no artigo que trata “dos vadios e capoeiras”. De acordo com a autora, nos fins do século XIX os capoeiristas eram representados como vadios, vagabundos ou gatunos, apesar de que na análise dos registros policiais, as profissões declaradas pelos capoeiristas mostraram outra realidade, eram prestadores de serviços, como artesãos, vendedores, ambulantes e empregados no transporte e serviços urbanos. A criminalização da capoeira estava pautada numa abordagem biológica do social, pressupunha a inferioridade racial de negros(as) e daí sua incapacidade de transcender o estado de “barbárie”, de acordo com Reis (1997).

Apesar destas representações negativas dos(as) capoeiristas, eles(as) participaram de forma marcante na sociedade, ora como capangas eleitorais do império, ora como forças paramilitares, ora como recrutas, espontâneos ou forçados, na guerra da Cisplatina e do Paraguai, lutando com pedaços de pau, agilidade e destreza corporal, contra soldados com armas de fogo. Segundo Rego (1968), Reis (1997) e Silva (2003), ao vencerem estas guerras, foram os dois únicos momentos de representação positiva dos capoeiristas na sociedade, eram tidos como heróis nacionais; quando a questão nacional sobrepõe-se à questão étnico-racial. Situações que custaram a vida de milhares de negros, episódios que serviram à Monarquia para livrar-se dos elementos considerados indesejáveis. Estes apontamentos ilustram como a sociedade sempre lidou de forma ambígua, de acordo com os interesses próprios da elite, em relação à população negra e aos capoeiristas. Por um lado, a sociedade representava negativamente esta população como vadios e vagabundos. Por outro, a mesma sociedade aproveitava-se, incluindo-os sempre que precisavam de sua destreza e agilidade conforme lhes convinha.

Esta forma ambígua de relacionamento entre a sociedade e os capoeiristas permaneceu com o final da Monarquia e a implantação da República e seu projeto modernizador. Reis (1997, p.60) aponta que o regime republicano e seu projeto civilizatório obtiveram baixa popularidade entre os(as) negros(as). Um dos motivos talvez seja por consequência da abolição da escravidão, processo que foi associado por esta população ao Regime Monárquico. Outra explicação que a autora destaca, é que:



As austeras medidas de política urbana implementadas pelas autoridades republicanas em nome do ‘progresso’ e da ‘civilização’, acabaram por criar uma profunda indisposição entre a classe trabalhadora carioca em geral e, em particular, entre os negros.

Estas medidas políticas foram baseadas em um discurso médico-higienista divulgado na época da implementação da República. Segundo Reis (1997), este discurso pregava a higienização do espaço urbano que foi promovida pela ação arbitrária das autoridades republicanas. Por este motivo, houve uma reação negativa da população negra à República, o que construiu uma dupla negação por parte deste regime no que concerne aos negros(as). Eles(as) foram considerados(as) como inimigos políticos e inimigos sociais. Os capoeiristas ofereciam uma resistência à República, constituíram a Guarda Negra que procurou arrebanhar os libertos em prol da defesa da Monarquia. Por esta e outras posturas políticas o período de transição entre os sistemas de governo foi marcado por forte perseguição aos capoeiristas, segundo Reis (1997, p.62):

O detalhamento desse enlace entre ordem e desordem, seja no tocante às relações entre capoeiras e políticos, capoeiras e instituições militares e, finalmente, capoeiras e defensores da Monarquia, talvez nos auxilie a responder porque serão precisamente os capoeiras um dos principais (senão o principal) alvos da repressão policial nos primeiros tempos da República, que culminaria com a criminalização da capoeira em outubro de 1890.

Rego (1968) denuncia que “Deodoro mandou chamar o Dr. Sampaio Ferraz, que então ocupava a chefia da Polícia, e, de acordo com o Dr. Campos Salles, ministro então da justiça, incumbiu-o delicada missão de exterminar os capoeiras (p. 309)”. A respeito desta ordem Reis (1997, p. 63-64) destaca:

A perseguição aos capoeiras, embora esteja inserida no projeto republicano ‘modernizador’ mais amplo de disciplinarização das classes trabalhadoras, repressão às manifestações culturais populares e higienização do espaço urbano, configura-se também, nos primeiros tempos da República, como uma questão política onde estão em jogo a estabilidade do novo regime e a busca daquilo que mais faltava à frágil república militarista: respaldo popular.

A população negra era considerada como um problema para a constituição da nação brasileira. Mais uma vez, evidencia-se a forma ambígua da sociedade lidar com esse povo oprimido racialmente. No período de escravidão a elite tinha interesse no trabalho escravo e não mediu esforços para trazer uma imensa quantidade de africanos(as) escravizados(as) para o Brasil, constituindo aqui a maior diáspora africana. Depois da abolição, a relação com estes povos já não era interessante para a elite que tratou de aprovar políticas governamentais para minimizar ou eliminação sua influência. Tal processo foi viabilizado por meio das políticas de branqueamento da população, que segundo Santos (2002), promoveu um verdadeiro genocídio velado que se faz presente até os dias de hoje em nosso país.

As medidas de branqueamento daquela época consolidaram o que hoje é chamado de racismo institucional. Segundo um livreto produzido pelo Programa de Combate ao Racismo Institucional (PCRI)<sup>13</sup> em 2007, este fenômeno é caracterizado pelas:

Formas como o próprio racismo integra a cultura das instituições, fazendo com que elas se furtem de prover serviços públicos profissionais e adequados a todos os cidadãos e cidadãs, independente de sua cor, cultura ou origem étnico-racial. Essa situação, arraigada em todo o setor público, tornou possível entender como, mesmo diante da negação da existência do racismo, o Brasil alimentou tamanhas desigualdades entre brancos e negros, como atestam as estatísticas oficiais, os estudos e as pesquisas.

As desigualdades vividas pela população negra ficam evidentes na análise dos dados fornecidos por órgãos como PNAD/IBGE (2004)<sup>14</sup>, nas áreas da saúde, educação, saneamento, trabalho, renda, pobreza. Elas foram construídas no período de implementação da República e permanecessem. Dentre as medidas no sentido de higienizar a população brasileira, algumas estratégias foram utilizadas para eliminar ou minimizar a herança africana,

---

<sup>13</sup> O Programa de Combate ao Racismo Institucional (PCRI) é uma parceria entre o Ministério da Saúde (MS), o Ministério Público Federal (MPF), a Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (Seppir), o Fundo das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD), a Organização Pan-Americana de Saúde (Opas) e o Ministério do Governo Britânico para o Desenvolvimento Internacional (DFID). Estabelecido em 2001, o PCRI visa a contribuir para o estabelecimento de políticas de desenvolvimento e redução de pobreza por meio do enfrentamento das desigualdades que a determinam. A abordagem desenvolvida pelo PCRI considera o combate e a prevenção ao racismo institucional como condições fundamentais para a criação de um ambiente favorável à formulação e à implementação sustentada de políticas públicas racialmente equitativas. **CRI** – Portal de Combate ao Racismo Institucional; **DFID** – Ministério do Governo Britânico para o Desenvolvimento Internacional. *Combate ao Racismo Institucional*. Brasília: CRI/DFID, 2007. Disponível em: [www.combateaoracismoinstitucional.com](http://www.combateaoracismoinstitucional.com)

<sup>14</sup> PNAD – Pesquisa Nacional de Amostragem de Domicílios. IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística.

uma delas foi a perseguição direta à comunidade negra com a criminalização das manifestações culturais desta origem.

Outra medida, específica à capoeira, foi a vinculação de três representações à esta prática, como: nacional, esporte e mestiça. Definindo o lugar dos(as) negros(as) e da capoeira como mestiços(as), categoria que buscava elaborar a identidade nacional a partir do referencial de embranquecimento da população, pressupondo uma relação harmônica entre as três raças: européia, indígena e africana. Mais uma vez a estratégia da ambigüidade está presente, pois a relação harmônica proposta visava afirmar a influência cultural européia como única possibilidade e negar as outras qualificando-as como inferiores. Conforme aponta Reis (1997), a capoeira, como “esporte nacional”, é apropriada como luta esportiva, com regras, e como esporte branco, ela deixa de ser negra imprevisível, ostensiva e artística.

Apesar de todo esse movimento de negação e, até, extermínio dos(as) negros(as), suas culturas e a própria capoeira, ela ainda continuava sendo praticada conforme descreve Waldeloir Rego (1968, p. 282):

Outrora não havia *Academia de Capoeira*. Havia mestre e discípulo, porém a sede do aprendizado era o terreiro em frente ao boteco de cachaça, quitanda da casa de sopapo, onde moravam. Academia de Capoeira, estruturada e assim chamada é coisa recente, datando dos princípios da década de 30 ao presente momento.

De acordo com a citação, é no governo de Getúlio Vargas que a capoeira deixa de ser crime, passa a ser reconhecida como um esporte nacional, pertencente a área da Educação Física, e há a liberação dos primeiros alvarás de licença para o funcionamento das academias de capoeira, conforme diversos autores como Adorno (1987), Rego (1968), Reis (1997), Santos (2004) e Silva (2003) destacam. Este processo também acontece de forma ambígua, pois para ser reconhecida ela se branqueia, ela não abandona a causa negra completamente, mas rende-se à estratégia de reconhecimento relativo para conseguir sua inserção social. Há uma pressão pelo branqueamento e um desconhecimento produzido pela negação da sua raiz cultural e a afirmação como um esporte mestiço nacional. Sobre este processo algumas oposições e questionamentos são colocados: cultura X esporte, negra X nacional (mestiça).

Neste cenário da década de 30, repleto de significações ambíguas sobre a capoeira, ocorre uma mudança fundamental que foi desencadeada por mestre Bimba<sup>15</sup>. Diversos

---

<sup>15</sup> Manuel dos Reis Machado (1900-1974), Mestre Bimba, criador da Capoeira Regional. Era estivador, no cais começou a aprender capoeira com Bentinho. Em 1937, funda o *Centro de Cultura Física e de Capoeira*

mestres de capoeira e acadêmicos, como os citados anteriormente, chamam a atenção para este episódio que marca definitivamente a história da capoeira. Mestre Bimba, capoeirista e lutador, participava de campeonatos e Vale-Tudo, declarou que a capoeira estava insuficiente em termos de ataque e defesa e resolveu incluir movimentos de outras lutas marciais como, Karatê, Jiu-jitsu, Judô, na movimentação da capoeira, criando assim, a chamada Luta Regional Baiana, que posteriormente denominou de Capoeira Regional. Tal capoeira era compreendida como ensino de Educação Física e era transmitida a partir do “curso de Capoeira Regional”, segundo Adorno (1987), Rego (1968), Reis (1997), Santos (2004) e Silva (2003). Passa a ser considerada pelos próprios capoeiristas como uma capoeira mestiça, embranquecida.

De acordo com os autores, Mestre Pastinha, capoeirista muito respeitado em Salvador, juntamente com o apoio de outros colegas da comunidade, repudiou esta “mestiçagem” da luta criada por Bimba. Deu o nome de Capoeira Angola à “capoeira genuína / sem mistura mais de nada / não tem golpe de jiu-jitsu, de judô e nem Karatê”, que a ladainha de mestre Ciro descreve na epígrafe. Pastinha funda o CECA – Centro Esportivo de Capoeira Angola –, ponto de convergência de vários ramos filogenéticos da capoeira, com o apoio destes capoeiristas busca reafrikanizar a capoeira, valorizando a sua ligação com a África, transmitindo-a pela tradição oral e mantendo o vínculo histórico à luta dos(as) escravos(as) pela liberdade.

A partir da diferenciação de Bimba e Pastinha a capoeira tomou rumos diferentes em cada um dos estilos praticados. Este trabalho é desenvolvido a partir da perspectiva de Mestre Pastinha e da Capoeira Angola que é entendida como uma prática social que acontece desde os últimos 400 anos no Brasil. É uma prática social, conforme afirmam sobre práticas sociais, Garcia-Montrone et al. (2005):

(...) são relações que se estabelecem entre pessoas, pessoas e comunidade, na qual se inserem: pessoas e grupos, grupos entre si, grupos e sociedade mais ampla, num contexto histórico de nação e notadamente em nossos dias, de relações entre nações. As práticas sociais podem se constituir em ações de grupos e comunidades que visam a transformação de uma realidade que identificam como injusta, discriminatória, opressiva; ou podem se constituir em ações de manutenção destas iniquidades.

---

*Regional*. Segundo Rego (1968) e Reis (1997), foi o primeiro mestre a conseguir o registro oficial do governo para a sua academia, “num período em que o Brasil caminhava para o pleno regime de força e que as leis penais consideravam os capoeiristas como delinquentes perigosos. Qualificando o ensino de sua capoeira como ensino de educação física (p. 282)”.

A Capoeira Angola é uma prática de resistência ao tentar inserir-se socialmente. Rego (1968) e Silva (2003) apontam que devido à escassez de dados, discussão sobre a origem desta prática tem muitas controvérsias, mas um ponto de acordo entre os autores é que tudo indica ser a capoeira uma invenção dos(as) africanos(as) no Brasil. Invenção esta, que se misturou e recebe influência de outras culturas que aqui estavam, mas que preserva em seus fundamentos a sua raiz cultural. Rego (1968), Silva (2003) e Moura (1994) afirmam que a capoeira se caracteriza como uma cultura de resistência contra a dominação, sempre buscando a construção do lugar social da população negra.

Nesta pesquisa busco investigar os processos educativos envolvidos nesta cultura de resistência que auxiliam na construção do lugar social da população negra no Brasil, e como eles podem contribuir para o desenvolvimento psicológico de seus praticantes, a construção positiva do pertencimento étnico-racial em negros(as) e brancos(as), com formação universitária. Parto do entendimento apresentado por Palácio (1995, p. 9), de que o desenvolvimento psicológico acontece durante toda a vida das pessoas em processos de mudança psicológica. De acordo com o autor:

Tais mudanças têm relação com três grandes fatores: 1) a etapa da vida em que a pessoa se encontra; 2) as circunstâncias culturais, históricas e sociais nas quais sua existência transcorre e 3) experiências particulares privadas de cada um e não generalizáveis a outras pessoas.

Com esta referência, o desenvolvimento humano pode ser compreendido como um processo educativo ao longo da vida das pessoas e a Capoeira Angola pode configurar-se como elemento diferenciado, num sentido positivo, para a construção do pertencimento da identidade étnico-raciais, pois observei que negros(as) e brancos (as) angoleiros(as), com formação universitária ou não, atuam profissionalmente em ambientes hostis e, no entanto, expressam seu pertencimento e luta pela a comunidade negra onde estão. Então me pergunto: Qual a influência da Capoeira Angola neste modo de ser?

## **Processos Educativos da Capoeira Angola**

Apresentar processos educativos da Capoeira Angola é uma tarefa difícil e complicada, já que, como foi apontado anteriormente, o sábio mestre Pastinha, dizia: “Seu princípio não tem método e seu fim é inconcebível ao mais sábio dos capoeiristas.” Não pretendo formular ou descrever um método da Capoeira Angola, mas busquei reunir uma série de estudos que tratam da Educação na capoeira, a saber, Adorno (1987), Araújo (s/d), Câmara (2004), Rego (1968), Santos (2004), Silva (2003) e Tavares (1997), e apresentarei as contribuições e compreensões destes autores no intuito, de pelo menos, identificar elementos envolvidos em suas práticas e processos educativos.

Esta prática social oferece uma resistência ideológica ao modelo cultural dominante e se manifesta por meio de diversos elementos que Adorno (1987), Araújo (s/d), Câmara (2004), Rego (1968), Santos (2004), Silva (2003) e Tavares (1997) destacam, são eles: A relação entre mestre e discípulo, na qual há valorização da sabedoria dos mais velhos; a organização hierárquica, que respeita a autoridade dos mais experientes, mas também a ingenuidade dos iniciantes; a lembrança dos antepassados, que remete à ancestralidade da Capoeira Angola, às linhagens, como foi apontado anteriormente; a oralidade como instrumento de transmissão da tradição, que possibilita a compreensão do vivido, o qual, contado ou cantado, configura-se em percepção da história; o complexo musical, o pensar musical nitidamente africano, desenvolvido no Brasil; o berimbau, “emanador da energia, da rítmica que conduz o corpo na dimensão cósmica por intermédio da vibração que os corpos deixam transparecer (p. 220)”, segundo Tavares (1997); a roda de capoeira como experiência integradora de todos os elementos descritos, não fragmentada, que representa a vida e é palco sagrado de comunhão entre os(as) capoeiristas.

Sobre os processos educativos envolvidos na transmissão destes elementos da tradição da Capoeira Angola cada autor apresenta uma compreensão, um olhar diferenciado. Para Câmara (2004) “tal atividade configura-se enquanto um processo educativo de perpetuação de valores e crenças da comunidade afro-descendente, na tentativa não apenas de se libertar da marginalização e das discriminações, mas também de afirmar uma identidade afro-descendente (p. 9)”. Araújo (s/d) por sua vez, propõe estudar a Capoeira Angola num campo de trânsito entre tradição e modernidade, entendendo através de novos paradigmas os suportes histórico-vivenciais dos sujeitos envolvidos. A autora utiliza modelos de Educação Fática,

que se manifesta em meio a uma vivência, entre velhas e novas gerações que se completam em linhagens dialógico-recursivas, modificando a visão de passado e presente destes.

Santos (2004) ressalta o grupo/academia de capoeira como “uma instituição que – calcada numa herança cultural africana que foi reelaborada no movimento histórico da diáspora – produz um pensamento e por consequência, um projeto educativo (p. 52)”. Tal compreensão vai ao encontro do que Silva (2004) aponta sobre a necessidade de um “projeto nacional de educação que contemple as aspirações, necessidades, exigências dos negros, sem desconhecer as dos demais grupos que formam a nação brasileira.” (p. 385) O grupo/academia de capoeira tem, assim, uma práxis pedagógica complexa que pode ser ensinada e aprendida na convivência interpessoal. Isto significa a contribuição da Capoeira Angola para o pensamento negro em educação e, conseqüentemente, um projeto educativo a ser estudado no intuito de buscar elementos educacionais que possam ser inseridos, por exemplo, no projeto nacional de educação com vistas a mudança das relações étnico-raciais num sentido mais positivo para os diversos grupos envolvidos, conforme é proposto no Parecer CNE/CP 003/2004 (Brasil, 2004).

A proposta desse projeto nacional e do Parecer CNE/CP 003/2004 (Brasil, 2004) contempla pensamentos em educação de raiz africana, que são expressões de conhecimentos construídos na experiência vivida e refletida dessa população. Isto significa incorporar ao projeto educacional nacional a visão de mundo, de ser humano, de vida e de pensamento, que esses povos têm, assim como sua história de marginalização, de resistência e o sofrimento imposto. Sobre estes aspectos Silva (2004, p. 388) aponta:

Os negros não querem ser meramente incluídos, integrados a uma sociedade que secularmente os exclui, desqualifica. Querem receber educação que lhes permitam assumirem-se como cidadãos autônomos, críticos, participativos tal como as leis de ensino, os parâmetros curriculares, os planos pedagógicos proclamam. Rejeitam, eles, educação de baixa qualidade, direcionada para docilidade, obediência, negação e desconhecimento de suas raízes africanas.

Em outras palavras, buscam realmente a transformação das relações étnico-raciais, de uma situação de hegemonia cultural branco européia, para outra, em que a multiculturalidade seja reconhecida, valorizada e respeitada. Em tal situação as especificidades, as diferenças, são vistas como simples diferenças e não como inferioridades. A autora continua seu

raciocínio dizendo que esse projeto nacional de educação deve estar interligado a um projeto nacional de reformulação social e a um projeto nacional de valorização das diversas culturas existentes no país. Dentro de cada raiz cultural podemos encontrar várias especificidades de pensamento e comportamentos que precisam ser considerados nesses projetos nacionais de transformação das relações étnico-raciais.

Dentro da Capoeira Angola, os autores, Adorno (1987), Araújo (s/d), Câmara (2004), Rego (1968), Santos (2004), Silva (2003) e Tavares (1997) apontam especificidades desta prática social que podem contribuir para a formulação deste projeto nacional de educação, a saber: a roda, o jogo, a corpo, a música e a oralidade. A expressão máxima desta vivência é a roda de capoeira. Silva (2003, p.100) descreve a sua organização:

A roda de capoeira como espaço sagrado, acontece em uma circunferência formada por instrumentistas, capoeiristas e espectadores. Na Capoeira Angola, a bateria se dispõe muito comumente da seguinte forma: três berimbaus (Gunga, Médio e Viola), dois Pandeiros, Reco-reco, Agogô e Tambor ou Atabaque. Aos pés dos berimbaus se agacham dois capoeiras, que após o cântico da Ladainha e da Louvação (saudação) sai a jogar ou vadiar como era denominado o jogo antigamente. E ao redor se aninham os outros Capoeiras e os demais expectadores, formando um círculo.

Este é o espaço de existência do capoeirista, isto é, o mundo no qual e pelo qual o(a) angoleiro(a) se expressa, segundo Câmara (2004). Para explicar este fenômeno Tavares (1997) utiliza uma metáfora, que compara a roda com um texto. “A roda é o lugar-texto que contém subtextos que são os jogos compostos por sentenças individuais (p. 218)”, os próprios jogadores, e continua:

Neste espaço circular denominado roda, encontramos uma redução do mundo cósmico e dentro dela todo o potencial poderá ser desenvolvido, de forma que se reconstituam as baterias energéticas que marcam um entrelaçamento do plano físico com a ancestralidade geradora da prática e da cultura.

Portanto, a roda simboliza a vida, e nesse sentido, Silva (2003) apresenta a relação existente entre o interior e o exterior da roda, qual seja: “Para o capoeira, o interior da roda é livre, é onde ele troca experiência e local de confraternizações. Por outro lado, ele vê o



exterior da roda de forma bastante antagônica, é o local onde a luta acontece, onde o confronto direto ou indireto com a discriminação, a exclusão e o preconceito impera (p.101)”. É no interior da roda que o(a) capoeirista aprende a lidar com a vida, suas positividade e negatividade, para que no exterior, na sociedade, possa se defender e atacar quando for necessário.

O aprendizado da vida se adquire no jogo, e segundo Tavares (1997), “esta unidade se expressa pela movimentação articulada de: avanço/defesa e esquiva/ataque, que são os elementos constituintes da ginga (p. 218)”. A ginga é o estilo, a expressão individual do(a) capoeirista no jogo. Ela contém diversas gestualidades, como: o sorriso malicioso, que disfarça a intenção do capoeirista; a malícia e a manha, que é a experiência de “ler” a intenção do outro jogador; a mandinga, que é a espiritualidade trabalhada na Capoeira Angola, muitas vezes manifestada no pé do berimbau, quando o jogador pede proteção para jogar. Estes são aspectos indicados por Câmara (2004), Silva (2003) e Tavares (1997). Vale destacar que, a ginga é uma das particularidades que diferenciam a capoeira enquanto uma luta-dança, ou uma dança-de-guerra. Segundo Tavares (1997): “A imprevisibilidade, o reflexo acentuado, a capacidade de concentração realizada e a ampliação da visão periférica é o que afirma a diferença entre a capoeira e as demais lutas (p. 219)”.

Para este autor, o jogo é uma documentação, histórica e cultural, expressada pelos gestos e movimentos corporais. E nesse sentido o corpo tem um papel fundamental nos processos educativos da Capoeira Angola, transmite conhecimento por meio da movimentação, da música, do jogo. Ele é compreendido por Adorno (1987), Araújo (s/d), Câmara (2004), Rego (1968), Santos (2004), Silva (2003) e Tavares (1997) como: porta voz de conhecimento histórico e cultural, possuindo uma sabedoria cultural que é a memória da ancestralidade cravada em si; possui o saber da comunidade e perfaz-se como arquivo-arma; veículo de resistência sócio-cultural e agente emancipador da escravidão; dispositivo de poder, identidade e linguagem; território de conflito, entre o que a sociedade pensa deste corpo e como ele se entende na prática cultural, o seu senso de pertencimento.

Estas compreensões sobre o papel do corpo na Capoeira Angola podem ser relacionadas ao que Merleau-Ponty propõe, que o “corpo é veículo de ser no mundo (p. 122)”, e mais, é meio de nossa comunicação com o mundo objetivo, “é instrumento pelo qual percebemos o mundo”, constituem-se como um nó de significação viva como as obras de arte, quer dizer, “seres que não se pode distinguir a expressão do expresso (p. 209). Por meio do jogo, da música e movimentação percebemos o mundo, nos comunicamos com ele e o

construímos também. Nesse sentido Adorno (1987), Araújo (s/d), Câmara (2004), Rego (1968), Santos (2004), Silva (2003) e Tavares (1997), ressaltam a importância que a linguagem corporal e a transmissão de conhecimento por meio dela tiveram para a superação das dificuldades de comunicação pela via da palavra, devido às diferenças existentes nas matrizes lingüísticas das nações negras, somando-se ao fato marcante do seqüestro da fala do outro como estratégia colonialista. Sobre este aspecto Tavares (1997, p. 216) aponta:

Nas populações da África e da América pré-colombiana o corpo coexiste como dispositivo de poder, de identidade e de linguagem transparente em seu cotidiano. Nas camadas dominadas, apesar da comunicação não-verbal existir ao nível da cultura, foi pela comunicação não-verbal que se realizou a construção de estratégias que transgrediram, pela via do lúdico, os rigorosos grilhões do cotidiano, como no caso dos escravos negros trazidos da África.

Pela citação é possível perceber que a linguagem corporal foi, e é ainda, um recurso fundamental para que estas populações entendam sua existência, afirmação apoiada por Câmara (2004). Além de toda esta complexidade que envolve a linguagem corporal, a Capoeira Angola mantém uma outra característica fundamental africana, que é a utilização da música, toque e canto, para a transmissão do conhecimento, para o contato com o luminoso, que é uma outra especificidade desta arte, que a diferencia das outras lutas. Para Silva (2003, p. 110) o pensar e a organização musical da Capoeira Angola são nitidamente africanos. Segundo ele:

Os cantos não são apenas complementações dos ritmos criados pelos berimbaus. Neles encontramos uma série de ensinamentos e códigos de conduta, e a base de uma 'filosofia de vida'. Nos cantos encontramos outro tipo de ensinamentos, racional, baseados nas experiências dos mais velhos.

Sobre estes ensinamentos oriundos do complexo musical da Capoeira Angola, Araújo (s/d, p. 209) nos mostra que:

As histórias vividas e cantadas em meio ao seu complexo musical também acompanham não apenas uma visão do cotidiano tal qual se expressa no imaginário popular, como apresenta-nos sua cultura latente através da presença destes sujeitos enquanto protagonistas deste cotidiano, promovendo através do conhecimento estético, e numa perspectiva de brasilidade, a quebra do corpo inerte, da automação, da vulgarização dos movimentos corporais.

Na música, que também é uma expressão do corpo, pela qual apreendemos e significamos o mundo, assim como na linguagem corporal do jogo, há também uma transmissão de conhecimentos que visa a afirmação do(a) capoeirista. Nesse sentido, Câmara (2004) aponta que a musicalidade é elemento integral do jogo, responsável por uma dita “energia” da roda, que move toda a interação neste espaço. Tavares (1997) reforça esta concepção destacando a Capoeira Angola, sua movimentação, sua música, integrados no jogo, apresentam-se de forma discursiva.

O jogo é compreendido pelos autores como intercomunicação, da mesma natureza do diálogo, já que este se faz por meio das palavras e a Capoeira Angola se faz por outros meios de linguagens – ritmo, canto, gestos, movimentos, enfim, o jogo, que é a integração de todos estes elementos – que têm a função de pensar a existência humana, não somente pela linguagem falada, mas um discurso corpóreo-gestual entre os(as) jogadores(as), a comunidade e a sociedade como um todo. Tal concepção está em confluência com o que Merleau-Ponty (1999, p. 266, original 1945) aponta sobre a linguagem:

A partir do momento em que o homem se serve de linguagem para estabelecer uma relação viva consigo mesmo ou com seus semelhantes, a linguagem não é mais um instrumento, *não é mais um meio, ela é uma manifestação, uma revelação do ser íntimo e do elo psíquico que nos une ao mundo e aos nossos semelhantes.* (itálico do autor)

Por meio das diversas linguagens o mundo intersubjetivo se realiza na Capoeira Angola. A concepção de linguagem, discurso e diálogo na Capoeira Angola, apresentada pelos teóricos acima, pode ser relacionada à proposta de Educação Libertadora apresentada por Jorge Larrosa Bondía (2002), Ernani Fiori (1986), Paulo Freire (1987, 1992) e Enrique D. Dussel (1977), que não explicam os processos educativos da Capoeira Angola, mas podem

contribuir, como aportes teóricos, para pensar a Capoeira Angola mais amplamente na educação, inclusive a escolar. A relação entre estas referências teóricas, de origem européia, latino-americana e africana, é um aspecto importante destacado por Silva (2005), pois fortalecem pesquisas que estejam comprometidas com a transformação das relações sociais opressoras, e, neste caso, racistas. Portanto as compreensões sobre os processos educativos da Capoeira Angola por um lado e a Educação Libertadora por outro, juntas formam ferramentas potentes contra a opressão.

Os processos educativos para a superação da opressão na compreensão da Educação Libertadora se dão fundamentalmente por meio do diálogo, segundo Andreola (2005), Bondía (2002), Fiori (1986) e Freire (1987,1992). Para os autores, o diálogo é forma de pensar a existência humana, um ato político e uma ação transformadora do mundo, portanto o diálogo é práxis. Por meio dele o ser humano reflete, constitui uma consciência de sua existência e história, refaz-se com autenticidade, o que implica reconstruir o mundo. O processo da dialogicidade se insere no horizonte de uma comunidade onde é produzido pela intersubjetividade e também a produz, assim todos se educam em comunhão.

Por analogia, o jogo da Capoeira Angola é um diálogo estabelecido entre dois jogadores, que participam de uma comunidade, a roda, a qual é produzida e produtora de intersubjetividade. Neste espaço os participantes se constituem como pessoas dentro de uma cultura de raiz africana e na sociedade mais ampla. Eles aprendem lições sobre a vida, sobre a forma de ver e viver no mundo, sobre a história e cultura de raiz africana, sobre como se confraternizar e, também, a lidar com situações de combate, necessárias dentro de uma sociedade opressora.

Um ponto chave que sustenta esta sociedade opressora é a “cultura do silêncio”. Andreola (2005) e Freire (1986, 1992) advertem que o diálogo é uma ferramenta necessária ao combate desta “cultura” criada pelo colonialismo. O silêncio, segundo Andreola (2005), “se constitui talvez na categoria mais expressiva para uma análise de todas as formas de colonização”, e continua, “o fenômeno pode ser entendido em relação a todas as formas de dominação, num exercício autoritário do poder (p. 86)”. Enfim, esta “cultura do silêncio”, de acordo com o autor, está relacionada às “condições pedagógicas, políticas ou socioculturais em que as pessoas, grupos ou países se lhes tolhe o direito à palavra (p.87)”, transformando os indivíduos em objetos que devem ser controlados, no caso dos africanos(as) e seus descendentes, escravizados(as) e desumanizados(as).

A capoeira de antigamente, e a Capoeira Angola hoje, como já foi dito anteriormente, surgiu, entre outros fatores, como uma forma de resistência e superação desta “cultura do silêncio”. Seus processos educativos específicos, corporais, musicais, espirituais, transcendem a imposição desta visão de mundo opressiva e afirmam o(a) capoeirista na sua humanidade e na raiz cultural africana. Para Tavares (1997), assim como para Araújo (s/d), Câmara (2004), Santos (2004) e Silva (2003), o corpo salvaguarda e expressa a memória, o saber da comunidade de origem, servindo, na diáspora, como fundamento de resistência sócio-cultural por meio do jogo, que é por analogia uma forma de diálogo. Ele se constitui como arquivo e como arma, fortalecendo uma sabedoria corporal. E, naturalmente, esta sabedoria é transmitida pela oralidade, que não necessita, precisamente, de uma linguagem verbal, a comunicação pode ser estabelecida pela expressão dos movimentos e gestos do corpo próprio.

Nesse sentido, Tavares (1997, p. 217) afirma que:

A capoeira foi uma resposta emergencial acionada pelos negros que visavam recuperar a cosmovisão que se atualizava nos gestos, realimentando as heranças da sociabilidade interpessoal e os modelos de comportamentos adotados por intermédio dos movimentos corporais cravados nos hábitos cotidianos.

Com uma outra perspectiva, mas concordando com Santos (2004), a capoeira é vista por Tavares (1997) como uma reelaboração da ancestralidade africana no contexto histórico brasileiro, constitui-se como resistência sócio-cultural e contribui para a formação positiva do pertencimento e da identidade étnico-raciais. Também se torna um espaço educativo no qual a cultura corporal é um elemento fundamental, transmitido pela oralidade. Tal perspectiva é compartilhada com Hall (2003, p.324) quando ele trata da cultura popular negra:

Não importa o quão deformadas, cooptadas e inautênticas sejam as formas como os negros e as tradições e comunidades negras pareçam ou sejam representadas nas cultura popular... Em sua expressividade, sua musicalidade, sua oralidade e na sua rica, profunda e variada atenção à fala; em suas inflexões vernaculares e locais; em sua rica produção de contranarrativas; e, sobretudo, em seu uso metafórico do vocabulário musical, a cultura popular negra tem permitido trazer à tona, até nas modalidades mistas e contraditórias da cultura popular *mainstream*, elementos de um discurso que é diferente – outras formas de vida, outras tradições de representação.

Com destaque para estes elementos particulares da cultura de raiz africana, é importante chamar a atenção para o processo educativo de ensinar a capoeira, que não se

esgota no ensinar a jogar, mas ele é um processo complexo que envolve diversos elementos dessa herança. Araújo (s/d), Câmara (2004), Santos (2004), Silva (2003) e Tavares (1997) chamam a atenção para estes elementos cruciais do processo educativo. Sobre este processo educativo Santos (2004, p. 53) aponta que:

“ensinar capoeira” é como uma iniciação em um processo contínuo de aprendizagem que vai envolver o (re)encontro com a herança africana, abrangendo desde o aprendizado de um conhecimento específico historicamente produzido – os fundamentos do jogo – até uma forma específica de aprender e de ensinar, baseada no sentido de comunidade, na oralidade, no respeito e na reverência aos ancestrais, na corporalidade, no olhar, no toque, na musicalidade, na mandinga.

Tais ensinamentos e aprendizados serviram de resistência ao que o processo colonial pretendeu silenciar, omitindo e apagando a história e cultura dos povos que eram considerados inferiores, a saber, os(as) africanos(as), aborígenes e ameríndios(as), e impondo um modelo único de cultura, o ocidental europeu. A sociedade brasileira foi construída com base neste ideal, sendo organizada como monocultural, apesar de ser pluriétnica e multicultural, conforme destaca Silva (2004). Mesmo com a existência desse processo de imposição baseado em um único modelo de cultura, de origem branca européia, outros grupos étnico-culturais persistem, resistindo e mantendo suas diferentes raízes culturais: africanas, indígenas. Nesse sentido, diversos autores como Andrade (2006), Bento (2002), Ferreira (2000), Santos (2004), Silva (2003, 2004) e Valente (1987) apontam a necessidade de reconhecimento nacional da diversidade étnico-cultural brasileira.

Ao apresentar estas compreensões sobre os processos educativos da Capoeira Angola, que são diferentes dos processos educativos tradicionais do ensino formal, busquei chamar a atenção para o fato de que ao propor uma pesquisa ou um trabalho com a população negra é necessário estar atento, e mais do que isto, compreender os aspectos culturais de origem africana, como a Capoeira Angola por exemplo, para poder melhor compreender como é ser negro(a) numa sociedade que se diz uma democracia racial, mas que na verdade lida de forma ambígua com esta população e nega a sua cultura como humanamente possível; uma sociedade que constrói um mar de desconhecimento sobre a real contexto cultural existente neste país; e que avalia a sanidade ou insanidade de pessoas negras com base em paradigmas culturais ocidentais, caucasianos e europeus, taxando-as muitas vezes como doentes mentalmente por não se comportarem de acordo com o que os outros (o referencial de humanidade imposto) estão esperando deles e não como eles realmente são.

Ao investigar como ensinamentos e aprendizados da Capoeira Angola podem influenciar na construção do pertencimento étnico-racial de profissionais negros com ensino superior busco compreender processos educativos numa cultura de resistência que auxiliam no desenvolvimento psicológico de negros(as); contribuir para a reflexão sobre como os elementos de raiz africana influenciam no desenvolvimento psicológico de negros(as); como negros(as) em ambientes hostis podem superar as adversidades impostas pela sociedade; e colaborar para que psicólogos e educadores possam desenvolver pesquisas e trabalhos mais adequados com e para esta população.

### **A Vida Universitária de Negros e Negras**

Nesse estudo, além da Capoeira Angola, uma outra prática social é considerada importante em relação à construção do pertencimento étnico-racial, a vida universitária. Este elemento foi inserido na pesquisa, entre outros motivos, por se tratar de um ambiente majoritariamente branco e hostil e por significar uma ascensão social na vida das pessoas que cursam graduação, fatores que para a população negra podem ser cruciais no processo de construção identitária, conforme apontam Bento (2002), Souza (1983) e Valente (1987).

Segundo Silva (2003), o termo universidade, no singular, “é empregado para significar o sistema de ensino superior, compreendendo, pois, os estabelecimentos de ensino superior com sua função específica de ensino, ou de ensino, pesquisa e extensão integralmente (p. 46)”. A universidade, de um ponto de vista mais racializado, é vista por Coelho (2003) como “um *locus* de formação de ‘massa’ crítica” (p. 30), o qual é regido por uma lógica de “ocultamento” e revelação. Neste espaço, pessoas negras sofriam e sofrem as injunções resultantes de uma tradição cultural que nega as diferenças étnico-raciais, de gênero, entre outras, e torna visível o modelo hegemônico de sociedade, o ocidental europeu.

Nesse sentido, o meio universitário também é permeado pelas ideologias racistas que influem nas relações sociais. O processo de formação universitária representa uma prática social, pois nele há o estabelecimento de relações entre pessoas, pessoas e comunidade universitária, num contexto maior de nação, em concordância com Garcia-Montrone et al. (2005). Assim como na sociedade brasileira, as relações sociais estabelecidas no meio universitário são permeadas pelas ideologias racistas historicamente impostas. Uma evidência da relação desigual entre os grupos étnico-raciais é explicitado por indicadores demográficos e educacionais como o citado por Pinto (2003, p.16-17):

Os dados do Provão também apresentam indicadores claros sobre esse 'braqueamento' durante a trajetória escolar. Dos concluintes que prestaram o Exame em 2001, os autodeclarados negros (6,1% da população) representavam 2,6%, os pardos/mulatos (38,9% da população) respondiam por 15,9% e os brancos (53,4% da população) por 77,3% dos concluinte.

Pelos indicadores apresentados é possível perceber que a universidade é um ambiente majoritariamente branco. Segundo este autor, a longa caminhada de um(a) aluno(a) pelo sistema formal de ensino até chegar à universidade funciona como um grande funil racial que privilegia os brancos(as) e bloqueia os negros(as) e pardos(as). Coelho (2003), nesse mesmo sentido, aponta que, embora haja um discurso liberal que afirma “as oportunidades são iguais para todos”, na verdade, há barreiras “raciais” e econômicas que se espraiam para além da margem social, influenciam tanto o acesso como a permanência no sistema de ensino. Além disso, Silva (2003b, p. 46) destaca que a organização e funcionamento da universidade brasileira têm seguido características que são próprias de educação promovida na perspectiva de ideologia do liberalismo e cita estas características:

Identificação e formação de uma aristocracia no interior da massa social democrática; reforço junto aos escolhidos, da convicção de que pertencem a uma classe de excelência e grandeza humana; oferta de oportunidades para que participem, ainda que seja ouvindo, em intercâmbios entre as mais brilhantes mentes; oferta de experiências com “coisas belas”.

Para a autora, tais características servem ao cultivo de um elitismo que expressa total desprezo por tudo que possa implicar revisão de pressupostos e crenças que têm fundamentado a formação acadêmico-científica. Conforme os indicadores apresentados anteriormente, apesar da universidade ser um ambiente majoritariamente branco e oferecer uma resistência ao que é diferente, há um trânsito de pessoas negras por este “mundo branco”. Mas esta convivência, segundo Coelho (2003), suscita a discriminação acerca das nuances de cor, quanto mais escura a cor da pele, mais dificuldade no universo profissional.

A autora destaca que, o racismo institucional na universidade legitima práticas, leis e procedimentos profissionais, promovendo desigualdades raciais da mesma forma que na sociedade mais ampla. Mas chama a atenção para uma diferença: “A diferença desta instituição para os demais segmentos sociais é que nela se convencionou certa “sutileza”, escamoteada pelo estatuto da Academia.” (p.32) Parece que segundo este estatuto há a crença



de que se a pessoa adquirir uma boa formação e a capacidade de competitividades no mercado de trabalho, “as portas do paraíso lhes serão indiscriminadamente abertas”. Entretanto, de acordo com a autora, não é isto o que realmente acontece. Coelho (2003, p.33) indica que:

As pessoas sofrem desvantagens competitivas e desqualificações peculiar, de acordo com a sua origem racial. E, para construírem estruturas profissionais sólidas, necessitam de um duplo esforço para atingir suas metas. Do contrário, ficam à margem de determinados grupos, cuja vantagem sobre o primeiro é a pertença racial.

O desfavorecimento da população afro-descendente é abordado no Parecer CNE/CP 003/2004 (Brasil, 2004), que regulamenta a Lei 10.639/03 (Brasil 2003) que torna obrigatória a Educação das Relações Étnico-Raciais e o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana na Educação Básica, nele fica destacado que historicamente a população negra foi impedida por diversas formas, legais, sociais e econômicas, de participar do Sistema de Educação Formal. Diversos mecanismos de reprodução das desigualdades sociais marcadamente educacionais contribuem para esta configuração populacional, reservando aos negros(as) um lugar de inferioridade e exclusão no sistema educacional brasileiro, principalmente nos níveis mais avançados de estudo. Segundo Coelho (2003, p. 31):

Negros e pardos enfrentam maiores dificuldades em seu processo de mobilidade ascendente, estão expostos a níveis de imobilidade maiores e, ao mesmo tempo, apresentam como resultado a sujeição a condições de vida marcadamente inferiores àquelas usufruídas pelos não-negros na sociedade.

As pessoas negras que conseguem ingressar na universidade, geralmente despendendo um esforço maior que as pessoas brancas e contando com alguma forma de apoio, encontram neste espaço, majoritariamente branco, um ambiente racista, preconceituoso e hostil, que dificulta a sua permanência e conclusão da graduação, conforme apontam Coelho (2003), Silva & Silvério (2003), Teixeira (2003). Um exemplo ilustrativo desta situação ocorreu recentemente, em junho de 2007, na UFSCar, por ocasião de um evento de cultural sobre africanidades. O I Ciclo Temático da Psicologia: “Psicologia e Africanidades” houve uma festa de encerramento com diversas atrações culturais como: Capoeira Angola, Maracatu, Cacuriá, Samba de Roda, Hip Hop. Em diversos cartazes de divulgação desta festa, espalhados na área norte e sul da universidade, foram escritas mensagens racistas e alusivas ao uso de drogas como: “macacada” e “erva, pedra e pó”.

Além desse tipo de dificuldade, relacionado às expressões do racismo, muito agressivo à comunidade negra, existe um outro problema que é o modelo de ensino e de aprendizagem predominantemente adotado na maioria das escolas e universidades. Neste modelo a relação estabelecida entre professor e aluno é caracterizada pela detenção do conhecimento por parte do professor e o aluno necessitando deste, no qual um expõe e outro ouve passivamente, modelo este denominado por Paulo Freire (1987 e 1992) de Educação Bancária. Uns são depositários e outros são recipientes vazios que devem ser preenchidos.

Tal relacionamento é diferente do modelo de ensino e de aprendizagem de origem africana, no qual, segundo Akbar (1980), há uma inter-relação entre o mais sábio e os mais inexperientes, num jogo de pergunta e resposta, muito característico das expressões culturais africanas. Um exemplo ilustrativo deste modelo de inter-relação está na forma como o canto ocorre na Capoeira Angola, no qual o cantador coloca um verso e o coro responde. O autor busca mostrar que as diferentes expressões culturais da personalidade africana, os diferentes modo de interação, por exemplo, educador-educando, influenciam de forma diferenciada na constituição do modo de ser das pessoas, em outras palavras, no desenvolvimento psicológico.

Estas e outras diferenças culturais serão cada vez mais evidenciadas no meio universitário com a implementação dos Programas de Ações Afirmativas e, conforme destaca Silva (2003b, p.48-49), isto pode levar “a que as ideologias, teorias e metodologias que sustentam e dão andamento à produção de conhecimentos sejam questionadas e, em decorrência, as atividades acadêmicas e científicas sejam redimensionadas”. Para a autora, são necessárias práticas educativas assim como investigações que reflitam práticas e valores próprios das experiências históricas passadas e contemporâneas dos descendentes de africanos. Além disso:

Que adotem paradigma que enfatize tanto sua cultura como os caminhos que lhes são peculiares para a produção de conhecimentos, e, além do mais, comprometam-se com o fortalecimento da comunidade negra.

Um outro aspecto da dinâmica educacional excludente que os Programas de Ações Afirmativas podem ajudar a modificar é a constatação de que os cursos universitários têm cor, conforme denuncia Teixeira (2003, p.42). Mesmo que a parcela de negros(as), incluindo nesta categoria pardos(as) e mulatos(as)<sup>16</sup> seja mínima nas universidades, ela é mais encontrada em

---

<sup>16</sup> Categoria utilizada pela autora em seu estudo.

curso que a autora define como “subalternos”, como Enfermagem, Biblioteconomia, Ciências Sociais, Química Industrial, cursos com menos prestígio social e econômico. Cursos como Medicina, Ciências Econômicas, Odontologia, Psicologia, que têm mais reconhecimento social e econômico, aparecem com uma porcentagem de negros(as), incluindo nesta categoria pardos(as) e mulatos(as), inferior a 20% do total de alunos(as) no curso. Segundo os dados coletados pela autora numa universidade federal:

Se por algum critério metodológico, considerando-se que na universidade predominam alunos brancos, fôssemos escolher o curso ‘menos branco’, o eleito seria o curso de Serviço Social com 55,2% de alunos brancos. Com menos de 60% ainda teríamos bem votados os cursos de Ciências Sociais, Matemática e Arquivologia. Enquanto que o curso ‘mais clarinho’ seria disparado o de Medicina, com quase 90% de alunos brancos (88%). Na faixa ainda dos 80% teríamos Odontologia (85,6%), Informática (83,3%), Farmácia (81,8%), Engenharia e Psicologia (com 80,7% e 80,6% respectivamente).

Independentemente do curso de graduação, formar-se no ensino superior caracteriza-se como uma ascensão social. Tal ascensão social representa uma maior competição no mercado de trabalho, situação na qual, segundo Teixeira (2003) e Valente (1987), o preconceito se desvela facilmente. Os(as) negros(as) que ascendem, via escolaridade por exemplo, aumentam a competição no trabalho, incomodam mais os(as) brancos(as), o que gera aumento das discriminações racistas, pois eles(as) estão ocupando um lugar que é considerado exclusivo aos brancos(as).

Neste caso de ascensão social pela escolaridade, as cobranças por posturas de branquitude são ainda maiores e, mesmo que as pessoas tenham uma consciência sobre sua origem étnico-racial, são incitadas a aderirem aos padrões do modelo dominante para que permaneçam no lugar que conquistaram. Isto significa, segundo Bento (2002), Piza (1998) e Valente (1987), manter uma postura de negação da negritude e incorporação do desejo de branqueamento. Sobre o conceito de branquitude, Frankenberg (1995, citada por Piza 2002, p. 71) define como:

O significado de ser branco, num universo racializado: Um lugar estrutural de onde o sujeito branco vê aos outros e a si mesmo; uma posição de poder não nomeada,

vivenciada em uma geografia social<sup>17</sup> de raça como um lugar confortável e do qual se pode atribuir ao outro aquilo que não atribui a si mesmo.

O ser branco está relacionado ao modelo branco ocidental europeu de relacionamento étnico-racial, que envolve as seguintes posturas destacadas por Bento (2002, p.42):

- algo consciente apenas para as pessoas negras;
- há um silêncio em torno da raça, não é um assunto a ser tratado;
- a raça é vista não apenas como diferença, mas como hierarquia;
- as fronteiras entre negros e brancos são sempre elaboradas e contraditórias;
- há, em qualquer classe, um contexto de ideologia e de prática da supremacia branca;
- a integração entre negros e brancos é narrada sempre como parcial, apesar da experiência de convívio;
- a discriminação não é notada e os brancos se sentem desconfortáveis quando têm de abordar assuntos raciais;
- a capacidade de apreender e aprender com o outro, como um igual/diferente, fica embotada;
- se o negro, nas relações cotidianas, aparece como igual, a interpretação é de exibicionismo, de querer mostrar-se;

Estas características do modelo de relacionamento étnico-racial imposto pela visão de mundo dominante são extremamente prejudiciais para a construção do pertencimento e identidade étnico-raciais. Resulta numa falta de identidade positiva sobre si e sua comunidade de origem, ou uma dificuldade maior em adquirir esta identidade. Sobre estas dificuldades impostas pelo modelo cultural dominante Akbar (1980), num artigo intitulado *Desordens mentais de afro-americanos*, aponta que os(as) afro-americanos(as) têm sido vítimas da opressão tanto no plano físico como no mental e que suas tentativas de resolver o problema têm sido sujeitas a uma opressão intelectual que envolve o uso abusivo de idéias, papéis e conceitos gerados em relação a degradação mental de um povo. O contrário, a resistência cultural, acontece quando as pessoas negras valorizam e respeitam sua negritude, que são os meios com os quais a população negra busca e encontra uma identidade positiva e politicamente divulgada através de marcas diacríticas sociais e culturais, segundo aponta Piza (2002).

---

<sup>17</sup> Um espaço populado, mais social do que geográfico, onde ocorrem as relações entre brancos e brancos e brancos e não-brancos (Frankenberg, 1995, p. 43 apud Piza, 2003, p. 71)

As informações anteriores sobre a experiência universitária, mais uma vez mostram que a raiz cultural européia sempre foi privilegiada em todo o processo de constituição do país, em detrimento de outras raízes étnico-raciais. A cultura presente no ensino universitário muitas vezes é considerada como única válida e superior. Quando um(a) negro(a), um praticante de Capoeira Angola, se insere neste meio, provavelmente vai colocar sua cultura de origem em confronto com esta que é tida como única e superior. Neste conflito, como é que ele(a) vai se comportar? Por um lado, há uma pressão social e institucional para que ele(a) deixe de ser o que é, deixe de ser negro(a) e busque tornar-se branco(a), pois é um meio majoritariamente branco e exige posturas de branquitude. Por outro lado, a vivência cultural pode oferecer um reforço, um suporte para as pessoas não deixarem de ser quem elas são, de fazerem parte deste outro mundo sem deixar de serem quem são. Esta experiência de conflito é difícil de ser superada já que este é um contexto construído historicamente, mas as pessoas negras podem desenvolver habilidades para lidar com tal situação.

É possível tomar a referência de Merleau-Ponty (1999) para ajudar a compreender este conflito, pois ele afirma que por meio do corpo apreendemos e significamos o mundo e a nós mesmos, a forma que estabelecemos nossas relações com este mundo influencia e constitui nossa consciência sobre este mundo. Neste estudo, duas práticas sociais, duas formas de viver, duas visões mundo, duas formas de ser diferentes vividas pelo mesmo corpo próprio dos participantes, a prática da Capoeira Angola e formação no ensino superior, são analisadas e confrontadas enquanto processos educativos diversos. Uma de origem africana, outra de origem ocidental européia, embora ambas apresentem em suas práticas alguns paradoxos, como veremos adiante. Que experiência essa inter-relação produz para/na pessoa?

O movimento no sentido de valorização da negritude eu encontrei na minha experiência com a Capoeira Angola, que tem mostrado que negros(as), inclusive alguns branco(as), que se formaram na universidade e participam desta prática social, assumem posturas de afirmação de sua negritude ou da cultura negra em seus ambientes de trabalho. Por esta razão, busco compreender processos educativos da Capoeira Angola que possam contribuir positivamente para a construção do pertencimento étnico-racial de negros(as) que cursaram universidade, ambiente que na maioria das vezes se configura como racista, hostil e preconceituoso.

Este estudo se faz importante no contexto atual das políticas de Ações Afirmativas, dentre elas as cotas para negros (as) nas universidades. Haja vista que um maior contingente da população negra ingressará neste ambiente historicamente branco e hostil, e necessitará de instrumentos e recursos para a superação das adversidades relativas à forma como as relações

étnico-raciais vêm acontecendo em nossa sociedade e no ensino escolar. Possivelmente a Capoeira Angola e seus processos educativos poderão contribuir de forma substancial e positiva para esta superação.

## PARTE II – Pertencimento Étnico-Racial e Psicologia

O processo de desenvolvimento psicológico é um processo educativo permanente e uma de suas dimensões é a psicológica. Esta pesquisa trata da construção do pertencimento étnico-racial que está relacionado ao desenvolvimento psicológico das pessoas. No Brasil é escassa a produção de conhecimento sobre relações étnico-raciais na área da Psicologia. Para desenvolver este estudo contemplei tanto referências nacionais como referências norte-americanas com as quais entrei em contato. Aqui apresento produções de conhecimento da Psicologia brasileira que contribuem para a compreensão de como é ser negro(a) na sociedade brasileira; contribuições da *Black Psychology* sobre identidade e pertencimento étnico-raciais; contribuições da *African Psychology*, ciência fundamentada na filosofia e cultura africanas.

### Relações Étnico-Raciais e Psicologia no Brasil

A investigação proposta nesta pesquisa, trata de compreender se os processos educativos da Capoeira Angola contribuem para a construção do pertencimento étnico-racial em negros(as) com formação universitária. Assim, envolve uma interface entre conhecimentos das áreas de Educação, relativo aos processos educativos, e de Psicologia, relativos à construção do pertencimento étnico-racial que é um dos componentes da identidade étnico-racial, como será mais bem detalhado adiante nesta dissertação.

A tarefa de construir esta interface exige um esforço pouco comum diante da história de produção de conhecimento acadêmico sobre relações étnico-raciais no Brasil, principalmente, se considerarmos a área da Psicologia. Na Educação as pesquisas sobre esta temática começaram a ser produzidas há mais ou menos de quatro décadas, mas na Psicologia este panorama é diferente. Pouco e recentemente, dos anos 90 até os dias de hoje, esta disciplina começou a se preocupar com as questões étnico-raciais. Devido esta situação de omissão diante de uma população tão significativa de nossa sociedade e a carência de conhecimento nesta área, apresento de forma compacta os resultados do levantamento de referências na Psicologia que encontrei sobre esta temática.

Além das referências produzidas no Brasil, Azerêdo (2003), Bento (2002), Ferreira (2000), Nogueira (1998), Piza (2002), Souza (1983) e Tadei (2003), as quais ofereceram uma idéia sobre como é ser negro(a) na sociedade brasileira, suas dificuldades e desafios, tive contato com referências norte-americanas, de duas linhas de pesquisas. Apresentarei primeiro as pesquisas Phinney (1989, 1990, 1992), Shorter-Gooden & Washington (1996),

representantes da *Black Psychology*, que trabalham com identidade étnico-racial, dentre seus componentes o pertencimento étnico-racial. Estas investigações têm um caráter mais descritivo, contribuíram para elucidar aspectos importantes envolvidos nos processos de construção e aquisição de identidade e pertencimento étnico-raciais. A segunda vertente de pesquisa propõe um novo paradigma de produção de conhecimento sobre afro-americanos(as) Akbar (1975, 2004), Khatib (1975), McGee (1975), Nobles (1975), chamada *African Psychology*<sup>18</sup>, sobre ela apresentarei algumas compreensões e reflexões que serviram para a análise dos resultados destes estudo.

Antes de começar a expor o que psicólogos(as) no Brasil têm produzido de conhecimento sobre esta temática, gostaria de refletir um pouco sobre o que esta produção revela sobre a profissão. Apesar desta estar regulamentada há mais de três décadas no país e, considerando ser, mais da metade da população brasileira advinda da descendência africana, a Psicologia e os psicólogos(as), muito pouco têm-se preocupado ou produzido conhecimento sobre negros(as) no Brasil. Porque será?

A produção de conhecimento da Psicologia sobre esta temática foi praticamente insignificante até os meados da década de 90. Salvo raros trabalhos de qualidade como o de Neuza Santos Souza (1983): *Tornar-se Negro*. Este estudo trata da relação entre negros(as), ascensão social e a violência racista que sofrem ao serem impelidos a encarnar os ideais de ego, de corpo, de mundo dos homens e mulheres brancos(as) descendentes de europeus(as) e, para isso, têm que recusar, negar, anular a presença do corpo negro, da identidade e da cultura de raiz africana.

Uma iniciativa mais recente, porém muito importante para o reconhecimento da diversidade brasileira foi a publicação do número 4 da “Revista Psicologia: Ciência e Profissão” (2003) do Conselho Federal de Psicologia (CFP). Este periódico teve como eixo central os trabalhos vencedores do Prêmio Monográfico “Arthur Ramos” realizado em 2002, cujas monografias dissertam sobre o tema “Pluralidade Étnica: um desafio à Psicologia Brasileira”. Segundo o editorial da revista, parte dessa pluralidade vem sendo negada quer pelas teorias do caráter nacional brasileiro, quer pelas concepções da Psicologia centradas em pressupostos advindos de continentes como Europa e América do Norte e cujo perfil colonizador implantou e exportou determinadas teorias psicológicas alicerçadas na cultura exclusivamente dos(as) branco(as). Torna-se um desafio superar esta barreira.

---

<sup>18</sup> Utilizarei a tradução direta para Psicologia Africana.



O descaso com a produção de conhecimento na Psicologia que respeite a pluralidade étnico-racial em nossa sociedade é denunciado também por Ricardo Franklin Ferreira (2000), que fez um levantamento de trabalhos de Psicologia em bibliotecas de duas das mais importantes universidades deste país, Pontifícia Universidade Católica (PUC-SP) e Universidade de São Paulo (USP-SP). Do total de 4911 trabalhos encontrados, apenas 12 incluíam tal temática (p. 56). Fica evidente que tal despreocupação, em relação a esta população que tanto tem sofrido com discriminações e marginalização, demonstra que a profissão também está impregnada pelas ideologias racistas e elitistas que imperam neste país.

Azerêdo (2003), observando a formação dos profissionais de Psicologia, questiona e aponta que a dimensão política é ignorada neste processo. A política, que faz parte da constituição do ser humano e de sua identidade não é valorizada, é desconsiderada. O autor destaca que tal omissão gera um abismo para o entendimento e solução coletiva das desigualdades, para o reconhecimento da relação existente entre pluralidade, diversidade e relações de poder. Ele chama a atenção para a necessidade da Psicologia adotar uma nova prática de pensamento que acolha e encare a diferença, que possa tratar a pluralidade e, conseqüentemente, o racismo e concentração de grupos específicos nas camadas mais pobres.

A boa notícia é que neste quadro, pelo menos a produção de conhecimento tem começado a se modificar, mesmo que um pouco lentamente, desde meados dos anos 90 para cá. com essas recentes produções de conhecimento em Psicologia e com a literatura Norte Americana (EUA) que estarei dialogando neste capítulo, no intuito de poder, ao final deste estudo, contribuir como psicóloga, mesmo que pontualmente, para a mudança desse quadro de silêncio e omissão da profissão em relação aos negros(as) brasileiros(as).

### **Ser Negro(a) no Brasil**

No intuito de compreender o pertencimento étnico-racial, implicações psicológicas do racismo, enfim, como é a experiência de ser negro(a) no Brasil, um dos aportes teórico que utilizo é o da Psicologia Social. Lane (1984) discorrendo sobre as concepções desta área de conhecimento aponta que homens e mulheres são cultura, são história; e continua, “o seu organismo é uma infra-estrutura que permite o desenvolvimento de uma superestrutura que é social e, portanto, histórica.” (p.12) Esta superestrutura, no caso, está vinculada à forma complexa e perversa na qual as relações étnico-raciais vêm acontecendo no Brasil, ou seja, como o racismo tem-se configurado.

Um outro ponto, que a autora destaca, é que o ser humano deve ser visto como produto e produtor, não só de sua história pessoal mas da história de sua sociedade, sendo que esta postura pode viabilizar a emergência das contradições e das transformações sociais. Sobre tal indicação feita por Lane (1984), identifico ser importante o que alguns autores dizem a respeito do discurso veiculado sobre os(as) negros(as), ou seja, como são vistos pela sociedade e como as relações étnico-raciais acontecem por meio do que é divulgado, ensinado, sobre os(as) negro(as).

O discurso e a idéia de inferioridade dos(as) negros(as) vêm de longa data, começou a ser construído no século XVII, na Europa, na época do iluminismo e das incursões ao Novo Mundo. Um marco, apontado por Santos (2002), que retrata este momento, é a fundação da Sociedade Etnológica em Paris, cujo objetivo era estudar a organização física, o caráter intelectual e moral, as línguas e as tradições históricas dos diversos povos. Diferentes especialistas visavam provar a inferioridade da raça negra e a superioridade da branca, segundo a autora. Tais idéias foram disseminadas nas colônias, inclusive no Brasil, e juntamente com elas, a estética branca foi imposta. A cor da pele deixa de ser um qualitativo e ganha caráter essencial, revela o ser da pessoa, no caso dos(as) negros(as) isto representava uma inferioridade inata, irremediável, artifício que justificava a dominação escravista pelos(as) brancos(as) europeus.

Segundo Santos (2002), no Brasil o discurso e as idéias racistas se transformaram em ideologias que estão presentes em nosso cotidiano até os dias de hoje, que datam da época da abolição da escravatura. Por exemplo, autores como José Bonifácio (1965), Louis Couty (1884), Joaquim Nabuco (1938) e Nina Rodrigues (1957) construíram e propagaram idéias como: negros(as) não tinha sabedoria e nem a capacidade para adquiri-la; que a escravidão no Brasil era mais amena que em outros lugares, por isto não seria necessário que a abolição fosse implantada de forma abrupta pois poderia desequilibrar a economia do país; a raça branca era a única capaz de produzir cultura, portanto seria importante abrir a imigração para povos europeus contribuírem para o branqueamento da população e formação de uma nação e cultura brasileira; negros(as) eram preguiçosos(as) por natureza e por isto eram mais adequados(as) para o trabalho braçal; a teoria da ausência de preconceito racial no Brasil entre brancos(as) e negros(as), para retirar o movimento de abolição da alçada dos(as) negros(as).

Nestas colocações é possível observar alguns dos fundamentos teóricos/acadêmicos que embasaram o projeto modernizador da República, no qual, conforme foi apontado anteriormente, incluía as políticas higienistas que visavam eliminar ou minimizar a herança africana, incluindo o extermínio dos(as) capoeiristas. Mais uma vez, fica claro a forma

ambígua com a qual a elite lida com a população negra, haja vista que ao julgarem haver a ausência de preconceito racial no Brasil tinham a intenção clara de desarticular os(as) negros(as) do seu próprio movimento de libertação, em outras palavras, não libertar realmente este povo, mas sim, como apontou Souza (1983) e Valente (1987), iludir-lhes, abandoná-los e exterminá-los por meio de uma projeto de branqueamento da população brasileira.

Estes pensamentos e ações resultaram na formação de um tripé ideológico apontado por Bento (2002), Nogueira (1998), Piza (2002), Santos (2002), Souza (1983) e Valente (1987), que sustenta o racismo típico do Brasil: preconceito/estigmatização da cor, democracia racial e branqueamento. O preconceito/estigmatização da cor foi construído pela ligação de atributos físicos à atributos morais e intelectuais; a cor da pele determinaria, de acordo com este preconceito, a qualidade de uma pessoa, a sua capacidade intelectual e moral, inclusive a que classe social ela “deve” pertencer. Ainda de acordo com este preconceito, as relações sociais são regidas pela aparência, na qual os autores apontam para um gradiente de cor, quanto mais escura a pele da pessoa mais discriminação ela sofre, mais pobre ela tende a ser.

Somando-se ao preconceito de cor, foi divulgado o mito da democracia racial, da harmonia entre as diferentes raças que compõe a nossa nação, idéia que encobre o preconceito e a discriminação e contribui para o fortalecimento do racismo na medida em que, ao mesmo tempo em que, propõe esta relação harmoniosa e, simultaneamente, impõe o modelo branco ocidental europeu como único modelo de humanidade possível para a formação da identidade nacional brasileira. Em vista desta situação, os autores citados anteriormente apontam a falácia e a ambigüidade desta democracia racial, a fragilidade da identidade nacional que não representa a pluralidade étnico-racial dos povos que compõem o país.

A terceira perna do tripé do racismo à brasileira é a ideologia do branqueamento, que segundo Bento (2002), Nogueira (1998), Piza (2002), Santos (2002), Souza (1983) e Valente (1987), é uma projeção dos(as) brancos(as) sobre os(as) negros(as), a única saída plausível que a elite brasileira encontrou para a formação de uma nação neste país, dentro do modelo que ela desejava. Exemplos disso são: o projeto de governo bem definido que visou abandonar a população negra sem políticas públicas específicas pós-abolição; a política e acordos para incitar a imigração de povos europeus, como mão de obra qualificada para trabalhar como assalariados(as), como estratégia para miscigenar a população brasileira, para clarear e intelectualizar o povo. Somando-se a estes exemplos também, a estratégia de enviar grandes contingentes de negros(as) para as guerras foi uma forma encontrada para exterminar um problema indesejável, como foi o caso de inúmeros capoeiristas, ou mesmo a inculcação

de diversas idéias e mitos que visavam a inferiorização da população negra e a superiorização dos(as) brancos(as), no sentido de que os(as) negros(as) tomassem como parâmetro a conduta dos homens e mulheres brancos(as) e abandonassem e negassem sua raiz cultural africana.

Em relação ao tripé ideológico, Bento(2002), Nogueira (1998), Andrade (2006), Santos (2002), Souza (1983) e Valente (1987) chamam a atenção para o discurso sobre os(as) negros(as) veiculado na sociedade, sendo este um discurso elaborado pelo homem branco europeu<sup>19</sup>, em outras palavras e retomando o que Lane (1984) propôs, a cultura e a história são contadas a partir da visão de mundo de quem domina as relações de poder, dizem o que convém aos seus interesses. Os autores demonstram uma preocupação em relação à falta de discurso próprio dos(as) negros(as) sobre si mesmos, sobre sua cultura e história, pois a construção da narrativa do discurso está diretamente ligada ao desenvolvimento psicológico, à construção do pertencimento e da identidade do próprio indivíduo e dele com seu(s) grupo(s), como podemos observar na leitura de Ciampa (1984).

Entretanto, apesar do discurso hegemônico ser mais divulgado na sociedade, a população negra e seus processos diaspóricos produziram narrativas próprias. Destaco que a cultura de raiz africana, especificamente a Capoeira Angola, conforme apresentado anteriormente, superou os problemas referentes às diferentes línguas e à “cultura do silêncio” imposta pelo sistema colonial por meio de suas experiências e expressões particulares que produziram e produzem um discurso diferente, outras formas de vida, outras tradições de representação, de acordo com Araújo (s/d), Câmara (2004), Hall (2003), Santos (2004), Silva (2003) e Tavares (1997). Este discurso, com expressão africana é fundamental para o desenvolvimento psicológico positivo da população negra.

Contudo, se os(as) negros(as), e toda a sociedade brasileira, por um lado adotam um discurso que convém ao interesse de poucos, ou seja, da elite branca, e por outro lado não os interesses dos próprios negros(as), isto pode estar interferindo de forma negativa na constituição da relação identitária consigo e com o próximo, seja ele(a) de seu grupo de pertença étnico-racial ou não. Anete Abramowicz & Fabiana de Oliveira (s/d), Paulo Andrade (2006), Nilma Gomes (s/d), Luiz A. O. Gonçalves & Petronilha B. G. e Silva (2006), Ademil Lopes (1995), Rachel de Oliveira (2005), pesquisadores(as) e professores(as), e Valente (1987), antropóloga, destacam a importância que a escola e, principalmente, as aulas de história têm para a reprodução do discurso sobre os(as) negros(as), das ideologias e atitudes

---

<sup>19</sup> Neste caso, a palavra homem está intencionalmente colocada, para chamar a atenção de que as mulheres, nesta visão de mundo, estão excluídas da sociedade.

racistas, assim como as conseqüências negativas que elas geram sobre pertencimento e a identidade étnico-raciais dos(as) alunos(as).

Nesse processo de manutenção do poder, viabilizado pela escola, a sociedade acaba não compreendendo e não respeitando a dor que a população negra sente cotidianamente, e fazendo com que as declarações desse povo sejam facilmente ignoradas. É como se a escola, assim como outras instituições sociais, ensinassem a criar uma espécie de película corporal impermeabilizante, uma insensibilidade, para as questões referentes ao povo negro. Este exemplo pode nos ajudar a entender o que Lane (1984 p. 16 - 17) quer dizer quando define o objeto de investigação da Psicologia Social como sendo a “rede de relações sociais que define cada indivíduo”. Esta rede de relações sociais é mediada pelas instituições sociais e segundo a autora, cabe:

Na especificidade psicossocial, uma análise das *relações grupais* enquanto mediadas pelas *instituições sociais* e como tal exercendo uma mediação ideológica na atribuição de papéis sociais e representações decorrentes de atividades e relações sociais tidas como “adequadas, corretas, esperadas, etc”.

A mediação exercida pelas instituições sociais sobre as relações grupais é viabilizada pela ideologia dominante. Nas relações étnico-raciais isto significa o tripé ideológico: preconceito/estigmatização da cor, democracia racial e branqueamento, destacado por Souza (1983). As atribuições de papéis e representações decorrentes de atividades correspondem as diferentes conseqüências materiais, culturais e históricas para os diferentes grupos étnico-raciais envolvidos, brancos(as) e negros(as). A sociedade brasileira, apesar de ser uma sociedade pluriétnica e multicultural, se organiza como se fosse monocultural, como destaca Silva (2004). Isto significa que ela está organizada em todas as instâncias sociais a partir de um único modelo cultural, do homem branco europeu. Uma das características desse modelo cultural é que ele é apresentado como “o único” modelo de humanidade, menosprezando as especificidades das outras raízes culturais, africanas, indígenas, asiáticas. Estas por sua vez têm resistido ao processo de inferiorização e extermínio, simbólico e material, ao longo da história do Brasil, fazendo-se presentes no cotidiano e na história deste país.

Esta imposição cultural que sofremos, tem a finalidade de manter a dominação do poder, estabelece toda uma lógica de relações sociais, principalmente étnico-raciais. Segundo Freire (1987, 1992) e Ferreira (2000) esta lógica está imbricada na maneira como as pessoas se relacionam com o “diferente”. Se nos é imposto, ou seja, nos é ensinado, que existe “um”

modelo de humanidade que é “o certo”, tudo o que é diferente disto concluímos que seja “errado”. Portanto, formas de viver e ver o mundo diferentes do modelo do homem branco europeu são consideradas inferiores, portanto, podem ser descartadas, eliminadas.

Para atingir tal reconhecimento da pluralidade autores como Abramowicz & Oliveira (s/d), Gomes (s/d), Munanga (2005), Silva (2003, 2004, 2005) apontam o diálogo como principal método didático. Abramowicz & Oliveira (s/d) destacam a necessidade do debate sobre as desigualdades sociais e raciais. Pacheco (2006), descrevendo o trabalho de inclusão de velhos mestres da cultura popular na escola formal, apresenta o sentido de valorização do poder da fala e da escuta na tradição oral: “tudo no universo é fala que ganhou corpo e forma (p.84)”. Além disso, para a autora, o diálogo intensifica os canais de percepção da realidade, percepção afetiva e simbólica, que se aproxima do sentido da vida de uma identidade intensamente comprometida com a ancestralidade e o projeto de vida da comunidade. Estes autores indicam aspectos a serem refletidos e transformados por meio do diálogo, dentre eles estão as formas negativas de lidar com a diferença, que podem levar a intensos processos de desumanização e, que estão relacionados às idéias de homogeneização e uniformização do ensino. Aprender a lidar positivamente com a diferença implica reconhecer, valorizar e respeitar as diferentes raízes culturais de nosso país, suas especificidades, e a trabalhar com a diversidade que está presente.

No entanto, acontece quando tomamos consciência da imposição cultural, é que descobrimos que na verdade a diferença cultural “não é melhor nem pior, é simplesmente diferente”, como disse Mestre Valter<sup>20</sup> da Nação Estrela Brilhante de Maracatu, ao finalizar uma apresentação em Recife no carnaval de 2005. As especificidades culturais são humanas, independente da visão de mundo e de homem e mulher que se possa ter. Torna-se importante e necessário para a superação desta xenofobia cultural que entendamos as implicações psicológicas que essa gera em toda a população brasileira e as diferentes sobrevivências e experiências deste coletivo.

Nesse sentido, encontramos na literatura produzida no Brasil sobre efeitos psicológicos do racismo em pessoas negras, Bento (2002), Ferreira (2000), Nogueira (1998), Andrade (2006), Souza (1983) e Valente (1987), algumas pistas sobre como os(as) negros(as) têm-se relacionado com esta imposição cultural, os mecanismos de defesa em relação a essa

---

<sup>20</sup> Mestre Valter tem mais ou menos 50 anos, é mestre de percussão da Nação de Maracatu “Estrela Brilhante”, que tem 100 anos de fundação, reside em Recife (PE) na Bomba do Hemetério. Já foi mestre de bateria da Escola de Samba “Gigante do Samba”, é funcionário público municipal, trabalha como administrador de uma escola no bairro de periferia onde mora e desenvolve um trabalho de percussão com as crianças desta instituição a mais de 15 anos contribuindo para a diminuição da evasão escolar.

imposição e formas de superação positiva desse processo, num sentido de lutar pela alteridade cultural.

Para melhor compreender a imposição cultural existente, volto o olhar para a rede de relações sociais que define cada indivíduo nesta sociedade, entendendo que o ser humano é um ser cultural, é histórico, como nos apresenta Lane (1984). Nesse sentido, historicamente<sup>21</sup>, desde a chegada dos(as) primeiros(as) africanos(as) no Brasil, até os dias atuais, ou seja, há mais de quatro séculos, é reservado aos negros(as), em todas as instâncias sociais, uma lugar social de inferioridade que independe de valor, classe, “aparência”, como podemos observar na leitura de Bento (2002), Nogueira (1998), Andrade (2006), Souza (1983) e Valente (1987). Este lugar foi concebido pelo homem branco europeu de acordo com seus interesses econômicos, políticos, culturais. Este lugar de inferioridade, somado à organização monocultural da sociedade brasileira e ao tripé ideológico do preconceito/estigmatização da cor, democracia racial e branqueamento, provocam uma série de conflitos, contradições e descompassos no desenvolvimento psicológico e no processo de construção do pertencimento e da identidade étnico-raciais de negros(as).

Nestas circunstâncias é veiculada a idéia de que os(as) negros(as) são os(as) únicos(as) culpados(as) e responsáveis pelas mazelas que sofrem. Mascara-se um processo que é coletivo, social e histórico, como se fosse individual, pessoal. Incitando a pessoa negra a assumir total responsabilidade por algo que não depende só de si, mas de todo um contexto histórico-social, gerando uma forte carga emocional negativa com a qual deverá conviver, como apontam Andrade (2006) e Valente (1987).

Uma outra dificuldade enfrentada, que tem efeitos psicológicos muito graves para a formação psíquica da pessoa, está relacionada à idéia de que ser negro(a) é ser humanamente inferior. O modelo de humanidade pregado como “único” relaciona a pigmentação de pele a atributos morais e intelectuais dos indivíduos, o preconceito de cor, apontado por Bento(2002), Ferreira (2000), e Valente (1987). Portanto, os(as) negros(as) carregam estampado em seu corpo uma marca que incita outras pessoas pensarem que eles são moral e intelectualmente inferiores, pior, esta marca leva o Outro a tomar atitudes discriminatórias. Este estigma apresenta muitas facetas perversas e críticas, principalmente se considerarmos que na tradição cultural africana o corpo tem um papel fundamental no processo de transmissão de conhecimento e vivência no mundo, quando este é o centro do conflito tal

---

<sup>21</sup> Aqui, o termo “historicamente” não se refere à história que foi construída a partir da visão de mundo de quem domina as relações sociais, ou seja, a história mais divulgada e que estudamos na escola, mas sim, a história dos diferentes povos que formam o Brasil, inclusive os que foram e continuam sendo oprimidos em nossa sociedade.

situação pode gerar desajustes psicológicos graves, como ressaltam Adorno (1987), Araújo (s/d), Câmara (2004), Rego (1968), Santos (2004), Silva (2003) e Tavares (1997).

Um desses desajustes é que os(as) negros(as), após sucessivas pressões da sociedade, na ânsia de tornarem-se “humano”, podem adotar o modelo de humanidade que é proposto pelas instâncias sociais, ou seja, buscam tornarem-se brancos(as), conforme aponta Bento (2002) e Valente (1987). Só que este ideal desejado pelos(as) negros(as) é humanamente impossível de ser realizado. Esta impossibilidade física e histórica tem gerado conseqüências negativas poderosas na formação do pertencimento e da identidade étnico-raciais. As autoras destacam que uma dessas conseqüências é, ao engajar-se em busca de tornar-se branco(a), muito provavelmente o indivíduo nega a sua negritude. Portanto, para ele(a), ser gente significa deixar de ser negro(a), segundo Souza (1983). Esta situação se configura numa dupla negação para a pessoa, condena-a a negar-se como indivíduo e como parte de um estoque étnico-racial, para poder afirmar-se socialmente (p.23), interferindo negativamente no processo identitário da pessoa. Para isso, torna-se submisso(a) e assimila ideologias dominantes.

Em contrapartida, as culturas diaspóricas, neste caso a Capoeira Angola, como foi mostrado anteriormente, expressa-se e transmite conhecimento histórico e cultural de raiz africana por meio do corpo, da linguagem corporal. Apesar de Merleau-Ponty (1999, original 1945) não conhecer a Capoeira Angola e viver em outro contexto, ele pode nos ajudar a elucidar tal aspecto, pois, segundo ele, é possível compreender que este corpo próprio, que é o meio pelo qual apreendemos e significamos o mundo, quando este corpo próprio está inserido numa totalidade cultural afirmativa para a pessoa, como é o caso da roda, do jogo, da Capoeira Angola, o sujeito tem a possibilidade de refazer-se, de reformular-se e tende a seu desenvolvimento psicológico pleno, ao estabelecimento de relações identitárias com o coletivo e um senso de pertencimento a este. Este é o caso da roda, do jogo, da Capoeira Angola.

Todavia, se uma pessoa negra não tem uma referência a qual possa oferecer uma base ou um suporte para o desenvolvimento positivo da identidade, há uma outra conseqüência negativa que Nogueira (1998) e Souza (1983) destacam sobre a forma como a sociedade coloca o corpo negro. Esta estaria relacionada a toda a formação psíquica da pessoa, são as significação que o corpo negro adquire. O(a) negro(a), preso às malhas da cultura hegemônica, “trava uma luta infinda na tentativa de se configurar com um indivíduo no reconhecimento de um ‘nós’” (Nogueira, 1998, p. 43) baseado no ideal de brancura. Mas este



reconhecimento é interdito, esbarra na marca que os(as) negros(as) carregam consigo, o “corpo negro”, que expressa o repertório do que é execrável, que a cultura afasta.

Segundo as autoras, o indivíduo se impõe a negação e começa a estabelecer uma relação persecutória com o próprio corpo. Os(as) negros(as) nem conseguem estabelecer uma identidade com os(as) brancos(as) e nem com o próprio grupo étnico-racial, do qual tem um sentimento de horror. No intuito de expurgar, negar, a marca, rejeita e, pode até, violentar o próprio corpo, como por exemplo: fazendo plástica no nariz, alisanado o cabelo, etc. Esta relação estabelecida com o próprio corpo provoca uma ruptura na gênese do processo de formação do pertencimento e da identidade pessoais. De acordo com Nogueira (1998) e Merleau-Ponty (1999, original 1945), é através do corpo que apreendemos o mundo, o corpo próprio é o nosso mundo. Se tivermos uma relação de negação com o próprio corpo, a via de acesso ao mundo, “o conjunto destes sacrifícios pode até levar a um desequilíbrio psíquico”. (1998, p. 99)

Fica evidente que a violência racista tem sérias implicações psicológicas, no desenvolvimento psicológico como um todo e, principalmente, no processo de constituição do pertencimento e da identidade do ser humano. Souza (1984) aponta que esta dificuldade no processo identitário é ainda mais complicada para negros(as) que ascenderam socialmente. Ela chega a afirmar que os(as) negros(as) que ascendem não possuem identidade positiva de si, com a qual podem afirmar-se ou negar-se (p. 77)<sup>22</sup>. Tal circunstância está diretamente relacionada ao processo de construção do pertencimento étnico-racial, no caso, a ausência deste sentimento. Sobre isto Andrade (p. 26, 2006) destaca:

Se o Brasil é formado por diferentes grupos étnico-raciais não se trata de preocupar apenas com a identidade, pois o pertencimento racial possibilita as pessoas a assumir-se como parte diante das diferentes visões de mundo, do seu grupo particular e não de alguém que está fora dele.

Portanto, construir um sentimento de pertencimento étnico-racial positivo em relação ao seu grupo implica estar consciente de que há diferentes grupos étnico-raciais, cada um com suas especificidades e seus valores próprios. Nesse sentido Souza (p. 77, 1984) chama a atenção:

---

<sup>22</sup> Esta afirmação de Souza (1984) é muito contundente. Os resultados do presente estudo apontam algumas variações em relação a negação e afirmação da negritude em pessoas negras que ascenderam socialmente.

Ser negro é, além disso, tomar consciência do processo ideológico que, através de um discurso mítico acerca de si, engendra uma estrutura de desconhecimento que o aprisiona numa imagem alienada, na qual se reconhece... é tomar posse desta consciência e criar uma nova consciência que reassegure o respeito às diferenças e que reafirme uma dignidade alheia a qualquer nível de exploração.

Neste processo, segundo Andrade (2006), nenhum é melhor que outro, mas todos fazem parte da mesma humanidade. Para atingir esta consciência a pessoa negra tem que enfrentar diversas barreiras ideológicas e comportamentais, em relação a si mesma e às outras pessoas. Segundo Valente (1987), esta é uma questão de identidade, de ser identificado e de reconhecer-se como negro(a), “o que significa esclarecer outros negros e seus descendentes o papel fundamental que têm a desempenhar para mudar a situação social no Brasil (p. 45)”. Portanto, de acordo com os autores mencionados neste texto, a identidade e pertencimento étnico-racial estão diretamente ligados a uma postura política e a forma como as relações sociais e raciais são estabelecidas no Brasil.

### **Contribuições da *Black Psychology***

A exposição anterior resultou do levantamento de referências produzidas na Psicologia Brasileira sobre relações, identidade e pertencimento étnico-raciais. Agora apresentarei o que a literatura norte-americana sobre *Black Psychology* tem produzido de conhecimento sobre a temática<sup>23</sup>, e as propostas e reflexões acerca da Psicologia Africana. Nos EUA psicólogos(as) começaram a se engajar mais sistematicamente em pesquisas sobre identidade étnico-racial a partir da década de setenta, em decorrência dos movimentos pelos direitos étnico-raciais dos anos sessenta. Jean Phinney (1990), psicóloga, fez uma revisão de 70 artigos sobre identidade étnico-racial de adolescentes e adultos publicados em periódicos desde 1970. Ela descreve as “definições e fundamentos conceituais que têm guiado as pesquisas empíricas, como o construto tem sido definido e medido, e os achados empíricos (p.500)”. É importante destacar que os artigos revisados abordavam diferentes aspectos da identidade étnico-racial em grupos variados como afro-americanos, hispânicos, judeus, asiáticos. Isto somado à diversidade de métodos utilizados, resultou numa difícil comparação, que fosse consistente, entre os trabalhos, conforme aponta a autora.

---

<sup>23</sup> Na literatura dos EUA os conceitos da temática ora aparecem ora como identidade e pertencimento racial, ora como identidade e pertencimento étnico. Entretanto, neste estudo os termos utilizados serão identidade e pertencimento étnico-raciais, de acordo com as considerações históricas do Movimento Negro Brasileiro (Barbosa et. al., 2003).

Uma das definições encontradas de identidade étnico-racial está ligada à perspectiva da Psicologia Social, bem como à Antropologia e à Sociologia, segundo a autora. As pesquisas têm sido conduzidas dentro do fundamento da identidade social. Estes teóricos afirmam que os indivíduos necessitam de um senso firme de identificação de grupo para manter um senso de bem-estar. A simples participação em um grupo provê às pessoas um senso de pertencimento que contribui para um autoconceito positivo. Entretanto, identificar-se com um grupo que tem baixo-status social, econômico e cultural pode resultar em baixa autoconsideração ou respeito. Phinney (1990) destaca que entre afro-americanos(as), muitos autores tratam da auto-rejeição e da busca para deixar seu grupo original e “passar” a viver como membro do grupo dominante, mas esta solução, segundo eles, pode ter conseqüências psicológicas negativas. Esta postura de negação do grupo étnico-racial de origem e busca pelo grupo dominante, branco, também acontece no Brasil, conforme foi explicitado anteriormente nas referências da Psicologia brasileira. Um outro aspecto apontado na revisão feita pela autora é que tal situação pode gerar uma identidade étnico-racial bicultural ou que oscile entre dois grupos conflitantes.

A segunda perspectiva apresentada por Phinney (1990) relaciona a aculturação como base para o estudo da identidade étnico-racial, que pode ser significativa somente em situações em que dois ou mais grupos étnico-raciais estão em contato durante um considerável período de tempo. O conceito de aculturação lida basicamente com mudanças em atitudes, valores e comportamentos culturais resultantes do contato entre duas culturas diferentes. Geralmente a preocupação dos pesquisadores está no grupo, mais do que no indivíduo, e o foco está em como o grupo minoritário ou imigrante relaciona-se com o dominante ou a sociedade que o acolheu. A preocupação em questão está relacionada ao tema do conflito cultural entre grupos distintos e as conseqüências psicológicas de tal conflito para os indivíduos.

Por fim, a última definição está relacionada à formação da identidade étnico-racial entendida não como uma entidade fixa, mas um processo complexo pelo qual pessoas constroem sua etnicidade – mais focada nos indivíduos. A aquisição de identidade é resultado de um período de exploração e experimentação que tipicamente toma espaço durante a adolescência e lida com a decisão ou comprometimento em várias áreas, como ocupação, religião, e orientação política.

Estes três embasamentos foram os mais utilizados nos artigos revisados por Phinney (1990). Tais artigos referem-se a pesquisas com enfoque descritivo e, para tanto, alguns aspectos foram selecionados para medir a identidade étnico-racial. A maioria dos estudos

focalizava em *estados* (grifo da autora) de identidade étnico-racial. Nos quais, os componentes mais avaliados foram: auto-identificação como membro do grupo, um senso de pertencimento ao grupo, atitudes sobre a filiação a seu grupo, e envolvimento étnico (participação social, práticas culturais e atitudes). Um pequeno grupo de estudiosos enfatizou *estágios* (grifo da autora) de identidade étnico-racial, ou mudanças que acontecem com o tempo na identificação da pessoa.

Phinney (1990) destaca que a etnicidade e auto-identificação referem-se à autodenominação que a pessoa usada pela pessoa para definir a si mesma. Apesar de parecer um assunto simples, é na verdade muito complexo, ainda mais com relação à etnicidade de alguém, quando esta é determinada pela descendência (origem familiar), que pode diferir do modo como a pessoa se vê etnicamente. Entre os que são racialmente distintos, chamar uma pessoa de negro(a) ou asiático(a) é menos autocategorização do que reconhecimento de distinções impostas, e a questão não é apenas a possibilidade de usar uma denominação étnico-racial mas também *qual* a denominação que iria-se adotar. Portanto, indivíduos que usam denominações étnico-raciais dadas (por características físicas) podem variar muito em seus sentidos de pertencimento<sup>24</sup>, em suas atitudes em relação ao próprio grupo, em seus comportamentos étnico-raciais e seus entendimentos do significado de suas etnicidades.

No Brasil, país mestiço, com presença de preconceito/estigmatização da cor e relações sociais estabelecidas pelas “aparências”, a etnicidade e auto-identificação se tornam componentes ainda mais complicados a serem estudados. Valoriza-se a mestiçagem, a mistura, ao mesmo tempo em que há a inferiorização, marginalização da cultura de uns em detrimento da valorização e superiorização da cultura de outros, conforme Andrade (2006), Bento (2002), Nogueira (1998), Piza (2002), Santos (2002), Souza (1983) e Valente (1987) destacam. Neste contexto de negação de uns e afirmação de outros, diversas autodenominações ou denominações dadas por outros, que não o próprio indivíduo, surgiram, mas especificamente não identificam origem nenhuma, como: moreno, marrom bombom, mulato. Estabelecer o pertencimento étnico-racial nesta situação pode tornar-se um aspecto ainda mais difícil pela falta de referência e desconhecimento sobre a origem na identificação do ser. Uma pessoa mestiça de tez mais clara pode ter mais dificuldade em estabelecer o seu pertencimento do que uma pessoa de tez mais escura, devido à ambigüidade criada pela forma como as relações sociais acontecem no país. Essa dificuldade será expressa por meio de atitudes em relação a seu grupo étnico-racial.

---

<sup>24</sup> Senso e sentimento de pertencimento são duas formas utilizadas para expressar a forma como a pessoa se sente, pensa e age em relação ao seu grupo étnico-racial.

Outro componente da identidade étnico-racial observado por Phinney (1990, 1992) são atitudes negativas e positivas em relação a seu grupo. Atitudes positivas incluem, orgulho e prazer, satisfação e contentamento com seu próprio grupo. Foram avaliadas por itens como: “*(Eu sou) orgulhoso por identificar com (meu próprio grupo)*”, “*(Eu considero (minha própria) cultura rica e preciosa)*”, “*(Eu sou parecido com) pessoas que sentem-se bem com relação a suas origens culturais)*”, ou por perguntas como “*Quanto orgulho você sente em relação (a seu próprio grupo)?* (1990, p. 504). O termo aceitação é frequentemente usado para atitudes positivas particularmente em estudos envolvendo indivíduos negros(as), como: “*Eu sinto empolgação e alegria em ambientes negros)*”, e é frequentemente usado em contraste com a cultura branca: “*Quando eu penso em mim mesmo como uma pessoa negra, eu me sinto mais atraente e inteligente do que uma pessoa branca.*” (1990, p.504). Aceitação de ser negro(a) tem sido avaliada também indiretamente, por um método utilizado mais com crianças no qual os sujeitos desenham figuras e determinam se eles incluem nestes características negras.

A ausência de atitudes positivas ou a real presença de atitudes negativas pode ser vista como negação da própria identidade étnico-racial. Elas incluem desprazer, des satisfação, descontentamento a respeito de sua etnicidade, sentimento de inferioridade, ou o desejo de esconder sua própria identidade étnico-racial, como: “*Eu sou (igual / diferente) às crianças de outros países que tentam esconder suas origens)*”, Uma maneira indireta mas presumivelmente poderosa para avaliar atitudes negativas é determinar se a pessoa permaneceria no grupo se tivesse a escolha. Muitos(as) pesquisadores(as) perguntam à pessoa, se diante da possibilidade de nascer novamente, se ela desejaria nascer sendo um membro de seu grupo étnico-racial. Em estudos com negros(as), as atitudes negativas são verbalizadas tanto em relação a negar a negritude quanto a preferir a cultura branca. “*A maioria das pessoas negras que conheço são fracassadas.*”, “*Eu acredito que boa parte dos negros são inconfiáveis.*”, “*Às vezes eu desejo pertencer a raça branca.*”, “*Eu acredito que pessoas brancas são intelectualmente superiores ao negros.*” (1990, p. 505)

Phinney (1990) apresenta em seu artigo de revisão o envolvimento étnico-racial, que consiste na participação social em atividades do grupo de origem e em práticas culturais tradicionais. É o indicador mais usado para identidade étnico-racial, mas também o mais problemático, por se tratar de práticas específicas que distinguem os grupos étnico-raciais é impossível generalizar as informações em grupos variados. Os dois aspectos de práticas étnico-raciais mais comuns na maioria dos grupos são: envolvimento em atividades sociais de seu próprio grupo e participação em tradições culturais. Os indicadores mais usados são a

linguagem (nenhum estudo com identidade negra), amizade (poucos estudos com negros(as)), organização social (nenhum com negros(as)), religião (nenhum estudo com negros(as) incluem religião como um aspecto da identidade negra), tradições culturais, e política (quantidade desproporcional de estudos que envolvem negros(as)). Este componente está necessariamente incorporado na presente investigação, pois os participantes são angoleiros, pressupondo que são praticantes de Capoeira Angola, cultura tradicional de raiz africana, portanto estão envolvidos em atividades sociais de seu próprio grupo e participam de tradições culturais.

Por fim, segue agora o elemento-chave da identidade étnico-racial, o pertencimento. Segundo a autora (1990, 1992), é um dos componentes mais importantes da identidade étnico-racial, porém pouco estudado devido a dificuldade de se atingir com exatidão ou precisão um sentimento que é tão sutil e íntimo. Diferentes aproximações foram registradas: *“Eu sou uma pessoa que (nunca, raramente, às vezes, frequentemente, muito freqüentemente) sente fortes ligações com (meu próprio grupo).”*, *“Meu destino e futuro está ligado com o do (meu grupo).”*, *“Eu sinto uma profunda ligação com o (meu grupo).”* (1990, p.504). Os participantes podem apresentar um senso de construir um povo, uma consciência de unidade que faz do indivíduo parte de um povo.

A autora apresenta diferentes expressões que podem ser percebidas, como: orgulho étnico-racial, sentir-se bem em relação a sua origem, e estar feliz com sua participação no grupo étnico-racial, assim como, sentimentos de pertencimento e ligação com o grupo. Pode ser também definido em contraste com outro grupo – esta é a experiência de exclusão, contraste, ou separação de outro membro grupo: *“Quanta diferença você sente entre você e (membros de outro grupos)?”*, *“Quanta similaridade/diferença) você vê entre crianças de outros países que não se adequam bem?”* (1990, p.504).

As atitudes negativas identificadas foram: o desejo de esconder ou mudar sua etnicidade (origem), ou preferir um outro grupo ou cultura mais do que o seu próprio grupo. Além disso, vale destacar que a afirmação, pertencimento e comportamentos étnico-raciais não mostraram diferenças entre grupos de idade, segundo Phinney (1990, 1992). A família e fatores ambientais, mais do que os fatores de desenvolvimento, puderam explicar variações em atitudes de adolescente em relação ao pertencimento e a ligação com o grupo étnico-racial. Se fatores ambientais estão relacionados a variações do pertencimento étnico-racial espera-se que a prática da Capoeira Angola possa influenciar de forma positiva nesse processo, por se tratar de uma cultura de origem africana e que historicamente buscou afirmar o lugar social do negro no Brasil.

O pertencimento étnico-racial é um elemento importante a ser estudado, pois este, no contexto de uma cultura dominante, etnocêntrica, que inferioriza o diferente e supervaloriza o modelo de humanidade imposto, do homem branco, de classe média, descendente de europeu, pode gerar dificuldades para a formação psicológica de grupos de minoria ou de raízes culturais diferentes do grupo dominante, por estarem em desvantagem. Nesse sentido torna-se importante trabalhar questões de reparação, reconhecimento e valorização do diferente, não só por meio das sobrevivências diante da opressão racista, mas das experiências de resistência das comunidades oprimidas racialmente com toda a sua herança cultural.

Phinney (1990) destaca que é muito importante para o delineamento da identidade étnico-racial, observar a inter-relação dos componentes descritos acima. Isto pode ser atingido pela comparação “entre o que a pessoa diz (auto-identificação), o que ela realmente faz (envolvimento) e como ela se sente (orgulho) (p. 506)”. Em estudos envolvendo negros(as), esta inter-relação não foi pesquisada. A autora, também chama a atenção, ao fato de que o desenvolvimento da identidade étnico-racial se dá ao longo do tempo podendo variar os estados conforme o momento em que a pessoa se encontra. Entretanto, foram poucos os estudos que lidaram com estas variações de estados ao longo da vida dos indivíduos.

Basicamente, são apresentadas duas possibilidades de aproximação em relação ao desenvolvimento da identidade étnico-racial. A primeira é baseada no modelo de formação de identidade negra descrito por Cross (1978), que usou variações da Escala de Atitude de Identidade Racial (RIAS) desenvolvida por Parham e Helms (1981). Segundo Phinney (1990), “esta escala é essencialmente uma escala de atitudes, tem por objetivo averiguar atitudes negativas, positivas e mistas de negros(as) em relação a seus próprio grupo e em relação a maioria branca, atitudes que são assumidas que se modificam quando a pessoa muda ao longo dos estágios (p. 506)”<sup>25</sup>. Os estágios propostos são: pré-encontro, encontro, imersão e internalização.

No Brasil, Ferreira (2000) utilizou este modelo para desenvolver sua pesquisa sobre, o que chamou de identidade afro-descendente. Ele faz a descrição dos estágios baseando-se nas teorias de Cross (1991) e Helms (1993), “que desenvolveram pesquisas muito ricas, em trabalhos complementares, descrevendo o desenvolvimento de um processo de deslocamento de um racismo internalizado para um senso mais afirmativo de identidade (p. 68)”.

---

<sup>25</sup> Estas são medidas descritivas, contribuem para o levantamento de aspectos importantes da identidade étnico-racial. O presente estudo buscou utilizar estes aspectos, não para medir, mas para refinar o olhar sobre a temática para assim desenvolver uma análise qualitativa deste fenômeno, na qual a comparação entre o que a pessoa diz (auto-identificação), o que ela realmente faz (envolvimento) e como ela se sente (orgulho) foi considerada.

Os quatro estágios foram denominados por Ferreira (2000) como: estágio de submissão, estágio de impacto, estágio de militância e estágio de articulação, foram nomeados assim tendo ênfase nos mecanismos psicológicos envolvidos em cada momento. Nestes momentos “o indivíduo experimenta atitudes e concepções particulares sobre si, outras pessoas, seu mundo (p. 69)”, dentro de um desenvolvimento continuado. Ao final do último capítulo de seu trabalho, nas (in)conclusões, como o próprio autor designa, ele sugere um quinto estágio de desenvolvimento da identidade baseado na realidade brasileira, que seria a “integração”.

Nesse sentido, diversos autores como Bento (2002), Ferreira (2000), Andrade (2006) e Valente (1987) apontam que paralela à luta pela afirmação positiva dos(as) negros(as), está a luta pela construção de uma identidade brasileira multicultural. Esta luta é uma luta de toda a população brasileira, independente da sua cor, que precisa se reconhecer culturalmente como negra, branca, indígena e oriental. Para tanto, Ferreira (2000, p.176) sugere um quinto estágio do desenvolvimento da identidade étnico-racial, o da integração. Neste momento a pessoa negra deixa de ter uma identidade afrocentrada para tornar-se afroincludente. Em suas palavras, “o afro-descendente assimilando e valorizando suas raízes européias e o euro-descendente, suas raízes africanas”. Tal processo aconteceria, segundo o autor:

Não por um caminho biológico, pela miscigenação, pois este tem se demonstrado um processo que alimenta o preconceito e as desigualdades sociais, mas um caminho psicológico, pelo qual tanto o afro quanto o euro-descendente venham a incluir, na sua construção pessoal, referências de força e beleza humanas que, por um processo histórico, lhes foram apresentadas distorcidas ou, o que é pior, lhes foram ocultadas ou omitidas.

A raiz desta proposta está relacionada à superação do racismo, que segundo os autores, Bento (2002), Ferreira (2000), Andrade (2006) e Valente (1987), para ser alcançada necessita de que tanto os(as) brancos(as) superem sua visão de mundo e passe a olhar o outro como cidadãos(as) como ele, com pluralidades pessoais positivamente valorizadas e os(as) negros(as), desenvolvendo uma consciência afrocentrada ou afroincludente, passem a olhar os(as) brancos(as), cidadão como ele, contendo outras especificidades. Tal postura apresenta semelhanças em relação ao que Stuart Hall (2003) propõe, em outro contexto, sobre a estética diásporica ao criticar o essencialismo em relação ao “negro” nos estudos culturais sobre cultura popular negra. Ele aponta que “a questão subjacente de sobredeterminação –



repertórios culturais negros constituídos simultaneamente a partir de duas direções – é talvez mais subversivo do que se pensa (p. 325)”. E continua:

Significa dizer que na cultura popular negra, estritamente falando, em termos etnográficos, não existem formas puras... essas formas são sempre impuras, até certo ponto hibridizadas a partir de uma base vernácula... são adaptações conformadas aos espaços mistos, contraditórios e híbridos da cultura popular.

O autor propõe que as diferenças sejam compreendidas como estratégias dialógicas e as formas híbridas como essenciais à estética diáspórica, portanto, devemos recusar a postura que estabelece “as nossas tradições ou as deles” e substituir pelo “e”, “as nossas tradições e as deles”, o que significa a lógica do acoplamento. No caso, Hall deu um exemplo, “sou negro e sou inglês”. Proposta semelhante ao que Ferreira (2000) aponta sobre a identidade afroincludente.

O segundo grupo de estudos, revisados por Phinney (1990, p. 506), volta-se para pesquisas que buscam desenvolver medidas para estágios de identidade étnico-racial que podem ser aplicados em diferentes grupos. Segundo ela:

Esta aproximação é baseada nas medidas de identidade do ego de Márcia (1966) e Adams, Bennion, e Huh (1987), focando dois componentes do processo de formação da identidade: (a) a busca pelo significado da etnicidade para a pessoa e (b) um comprometimento ou decisão sobre o espaço que isto ocupa em sua vida.

Segundo Phinney (1990), Márcia (1966) descreve um paradigma de quatro estados de identidade baseado na presença ou ausência de exploração e comprometimento, sendo que o desenvolvimento desses não sugere uma progressão, diferentemente do modelo proposto por Cross (1978), que assume uma orientação progressista. Os quatro estados de identidade étnico-racial propostos são: Difusão, Pré-fechado, Moratorium e Adquirido. Phinney (1989, 1990, 1992), a partir deste segundo referencial, desenvolveu pesquisas com objetivos de: num estudo (1989) determinar se os estágios de desenvolvimento de identidade étnico-racial derivados da literatura podem ser seguramente aplicados a adolescentes de origens étnico-raciais diversas, determinar o relacionamento da identidade étnico-racial com medidas independentes da identidade de ego e ajustamento, e examinar diferenças entre grupos étnico-raciais no processo. Em outro estudo (1992), estabelecer a seguridade de uma nova medida

dos aspectos da identidade étnico-racial que são comuns aos membros de todos os grupos étnico-raciais minoritários, determinando os correlatos do construto conforme foi medido.

Alguns resultados obtidos são particularmente interessantes para a presente investigação, passo agora a examinar estas contribuições e, quando for possível, fazer correlações com pesquisas desenvolvidas no Brasil. Phinney (1989) apontou uma dificuldade de identificar diferenças no comportamento dos participantes entre os dois primeiros estágios da identidade étnico-racial, difusão e pré-fechado, o que resultou na junção deles em um único estágio inicial o qual é caracterizado pela ausência de exploração ou busca por etnicidade por parte do sujeito. Os resultados também sugerem a possibilidade de, com o aumento da idade, estudantes de “high school”<sup>26</sup> podem apresentar maior evidência de busca por identidade étnico-racial.

Este mesmo resultado Phinney (1992) encontrou numa outra pesquisa desenvolvida com 136 estudantes de “college”<sup>27</sup> e 417 estudantes de “high school” de grupos étnico-raciais diversos. “Especificamente, aquisição de identidade étnico-racial, que envolve o processo de exploração e resolução de assuntos de identidade, mostrou-se ser maior entre estudantes mais velhos (college) do que entre os mais novos (high school), sugerindo tendências de desenvolvimento (p. 170)”. Noutro sentido, a autora destaca que afirmação, pertencimento e comportamento étnico-raciais não apresentaram diferenças entre estes dois grupos de idade. Ela sugere que fatores familiares e ambientais, ao invés dos de desenvolvimento, podem explicar variações nas atitudes de adolescentes em relação a seus grupos étnico-raciais. Esta indicação representa uma contribuição importante a ser considerada neste trabalho, conforme foi indicado anteriormete.

Algumas contribuições ainda não são consistentes e coesas entre os dois modelos de desenvolvimento de identidade étnico-racial apresentados, mas podem ter relevância para este estudo. Phinney (1989) mostra que os participantes nos estágios de difusão/pré-fechado não apresentaram atitudes negativas em relação a seu próprio grupo. Com este resultado a autora contesta as sugestões de Cross (1978) e Kim (1981) que atitudes negativas a respeito de seu próprio grupo são típicas no primeiro estágio de desenvolvimento da identidade étnico-racial. Entretanto, como já foi expresso anteriormente, Nogueira (1998) e Souza (1983) destacam a partir de seus estudos, que aqui no Brasil os(as) negros(as) diante das imposições culturais podem estabelecer relação persecutória com o próprio corpo, buscando um ideal de brancura, processos que pode levar até ao desequilíbrio psicológico.

---

<sup>26</sup> Equivalente ao segundo grau no Brasil.

<sup>27</sup> Equivalente ao ensino universitário no Brasil.

Bianchi & et.al (2002) utilizando o modelo proposto por Helms numa pesquisa com homens negros brasileiros encontrou algumas relações interessantes entre os estágios da identidade étnico-racial e a auto estima. As pessoas que tiveram escores relacionados ao quarto estágio, o mais avançado, que ela denominou como internalização, prediziam auto-estima coletiva, auto-estima individual e atitudes positivas sobre si mesmos. Enquanto que os indivíduos que se encontravam no estágio menos sofisticado, nomeado de conformismo, apresentavam uma imagem negativa do ser negro(a), portanto de si mesmo e do coletivo ao qual pertence. Estas diferentes informações merecem mais atenção e estudos para obtermos uma melhor compreensão dos estágios do desenvolvimento da identidade étnico-racial e como estes se dão para os indivíduos que neles se encontram.

Um ponto importante e consensual para todos os estudiosos da área, é que o desenvolvimento da identidade étnico-racial tem implicações claras para o ajustamento psicológico geral dos indivíduos pertencentes a grupos minoritários ou de origens étnico-raciais diferentes das do grupo dominante. Além disso, sugerem que há um relacionamento entre identidade étnico-racial e auto-estima. Estudos como Phinney (1989), Phinney & Alipuria (1990) e Phinney (1992) encontraram dados que indicam que identidade étnico-racial pode ser particularmente importante na totalidade do auto-conceito da juventude de minorias, ou grupos étnico-racias de origem diferente do grupo dominante. O mesmo não acontece para jovens brancos(as), grupo hegemônico, a não ser quando estes estão numa situação em que seu grupo é a pequena minoria na escola. Isto significa que quando membros do grupo étnico-racial dominante se encontram em situação de minoria eles começam a se perceber étnico-racialmente.

### **Contribuições da Psicologia Africana**

As contribuições apresentadas anteriormente estão relacionadas a uma perspectiva de pesquisa que tem por objetivo medir e descrever o desenvolvimento da identidade étnico-racial, trazem valiosa contribuição por apontar aspectos relevantes que estão relacionados à construção da identidade e do pertencimento étnico-raciais. No entanto, existem outras propostas de estudos sendo desenvolvidas nos EUA sobre afro-americanos(as), cujos autores fundadores são Syed Khatuib, D. Phillip McGee, Wade Nobles, e Na'im Akbar (1975). Eles propõem um novo paradigma, modelo de humanidade, método e modalidade de pesquisa para afro-americanos chamada Psicologia Africana. Estes autores destacam que há diferenças de

origem, cultura e visão de mundo entre ocidentais de origem europeia e africanos(as), e estas diferenças não são contempladas pela Psicologia tradicional, que é fundamentada pela filosofia e cultura ocidentais europeias.

Com relação a estas diferenças Schiele (2004) aponta que os(as) africanos(as) são especiais em sua origem não só pelo sucesso em construir sociedades e avanço da organização social, mas também por sua relação com Deus. São diferentes culturalmente dos(as) europeus(as), pois estes(as) são caracterizados como materialistas, competitivos(as) e xenofóbicos(as), enquanto os(as) africanos(as) são espirituais, cooperativos(as) e xenofílicos(as), o que resulta em diferentes estilos e tipos de sociedade. A visão de mundo, que é a perspectiva cultural de um grupo, modela o caráter das relações sociais e as normas e morais que os governam, representam diferentes idéias sobre comportamento normal do ser humano e suas aspirações (p. IV).

A partir destas diferenças Akbar et.al. (1975) e Akbar (2004) apresentam um novo paradigma para a Psicologia para afro-americanos(as). Eles destacam que o paradigma tradicional e o modelo de humanidade ao qual ele se relaciona é o do homem, caucasiano, descendente de europeu e sua relativa supremacia em relação a outras pessoas. Tendo como fundamento o individualismo, a competitividade e, sendo que, o considerado conhecível é material, quantificável e diretamente observável. O método de pesquisa ocorre pela aproximação com a amostra de pessoas que tipicamente são expectativa de desvio, os(as) afro-americanos(as), sendo a maioria dos estudos uma comparação feita entre brancos(as) e negros(as), com observação objetiva e o instrumento mais utilizado é o teste. A modalidade relaciona-se com o apoio da ciência para continuação de políticas que perpetuam e estabelecem condições para o modelo de supremacia branca.

Em contrapartida, Akbar et.al. (1975), Akbar (2004) e Nobles (2006), baseando-se na filosofia e cultura africanas, chamam a atenção que o paradigma e modelo de humanidade para afro-americanos(as) devem ser aquelas pessoas que representam consistente e harmoniosamente relações com a natureza. Tal perspectiva está ligada ao fundamento filosófico do UBUNTU que significa: “Eu sou porque nós somos e porque nós somos, então, eu sou (2004, p. 45)”. No método de pesquisa proposto os sujeitos serão negros(as), sendo negros(as) como normativos de negros(as), com a identificação de variáveis significativas da similaridade entre pessoas negras. Terá o propósito de estudar o ser negro(a), gerar teorias a partir de apreciações da história e da cultura dos negros(as) e suprir novos conceitos e instrumentos de observação. A Aproximação utilizada é a holística, a qual encoraja metodologias que olham as pessoas de forma não fragmentada. A modalidade será do

problema-orientado, entendendo Akbar (2004), quando este diz que pesquisas precisam afirmar benefícios, objetivando focar em pesquisas com aproximações interdisciplinares – holísticas – da dimensão metafísica da experiência humana, experiência da natureza e humanidade, e a dimensão espiritual.

Num artigo intitulado “Evolução da Psicologia Humana para Afro-Americanos” Akbar (2004) apresenta a evolução da Psicologia de uma perspectiva autonegativa que via o modelo de ser humano como necessariamente não-negro(a) para uma perspectiva de autoafirmação que vê os(as) africanos(as) como um modelo de ser humano universal. O desenvolvimento desta conceitualização é representado por três perspectivas de estudos: Euro-Americana, Negra e Africana<sup>28</sup>. O autor apresenta como cada uma das perspectivas se posiciona em relação a: orientação, axiologia, conceito de ser, orientação do tempo, metas humanas, essência das coisas e a epistemologia; demonstrando a evolução dos conceitos.

A orientação é o ponto de referência para alguém acessar a normalidade e para definir sobre comportamento social patológico, ou seja, quanto mais distante do modelo de normalidade mais patológico você é considerado(a). Akbar (2004) aponta que a Psicologia Euro-Americana se orienta pelo modelo masculino, caucasiano, classe média e descendentes de europeu; modelo muito distante da realidade dos(as) negros(as), muitas vezes considerados com comportamentos anormais por esta razão. A Psicologia Negra adotou uma orientação chamada de guetocêntrica, que consiste nos nascidos no sul<sup>29</sup>, classe operária, descendente de africanos(as); apresentando um caráter reativo ao anterior, embora ainda permaneceu com as referências teóricas eurocêntricas. Os estudos eram desenvolvidos em comparação com a população branca e baseados numa avaliação da adaptação dos(as) negros(as) às condições americanas.

A principal crítica feita pela Psicologia Africana às duas perspectivas anteriores é que estas baseavam seu modelo de humanidade em normas estatísticas, confundindo o que era normativo com o que é natural. Sobre esta orientação normativa estatística, Akbar (2004), num artigo intitulado “Desordens mentais dos afro-americanos”, aponta que os(as) afro-americanos(as) têm sido vítimas da opressão tanto no plano físico como no mental e que suas tentativas de resolver o problema têm sido sujeitadas a uma opressão intelectual, que envolve o uso abusivo de idéias, papéis e conceitos gerados em relação a degradação mental de um povo. Além disso, o autor denuncia que as próprias definições de saúde mental do mundo

---

<sup>28</sup> Euro-American Psychology, Black Psychology and African Psychology.

<sup>29</sup> Nos EUA a população negra está concentrada na região sul do país.

ocidental têm sido definições normativas, estabelecidas por uma “sanidade democrática”. Segundo Akbar (2004, p. 160):

Esta “sanidade democrática” essencialmente junta a definição sócio-política da ‘regra da maioria’ com a definição de funcionamento humano adequado. Como resultado, os envolvidos com a saúde mental determinam comportamento insano com base no grau no qual este desvia do comportamento da maioria num determinado contexto.

Vale destacar que nos EUA a maioria da população é branca, portanto a “sanidade democrática” e a insanidade são baseadas no comportamento da maioria branca, que como é possível perceber é culturalmente diferente do comportamento da população negra. A orientação proposta em contra-partida pela Psicologia Africana não é estatística, mas a sobrevivência da tribo, um conceito de vida, da sobrevivência coletiva, chamado de natural-centrismo.

Segue a evolução do conceito de axiologia, que é a teoria dos valores filosóficos, principalmente dos valores morais, que raramente são discutidos nos empreendimentos científicos devido à sustentação errônea de que valores estão ausentes na “objetividade” da ciência, excluindo sistematicamente os valores como assunto na discussão da ciência, segundo Akbar (2004). Ele destaca que para a Psicologia Euro-Americana o valor considerado é o da objetividade; as relações essenciais na natureza são homem-sobre-o-objeto, o homem como instrumento de controle e as outras coisas são subordinadas a este controle; e o observador não participa. Na Psicologia Negra o valor é o racialismo, a raça como assunto crítico no estudo do comportamento dos afro-descendentes; a relação crítica é entre brancos(as) e negros(as), e a opressão sustentada. Na Psicologia Africana o valor está centralizado no ser humano, há a consideração do trauma psico-histórico, mas o foco está no caráter divino originador e sustentador do ser humano; a relação crítica é com a natureza, na medida em que ao controlar o seu próprio ser alguém pode conhecer e controlar os processos essenciais da natureza.

O conceito de ser determina a aproximação para a descrição, avaliação e ultimamente reconstruções, se esta se tornar necessário. Em outras palavras, o conceito de consciência de alguém fundamenta a aproximação ao método de estudo da mente humana. A Psicologia Euro-Americana estuda o ego, o comportamento e a consciência do indivíduo. Neste fenômeno individual interessam o indivíduo e suas experiências únicas. A Psicologia Negra estuda a experiência coletiva de opressão, a consciência da opressão. A Psicologia Africana

estuda o ser como um fenômeno coletivo não qualificável, respeitando a singularidade do ser individual como um componente do coletivo, a consciência é coletiva; compartilha do princípio filosófico africano do UBUNTU<sup>30</sup>.

A orientação do tempo determina qual evento é mais significativo. Ela mantém a cadência da vida das pessoas e determina, também, a taxa e intensidade de atividade, assim como, as prioridades sobre a vida. Assume-se então automaticamente que qualquer um está fora da ordem se este não está movendo-se consistentemente com o ritmo ditado. Akbar (2004) indica que a orientação do tempo da Psicologia Euro-Americana é predominantemente futurista, apresentando um ritmo excessivamente urgente e pressionado, acompanhado por uma sensação de incapacidade de alcançar o futuro; a meta é de predição e controle baseada no sistema de comodidade materialista concreta; a conduta humana é servente ao tempo e o comportamento é julgado por sua adequação em responder ao tempo. A Psicologia Negra foca o passado recente da experiência afro-americana, na presente condição de opressão e sua multifatorial manifestação, há a primazia do passado e do presente; o ritmo é determinado pela reação à opressão racista. A Psicologia Africana tem uma visão cíclica – agora é o passado do futuro –, as duas dimensões estão imersas no presente, parte pela vida individual da pessoa, parte pela vida da tribo, que se relaciona com muitas gerações anteriores ao seu nascimento – fenômeno subjetivo -; representação de infinitos ciclos da vida, da ancestralidade presente.

As metas humanas determinam a base para a efetividade do ser humano. Saúde mental ou doença mental são determinadas pela efetividade em adquirir as metas do ser ou da personalidade. Para a Psicologia Euro-Americana a meta crítica é o desejo por gratificação, baseada em aquisição material. Para a Psicologia Negra a meta essencial é a sobrevivência em confronto com o racismo e a opressão, a adaptação da sobrevivência familiar. Para a Psicologia Africana a meta é a auto-afirmação e a auto-perpetuação; a afirmação da história única de cada um e a perpetuação do seu ser coletivo e realidade cultural; perpetuação do que nós somos enquanto fenômenos coletivos.

A essência das coisas é a menor forma possível que o ser humano pode ser reduzido. Segundo Akbar (2004) para a Psicologia Euro-Americana a essência humana é material, um status como o estudo do comportamento. Para a Psicologia Negra a essência da vida humana é a resistência física da opressão e os resultados da opressão na concepção materialística do ser.

---

<sup>30</sup> Conceito apresentado anteriormente na página 53.

Para a Psicologia Africana a essência humana é espiritual, invisível e de uma substância universal, com potencial univesal, regida pela interdependência do cosmos.

A epistemologia define “como sabemos, o que sabemos”. O que é o conhecimento autêntico e como é adquirido torna-se parâmetro na determinação de quem tem facilidade adequada para o conhecimento. Para a Psicologia Euro-Americana o que é conhecível é o ambiente exterior, particularmente experienciado pela pessoa euro-americana; o elemento chave que é para ser conhecido é o externo à pessoa; a esfera de conhecimento de alguém é avaliada pelo o que é conhecido sobre o seu mundo externo. Para a Psicologia Negra o que é conhecível é a Inteligência, o conhecimento que vem da classe trabalhadora, ambiente tradicional dos(as) afro-americanos(as), a diferença é a experiência cultural que é levada em conta como exemplar para o conhecimento. Para a Psicologia Africana o conhecimento universal está enraizado no esclarecimento da formação do ser humano; a mais direta experiência do ser é pela emoção ou afeto; o conhecimento só poderia ser avaliado como adequado se ele fosse usado para o serviço do ser coletivo; a cognição não existe presumivelmente independente da auto-libertação, A pessoa considerada “a mais inteligente”, mostra um grande auto-conhecimento e grande conhecimento sobre o Criador e sua missão como homem e mulher pelo entendimento da sabedoria universal.

Akbar (2004) aponta que para a Psicologia Euro-Americana a aquisição de conhecimento acontece por meio de um processo racional, pela cognição. A cognição e o pensamento são considerados então um processo mecânico que segue certas regras sistemáticas de lógica, a lógica da objetividade e racionalidade. Nesse sentido, o autor apresenta a crítica de que “psicologia primeiro perdeu sua alma, depois sua consciência”. Para a Psicologia Negra, conhecemos por meio do afeto e sentimentos, o foco está na opressão – a modalidade predominante de sentimento é o de dor. Para a Psicologia Africana, conhecemos pelo ritmo balanceado, fazendo parte o afeto e a cognição; os perímetros do conhecimento são ligações racionais, afetivas e morais; a racionalidade representa a ordem do esotérico ou princípios externos, e moralidade representa os outros princípios do esotérico ou realidade interna, o sentimento é um processo mediador entre estas dimensões.

Akbar (2004) buscou mostrar por quais caminhos a Psicologia Humana percorreu, as necessidades que foram sendo identificadas e as transformações que foram ocorrendo, até chegar a proposição da Psicologia Africana com um paradigma de estudo que apresenta negros(as) como modelo para negros(as). Dentro deste paradigma, o autor (2004) aponta outras especificidades relacionadas às expressões culturais da personalidade africana, o modo pelo qual a filosofia e cultura se concretizam/formam a sociedade africana. Ele destaca que



pelas diferentes formas da comunidade de origem africana se expressar, muitas vezes tais manifestações são interpretadas erroneamente com base no padrão da cultura de origem europeia. A escola é o local onde isto se torna mais evidente, as crianças negras são taxadas como desajustadas ao se manifestarem diferentemente do que os(as) professores(as) estão esperando que elas façam. Estas diferenças muitas vezes são especificidades relacionadas ao modo de linguagem africana, ao modelo oral de comunicação, à orientação pessoal, ao modo de interação (que é diferente do de reação à opressão), à forma como o pensamento africano se expressa e à espontaneidade.

A linguagem para os descendentes de africanos(as) pode apresentar-se de diferentes formas. Segundo Akbar (2004), Araújo (s/d), Câmara (2004), Hall (2003), Silva (2003), Tavares (1997), na cultura ocidental europeia há a predominância da escrita, as palavras são fundamentais para a formação do pensamento da pessoa. Na cultura africana é diferente, a experiência mental é altamente afetiva ou é marcada por considerável afetividade. A expressão desta afetividade está diretamente relacionada à linguagem corporal, modalidade de manutenção da expressão rítmica, assim como, dramatiza o que as palavras não conseguem comunicar. As expressões são multifacetadas, como é possível perceber na Capoeira Angola. Além disso, o modelo euro-americano é caracterizado por uma bibliomania, uma ênfase na orientação visual, enquanto que a cultura africana valoriza o modelo oral, a palavra falada. O sistema oral de comunicação é o modo predominante de transmissão, associado também à música e à dança. Conforme Akbar (2004) aponta, os(as) negros(as) possuem uma habilidade superior na dança e outros comportamentos motores, entretanto, critica ele, os famosos teste que QI não avaliam tais habilidades, e não raro, taxam as crianças negras com QI inferior ao das crianças brancas.

Uma outra característica que difere os sistemas oral e visual é a centralidade na pessoa que fala no caso presente e na sua indispensabilidade no futuro – uma orientação pessoal. As experiências são significantes na medida em que elas estão relacionadas às pessoas de forma bem direta e o ritmo, a cadência, do contador de histórias é tão importante quanto o conteúdo que está sendo dito, aspecto que concorda com o que Merleau-Ponty aponta sobre a experiência do corpo próprio, que é única, e “não se pode distinguir a expressão do expresso (p.209)”. Esta orientação pessoal é mal-interpretada nas escolas, segundo Akbar (2004), é vista como uma característica de dependência na personalidade dos(as) afro-americanos(as), pois está em total contraste com as grandes normas culturais do individualismo e independência. Os(as) negros(as) são taxados como “dependentes” e isto é tido como um dos importantes fatores em muitas das desordens que afetam a população negra.

O sistema de interação pessoal também tem características específicas, segue um padrão de “pergunta-e-resposta”, no qual há um sistema contínuo de interação e reforçamento social que mantém o relacionamento entre pessoas em quase todos os ambientes. Esta interação contrasta com a tradicionalmente esperada, de orador-audiência, também identificada por Paulo Freire (1987) que a denominou de Educação Bancária. Akbar (2004) aponta que o requerimento da passividade nas salas de aula tradicionais provavelmente conta para uma das mais comuns reclamações sobre problemas comportamentais de crianças afro-americanas. Ainda dentro deste modelo de “pergunta-e-resposta” há as atividades musicais, principalmente o canto, que envolvem um tipo de participação de grupo que reafirma o senso de unidade, que também acontece na Capoeira Angola, na qual o cantador coloca um verso e o coro de expectadores responde.

Estas expressões culturais somam-se à forma de pensamento e de resolução de problemas que os(as) africanos(as) adquiriram, que envolve uma forte confiança em dicas<sup>31</sup> internas e reações como um meio de resolver problemas, nota-se que há um alto desenvolvimento da intuição em africanos(as) e asiáticos(as). A afetividade é uma componente da cognição e é particularmente vivida em reações emocionais que interferem no aprendizado da pessoa. Estas características de pensamento e resolução de problemas são pouco respeitadas na cultura ocidental que preza a lógica racional e não considera a emoção. Por fim, Akbar (2004) destaca a espontaneidade é uma das forças mais notáveis das crianças negras, a adaptação fácil e rápida a situações diferentes, a ambientes em constante mudança e multifacetados, num contínuo ajustamento e reajustamento. Akbar (2004) aponta que tal espontaneidade é menos comum nos ambientes infantis de crianças de classe média, pois mais freqüentemente elas se relacionam com objetos, brinquedos, ao contrário das crianças que se relacionam com pessoas como nos ambientes africanos.

Com estes apontamentos é possível perceber que há diferentes condições ambientais, culturais, históricas, entre os variados grupos étnico-raciais, e particularmente entre descendentes de africanos(as) e europeus(as). Assim como, torna-se mais clara a idéia da necessidade de paradigmas e modelos de pesquisas diferentes para estas populações. A partir das referências sobre as práticas sociais, da Capoeira Angola e do ensino superior, sobre os processos educativos da Capoeira Angola e sobre como a Psicologia tem tratado a temática das relações étnico-racial propus esta pesquisa. Segue a descrição das perguntas de pesquisa, dos objetivos, e metodologia utilizada.

---

<sup>31</sup> Tradução de *Clues*, do texto original em inglês.

### PARTE III - Metodologia

A pesquisa foi desenvolvida com inspiração na fenomenologia. Dizendo de outra maneira, não se trata de um estudo em fenomenologia, mas a partir desta filosofia busco compreender processos educativos em que se constroem identidades. Durante a etapa de coleta de dados, incentivei os sujeitos, melhor dizendo, os participantes da pesquisa a sentirem-se também como pesquisadores, uma vez que foram as suas experiências que, eu e eles, estudamos.

A fenomenologia, como mostram Eizirik (1998), Hennemann (1998), Paviani (1998) e Silva (1998), busca o conhecimento que supera dicotomias entre alma e corpo, consciência e mundo. Para tanto busco identificar e descrever particularidades, paradoxos e ambigüidades encontrados no mundo vivido por todos os envolvidos na investigação.

Assim sendo, os participantes, juntamente com a pesquisadora, têm um papel fundamental para a construção do conhecimento científico. Por isso, não são vistos como objetos a serem estudados, mas sujeitos que ensinam e aprendem no decorrer da pesquisa. Neste sentido o principal instrumento de pesquisa foi o diálogo, como orienta Freire (1987 e 1992) e Oliveira (2005).

Ao trabalhar com o diálogo como ferramenta chave na pesquisa é importante atentar para o que Eizirik (1998) relativamente à Psicologia e Silva (1998) à Educação apontam como necessário: conviver com os participantes, conversar intensamente, buscando situar os significados, no caso da presente pesquisa, do processo de construir o pertencimento étnico-racial; ver, ouvir, atentamente, suspendendo qualquer julgamento sobre o que os participantes forem expressando; e, no caso de uma pesquisa que envolve o estudo das relações étnico-raciais, estar atenta aos preconceitos reforçados, negados e superados ao longo de nossa existência.

O conhecimento, a convivência e o diálogo com os participantes da pesquisa já existiam antes mesmo deste estudo ser proposto, pois pertenço a um grupo de Capoeira Angola e por meio dele entro em contato com a comunidade angoleira. Com a proposição deste estudo e o foco de interesse ser investigar processos educativos da Capoeira Angola que influenciam na construção do pertencimento étnico-racial em angoleiros negros que cursaram ensino superior, o universo potencial de participantes é muito reduzido, pois o processo de marginalização que a população e cultura afro-descendentes sofrem dificulta e, muitas vezes, impede que negros(as) ingressem na universidade. A escolha dos participantes foi realizada

pelos critérios de proximidade e afinidade entre os poucos angoleiros negros que cursaram universidade e eu conhecia.

## **Objetivo**

O presente estudo, com base na problemática anteriormente exposta, tem por objetivo compreender como é ser negro na sociedade brasileira, como se constrói o pertencimento étnico-racial dos participantes; verificar se ensinamentos e aprendizados da Capoeira Angola contribuem para a construção do pertencimento étnico-racial dos participantes; verificar se ensinamentos e aprendizados da Capoeira Angola contribuem para superar as dificuldades de ser um profissional trabalhando em um ambiente hostil e adverso, majoritariamente branco, como o da universidade. Além destes objetivos anteriores, busquei refletir e compreender as contribuições das principais linhas teóricas de pesquisa na Psicologia que abordam a temática étnico-racial. Esta iniciativa tem o intuito de apontar questões básicas na Psicologia relacionadas à temática e apresentar publicações de psicólogos(as) preocupados com a geração de conhecimentos que ofereçam condições mais saudáveis de desenvolvimento e de vida para os diferentes grupos étnico-raciais.

## **Questão de Pesquisa**

Com intuito de cumprir o objetivo proposto, formulei a seguinte questão de pesquisa, marco inicial e suleador<sup>32</sup> desta pesquisa, fundamental para um bom desenvolvimento da investigação. Tendo em vista a problemática apontada e as referências oferecidas por diferentes autores, formulo a seguinte questão para orientar a investigação:

*Como, e em que circunstâncias, os ensinamentos e aprendizados da Capoeira Angola contribuem para a construção do pertencimento étnico-racial em profissionais negros com formação universitária?*

---

<sup>32</sup> Expressão utilizada por Paulo Freire, *Pedagogia da Esperança* (1992), para chamar a atenção para a conotação ideológica do termo nortear, como superior, referente a uma convenção orientadora dos pontos cardeais, na qual a pessoa fica de costas para o sul. Sulear, seria então, ficar de frente para o sul e ver o que ele é e tem para oferecer.

O delineamento da questão de pesquisa foi realizado por meio de aproximações de campo, nas quais conversei com possíveis participantes no intuito de compreender aspectos envolvidos na complexidade que é a construção do pertencimento étnico-racial de pessoas negras. Percebi que este processo acontece no confronto e convivência entre diferentes grupos étnico-raciais. Considerando o etos da Capoeira Angola, na qual há o confronto e a convivência entre pessoas de diferentes raízes culturais, a construção do pertencimento étnico-racial pode ser observada. No entanto este não é um processo único e igual a todos.

Nas explorações de campo encontrei contradições nas palavras de mestres e professores-mestrandos<sup>33</sup>. Angoleiros negros e não-negros podem ter leituras diferentes sobre a Capoeira Angola e seus pertencimentos étnico-raciais, da mesma forma que pessoas negras que tenham aportes culturais não-negros também o podem. Não há um significado único para a Capoeira Angola da mesma sorte que não há um processo único de construção do pertencimento étnico-racial.

Diante da complexidade da construção do pertencimento étnico-racial considerei importante visitar os trabalhos profissionais e de Capoeira Angola de dois participantes da pesquisa, as observações feitas foram registradas em diário de campo, assim como, realizei conversas aprofundadas com eles com intuito de obter uma compreensão mais clara sobre o processo estudado. Estas conversas foram gravadas e depois transcritas.

A investigação teve um enfoque especial em dois participantes, angoleiros, negros, que cursaram universidade, devido ao objetivo da pesquisa. Mas, no decorrer da mesma, surgiu a oportunidade do III Encontro Internacional de Capoeira Angola em São Carlos, do grupo “Academia João Pequeno de Pastinha”, que eu estava ajudando a organizar. Este evento reuniu diversos mestres antigos e novos, de diferentes lugares do Brasil e do mundo. Eu e minha orientadora, organizamos uma Roda de Conversa neste evento que contou com a participação de dois mestre e três professores-mestrandos. Esta Roda de Conversa teve como objetivos discutir a construção do pertencimento étnico-racial em angoleiros, contribuir para a

---

<sup>33</sup> Quando uma pessoa inicia a prática da Capoeira Angola ela é **aluno(a) iniciante**; depois de um determinado tempo considerado suficiente pelo mestre ela começa a ensinar, a “puxar” alguns treinos na academia do mestre, sob sua responsabilidade, tornando-se um(a) **trenel** (categoria denominada por Mestre Pastinha, possivelmente referentes a treinamento); eventualmente esse trenel poderá iniciar algum trabalho de capoeira, que ainda sim será responsabilidade do mestre, e quando adquirir mais experiência, pela prática e convivência, passa para a graduação de **professor(a)**, o qual está autorizado a desenvolver um trabalho próprio de capoeira e passa a ser o responsável direto por este; ao continuar a prática e se envolver mais com as responsabilidades gradua-se a **professor(a)-mestrando(a)**; e quem sabe um dia, quando a comunidade da Capoeira Angola assim o reconhecer torna-se um **mestre(a)**, com uma longa história de vida na capoeira.

reflexão mais ampla sobre o assunto dentro da comunidade da Capoeira Angola e contou com a colaboração de outras visões e experiências de vida, a saber, de pessoas negras e não-negras, com diferentes níveis de escolaridade, que será melhor detalhado adiante.

Todas as conversas realizadas, tanto as individuais e mais aprofundadas quanto a Roda de Conversa, foram orientadas por questões decorrentes da questão de pesquisa, formuladas a partir das explorações de campo anteriores e com o papel desencadear as conversas. Com base na questão de pesquisa orientadora da investigação, três perguntas foram desmembradas para que os participantes pudessem descrever melhor suas vivências. Foram elas:

- 1. Como é ser negro em nossa sociedade? Como é que você se relaciona com a sua comunidade de origem e com outras comunidades?*
- 2. Será que a Capoeira Angola contribuiu para a sua formação enquanto pessoa negra? Como? Que ensinamentos e aprendizados estão envolvidos neste processo? Será que ela contribuiu com o seu processo de lidar com as diferenças / desigualdades / discriminações / preconceitos racistas reproduzidos e impostos na sociedade?*
- 3. Será que a Capoeira Angola contribuiu para superação das adversidades do ambiente hostil da universidade, que é majoritariamente branco? Como?*

### **Os Participantes da Pesquisa**

Dentre os participantes da pesquisa, dois são angoleiros negros que cursaram universidade, os quais visitei seus trabalhos profissionais e de Capoeira Angola, assim como, realizei conversas mais aprofundadas que permitiram uma compreensão mais detalhada do processo de construção do pertencimento étnico-racial de cada um. Os cinco participantes da Roda de Conversa contribuíram de forma coletiva e diferenciada para a compreensão do referido processo. Esta contribuição foi tão valiosa quanto as individuais, no sentido de que a Roda de Conversa pode representar a comunidade da Capoeira Angola, suas relações sociais entre mestres, entre mestres e discípulos, e entre estes e a comunidade mais ampla da Capoeira Angola.

## Os Angoleiros

Tendo em vista o objetivo da pesquisa, dois participantes foram selecionados a partir dos critérios: serem angoleiros negros e com formação universitária. Entrei em contato com dois angoleiros, que já conhecia no meio da Capoeira Angola e concordaram em participar da pesquisa. Neste meio, principalmente as pessoas mais experientes, geralmente são pessoas de pouco ou nenhum estudo escolar. Portanto, são poucas as pessoas que têm curso superior, em outras palavras, o universo de participantes que poderia dispor é pequeno. Acabei por selecionar pessoas que já tinha tido um contato próximo e desenvolvido uma afinidade interpessoal, diria até, uma amizade.

Um do participante, Adegokê<sup>34</sup> foi integrante do meu grupo, hoje tem seu próprio grupo de Capoeira Angola na cidade em que reside. Tive a oportunidade de conhecê-lo em 2004, num evento histórico que promoveu, com o apoio do seu mestre e discípulos. Este evento ocorreu numa universidade federal, que concedeu o título de *Doutor Honoris Causa* ao mestre João Pequeno de Pastinha, reconhecendo o valor histórico-cultural de seu trabalho no Brasil e no mundo. Por esta ocasião e esforço, mestre Abubakar<sup>35</sup> (nome fictício) graduou Adegokê a professor-mestrando de capoeira, graduação digna de muito respeito, pois é anterior à de mestre.

Depois desta ocasião, nos encontramos mais algumas vezes em eventos da capoeira, encontros estes que sempre foram muito educativos e prazerosos, pois Adegokê é uma pessoa simples e de fácil convivência. Além disso, no grupo do qual faço parte costumamos dizer que somos uma irmandade ou uma família, nesse sentido, apesar dele ter criado seu próprio grupo, considero-o como um “irmão mais velho” da capoeira, com quem tenho muito o que aprender, inclusive pela oportunidade de realizar essa pesquisa em conjunto.

Adegokê é formado em Química por uma universidade estadual, mestre e doutor nesta mesma área por uma universidade federal, e atualmente é professor do departamento de Química de uma instituição de ensino superior federal. Foi coordenador do seu departamento por duas gestões consecutivas, hoje conta com mais de 15 anos de exercício profissional. Ele pertence à faixa etária dos 40 anos.

O segundo participante, Kayodê<sup>36</sup>, é mestre de Capoeira Angola, formado por um mestre discípulo de Pastinha. Conheci-o no primeiro ano em que comecei a praticar esta

---

<sup>34</sup> Os participantes da pesquisa receberam nomes africanos para preservar suas reais identidades. Neste caso, Adegokê é um nome de origem Ioruba que significa “a coroa tem sido exaltada”.

<sup>35</sup> Nome de origem Ioruba que significa “nobre”.

<sup>36</sup> Nome de origem Ioruba que significa “trouxe alegria”.

cultura, por ocasião de um encontro de capoeira que meu mestre organizou, em 2002. Tais encontros contam com a presença de mestres convidados e neste vieram quatro mestres reconhecidamente de valor pela comunidade da Capoeira Angola da Bahia, dentre os quais, Mestre João Pequeno de Pastinha. Lembro que Kayodê foi uma pessoa marcante para todos que ainda não o conheciam.

Ele é uma pessoa muito cativante e envolvente, os(as) “camaradas” do grupo ficavam envolta dele durante horas. Kayodê tem o costume de conversar muito, contar várias histórias da capoeira, dos capoeiristas, das mandingas e magias desta forma angoleira de ver e viver no mundo. Desde então, nos encontramos diversas vezes em eventos de outros grupos e todas as vezes que fui a Salvador nos reunimos para conversar, por vezes em encontros organizados por seu próprio mestre.

Este angoleiro é formado em Biologia por uma universidade federal, é professor da Rede Estadual de Ensino e é Técnico em Saúde num hospital público da cidade em que reside, trabalha no Laboratório de Análises Biológicas. Tem mais de mais quinze anos de exercício das profissões e completou seu cinquentenário de vida em 2006.

A pesquisa contou com outros cinco participantes que estavam presente na Roda de Conversa organizada durante o III Encontro Internacional de Capoeira Angola em São Carlos. Dentre os participantes, dois são mestres negros que não cursaram universidade, sendo que um deles terminou o ensino médio, Gamal<sup>37</sup>, e o outro não completou o ensino médio, Abubakar. Apesar de não terem cursado ensino superior, eles têm uma longa experiência dentro de universidades, pois desenvolvem trabalhos de Capoeira Angola nestas instituições e muitos dos alunos(as) do grupo são universitários(as). Os outros três participantes são professores-mestrandos. Todos têm ensino superior completo, são professores doutores em suas áreas de atuação. Sendo que Addae<sup>38</sup> é Físico professor em uma universidade federal, Nassor<sup>39</sup> trabalha na área da Educação e Adegokê<sup>40</sup> é professor de Química numa universidade federal. Respectivamente, os dois primeiros são brancos e o terceiro é negro, sendo que todos estão na faixa dos quarenta anos.

---

<sup>37</sup> Nome originário do Egito que significa “belo”.

<sup>38</sup> Nome originário do Gana que significa “sol da manhã”.

<sup>39</sup> Nome de origem Swahili que significa “vitorioso”.

<sup>40</sup> Adegokê participou tanto na roda de conversa como nos outros procedimentos de pesquisa, visitas e conversas aprofundadas.



## **Procedimento de Pesquisa**

Para a coleta de dados foram realizadas, o que a pesquisadora chama de, “visitas ao trabalho de Capoeira Angola e profissional” dos dois participantes, Adegokê e Kayodê. Nestas visitas pretendeu-se participar das atividades cotidianas relacionadas ao interesse da pesquisa e realizar conversas aprofundadas sobre a construção do pertencimento étnico-racial de cada um deles. Além destas visitas, conforme foi expresso anteriormente, foi realizada uma Roda de Conversa com dois mestres, Abubakar e Gamal, e três professores-mestrandos, Addae, Nassor e Adegokê. Neste evento a conversa foi sobre a construção do pertencimento étnico-racial, sobre os ensinamentos e os aprendizados da Capoeira Angola e sobre a experiência universitária.

### **As Visitas e as Conversas**

Para a realização deste estudo foram feitas duas visitas a Kayodê, que é mestre de Capoeira Angola. Uma das visitas foi na ocasião da festa de capoeira de seu próprio mestre e outra, no Laboratório de Análises Biológicas do hospital onde trabalha. Na primeira visita nos encontramos no evento e marcamos uma conversa para o outro dia, que foi uma conversa mais aprofundada e gravada. A segunda vez, marcamos o encontro por telefone e eu fui ao local de seu trabalho, a conversa também foi gravada.

Visitei Adegokê, professor-mestrando, duas vezes durante a pesquisa. Na primeira visita, logo que cheguei, participei de uma roda de capoeira, numa escola da periferia da cidade, na qual ele desenvolve um trabalho com as crianças. Naquele dia ele havia convidado os professores para participar da atividade, para conhecer a Capoeira Angola, no intuito de propor um projeto de formação continuada para corpo docente da escola com a finalidade trabalhar a implementação da lei 10.639 (Brasil, 2003) e o Parecer CNE/CP 003/2004 (Brasil, 2004) que orienta sobre as Diretrizes Curriculares para a Educação das Relações Étnico-Raciais e o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana nas Escolas, por meio dos elementos da Capoeira Angola. Depois, fizemos um churrasco de confraternização e ficou marcada para o outro dia uma conversa mais aprofundada. Esta conversa não foi gravada mas a registrei em um diário de campo. A segunda visita ocorreu por ocasião de um evento que Adegokê ajudou a organizar. Ele é um dos membros fundadores do Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros da universidade federal em que é professor, entidade que promoveu a I Semana de Estudos Afro-Brasileiros da Graduação. Foi convidada a dar um mini-cursos sobre a temática

deste mestrado e aproveitamos para marcar uma nova conversa aprofundada durante o final de semana. Este encontro foi gravado.

Nas visitas foram realizadas observações sobre as atividades dos participantes, as quais registrei em diário de campo com o objetivo de entrar em contato direto, para obter informações sobre a realidade dos angoleiros, em seus próprios contextos. Segundo a orientação de Costa (1998) e Falkembach (1987), as observações e vivências são registradas em um diário de campo, com o objetivo de aperfeiçoar a observação e facilitar o entendimento coletivo sobre a pesquisa. Pretendi que estas observações me permitissem aproximar de experiências concretas e fenômenos sociais, com a interpretação do que foi observado, explicitando conceitos utilizados. Assim como registrar conclusões, dúvidas, imprevistos, desafios ao aprofundamento do processo de pesquisar.

Durante os encontros aconteceram conversas e, ao final, uma conversa mais aprofundada, estendida, para compreender como os participantes entendem a construção do seu pertencimento étnico-racial. É importante ressaltar o que Oliveira (2005) destaca, que quem sabe da vida é quem vive, portanto, o pesquisador deve estar atento aos significados que o participante traz de sua vida, conforme indicaram também Larrosa Bondía (2002), Fiori (1986) e Freire (1987, 1992).

As conversas foram desencadeadas pelas questões orientadoras desdobradas da questão de pesquisa e foram registradas no diário de campo, sendo a conversa estendida gravada em áudio, com o consentimento dos participantes. Destaco que a primeira visita a Kayodê, mestre de capoeira, deu-se logo no início do estudo, a fase exploratória do campo e, por isso, nem todas as perguntas desencadeadoras estavam formuladas de forma consistente, nem eu estava suficientemente bem preparada enquanto pesquisadora para buscar informações. Mesmo assim, aproveitei a ocasião do encontro para iniciar a investigação exploratória e as informações registradas no diário de campo foram úteis tanto para aperfeiçoar a postura da pesquisadora como a metodologia da pesquisa. No segundo encontro com este participante, e com mais clareza dos objetivos e questão de pesquisa, algumas dúvidas foram esclarecidas em relação ao primeiro encontro e outras perguntas, mais afinadas quanto ao estudo, foram realizadas, colaborando para uma melhor compreensão dos significados trazidos pelo participante. Com relação a Adegokê, professor-mestrando, repetiu-se a mesma situação, na primeira conversa as perguntas exploratórias também não estavam suficientemente consistentes, mas no segundo encontro a abordagem foi mais eficiente para a obtenção de informações pertinentes ao objetivo do trabalho proposto.

## **Roda de Conversa**

Uma Roda de Conversa é uma chance de explorar algum tópico, um estudo, um conceito que se pretende aprofundar por meio da experiência das pessoas. Experiência esta que pode ser tão valiosa, em alguns casos, como é o desta Roda de Conversa especificamente, logrando ser até mais valiosa do que o que se tem registrado academicamente. Esta é uma atividade que não se pretende rigidamente estruturada, mas a diferenciamos de uma conversa cotidiana por ser um pouco formal por ser regida por perguntas específicas, no caso, as mesmas utilizadas nas conversas aprofundadas.

O objetivo desta atividade foi promover uma conversa entre os convidados sobre os temas da pesquisa, a construção do pertencimento étnico-racial, os processos educativos da Capoeira Angola e a vida universitária, aproveitando a ocasião do III Encontro Internacional de Capoeira Angola do grupo “Academia João Pequeno de Pastinha” que reuniu diversos mestres e capoeiristas que puderam contribuir de forma importante e substancial para o enriquecimento deste estudo. As perguntas feitas foram as mesmas utilizadas nas conversas individuais e o evento foi registrado com equipamento áudio-visual, com o consentimento dos cinco participantes.

### **Organização e Análise dos Dados**

Os dados coletados da forma descrita anteriormente foram organizados para análise com vistas à compreensão da construção do pertencimento étnico-racial na prática da Capoeira Angola em profissionais com formação universitária. Contudo, as contribuições da Roda de Conversa foram consideradas substanciais para o desenvolvimento do estudo como um todo e não foi feita distinção de informações entre os participantes, todas as contribuições foram utilizadas.

Para a organização e análise foram utilizadas as observações, os registros no diário de campo, as conversas gravadas e o vídeo da Roda de Conversa, devidamente transcritos. Os dados coletados foram organizados e analisados segundo os passos propostos por Henneman (1998), Eizirik (1998) e Silva (1998):

1. Leitura de todo o material para obter o sentido global, o sentido do todo relacionado ao fenômeno.
2. Identificação de unidades de significado emergidas do contexto da Capoeira Angola e da vida universitária onde o fenômeno da construção do pertencimento étnico-racial se

insere, a partir da descrição da experiência vivida dos participantes sem pressupostos metafísicos do senso comum, conforme nós vivemos.

3. Transformação das unidades de significado em linguagem descritiva, abrangendo o modo de ser e estar presente, sendo este modo sempre contextual. Análise dos dados é apresentada em linguagem descritiva. Uma descrição compreensiva que revela os significados expressos nas falas dos participantes. A descrição compreensiva não é linear, busca juntar significados que desdobram ou explicitam dimensões em que o pertencimento étnico-racial vai se construindo na experiência das pessoas participantes. Todos os significados sobre a construção do pertencimento étnico-racial foram utilizados inclusive, como não poderia deixar de ser, aqueles que foram percebidos em apenas um participante.
4. Síntese interpretativa dos resultados e diálogo com a literatura. Na síntese interpretativa os resultados mais expressivos encontrados na descrição compreensiva sobre o contexto da pesquisa e a construção do pertencimento étnico-racial são destacados pela pesquisadora e por meio do diálogo com a literatura é feita uma relação e reflexão entre estes conteúdos.

O lugar da pesquisadora ao fazer a análise e a interpretação que a segue estava em conformidade com a postura científica proposta por Hennemam (1998), Eizirik (1998) e Silva (1998). Procurei controlar minha postura para que meus conhecimentos, minhas crenças, minhas ideologias e mesmo as referências teóricas que são bases para este estudo não determinassem a priori, ou não pusesse na boca dos participantes, significados que eles não produziram. Este é um esforço difícil, o de controlar saberes e preconceitos que tenho, sobretudo sendo uma mulher, branca, psicóloga, que aqui tem como participantes homens, negros.

Durante o processo da análise, identifiquei dimensões em que se constroem o pertencimento étnico-racial dos participantes, são elas físicas, culturais, educacionais e psicológicas. Estas dimensões foram identificadas a partir das experiências apresentadas nas falas, nos depoimentos, nas reflexões, nas exemplificações, nas argumentações, nas ideologias dos participantes. Uma vez identificadas as unidades de significado, todas as falas registradas foram lidas atentamente e encontrei dimensões relacionadas ao contexto da pesquisa e à construção do pertencimento étnico-racial.

Sobre o contexto da pesquisa encontrei as dimensões “Prática da Capoeira Angola” e “Vida Universitária”. Sobre a construção do pertencimento étnico-racial, os significados revelaram as dimensões “Ser Negro, Ser Branco e Ser Mestiço”, que contém significados sobre como os participantes se vêem e são vistos pela sociedade; “Dificuldades Decorrentes da Discriminação Étnico-Racial”, que implica “Dificuldades de viver na sociedade brasileira racista”, “Lutar para permanecer na Educação”, “Discriminação do negro pelo negro”; “Fortalecimento”, é a dimensão que abrange “Família é envolvimento com cultura afro-brasileira” e “Da Capoeira Angola para a Vida”; a última dimensão é a “Dança de Guerra”, que foi denominada desta forma porque a Capoeira Angola é chamada de “Dança de Guerra”, pois é uma cultura que representa o disfarce em dança do aspecto combativo da capoeira, o “jogo do negro de Angola, contra o senhor de engenho”, na ladainha de Mestre Ciro que é epígrafe na primeira parte deste documento.

Esta última dimensão está justamente relacionada à ações práticas dos participantes da pesquisa, que a partir dos ensinamentos e dos aprendizados da Capoeira Angola que contribuem para a construção do pertencimento e identidade étnico-raciais, jogam ou lutam na sociedade para a transformação da opressão racista. Diz respeito à militância que os participantes vieram a desenvolver por meio do processo de fortalecimento pessoal e coletivo, que passa a ser uma busca pelo fortalecimento da sociedade. Representa comportamentos de compromisso e comprometimento social expressados pelos trabalhos que desenvolvem na sociedade. As dimensões, cujos significados se mostram neste capítulo contribuíram para a construção e fortalecimento do pertencimento e identidade étnico-raciais dos participantes.

Ao final das análises, antes da redação final da dissertação, a pesquisadora apresentou os resultados obtidos a alguns dos participantes e solicitou que eles avaliassem e indicassem sugestões e mudanças sobre o que achassem necessário. Não foi possível realizar esta troca com todos os envolvidos devido a dificuldades de determinadas pela distância física e o tempo para a conclusão do mestrado, mas posteriormente à defesa apresentarei o documento final à todos. Tal postura teve o intuito de enriquecer e validar as contribuições dos angoleiros para o processo da pesquisa, assim como, realizar a comunhão verdadeira de conhecimento, na qual todos os envolvidos aprendem e ensinam como é proposto por Larrosa-Bondía (2002), Fiori (1986), Freire (1987, 1992) e Oliveira (2005).

## **PARTE IV - O Contexto e as Dimensões da Construção do Pertencimento Étnico-Racial**

Aqui apresento sob a forma de descrição compreensiva a articulação entre os diversos significados da construção do pertencimento étnico-racial expressos nas falas dos participantes da pesquisa. Estas articulações estão organizadas em dimensões. O que apresento a seguir não tem nenhum caráter de generalização e é importante destacar que se trata de significados expressos naquelas circunstâncias e a partir da experiência de vida destas pessoas, se esta pesquisa fosse realizada novamente com os mesmos participantes, estes provavelmente trariam outros e novos significados para a construção do seu pertencimento étnico-racial. O educar-se é um processo contínuo e inconcluso. Entendo que as experiências particulares são valiosas para a compreensão da construção do pertencimento étnico-racial e que elas podem ajudar a construir o pertencimento étnico-racial de outras pessoas negras.

### **O CONTEXTO**

Aqui apresento as compreensões dos participantes sobre as duas práticas sociais que estão em foco nesta pesquisa, a “Prática da Capoeira Angola” e a “Vida Universitária”. Com relação à prática da Capoeira Angola, os participantes trazem significados relacionados à origem desta cultura e como iniciaram sua prática, que, no caso de alguns participantes da pesquisa coincide com o ingresso na vida universitária.

#### **Prática da Capoeira Angola**

A capoeira é uma só, mas recebe nomes diferentes devido às diferentes formas de praticá-la e pensa-la, segundo alguns participantes. Eles apresentaram compreensões diferentes sobre a matriz cultural desta prática, se africana ou mestiça, e revelaram motivos e contextos pelos quais iniciaram a prática da capoeira.

A capoeira é compreendida como uma manifestação cultural de origem africana. Esta compreensão expressada por participantes da pesquisa foi relacionada ao que mestre João Pequeno conta sobre o ritual da “Dança da Zebra”, originário da região Congo-Angolana da África, e se transformou no Brasil no que é conhecido como capoeira. Por esta razão eles expressaram que esta cultura está mergulhada na África e na história dos(as) negros(as) no Brasil. Adegokê aponta que esta ligação com aquele continente é preservada pelas linhagens da capoeira: um mestre, que aprendeu com outro mestre, que aprendeu com outro mestre e

assim sucessivamente<sup>41</sup>. As referências culturais preservadas nestas linhagens e a transmissão do conhecimento engendrado nelas, promovem um sentimento de pertencimento à própria África entre alguns participantes, Adegokkê e Addae, um negro e um não-negro.

Nesse sentido, a Capoeira Angola permite manter um cordão umbilical com a África. Na prática da Capoeira Angola um dos fundamentos que esta comunidade busca preservar é a importância das linhagens, que simboliza a ancestralidade da capoeira. Neste processo, segundo Adegokê, há uma construção de “sentimento de pertencer à África” e de um espírito de comunidade que fortalecem a identidade do grupo.

Numa comparação entre a origem da Capoeira Angola e a da Capoeira Regional, aparece o significado de que a primeira é africana e a segunda é brasileira. Quando a Capoeira Regional foi criada no Brasil, chamava-se Luta Regional Baiana, sendo, portanto, de origem brasileira, conforme destaca Adegokê. Esta afirmação é feita destacando que mestre Bimba cria esta modalidade<sup>42</sup> da capoeira com as bases que tinha da capoeira e do Batuque, inserindo também conhecimentos de outras lutas marciais, sendo assim, originária de uma cultura local e não mais vinculada àquele continente de origem e a Capoeira Angola, indiretamente, ainda mantendo o vínculo africano.

Outro aspecto sobre a Capoeira Angola e a sua ligação com a África é a relação estabelecida entre a parte musical e a história que ela preserva. Ao cantar e tocar as músicas desta cultura, a raiz da capoeira pode ser mantida. Para um Adegokê:

“Quando a gente canta, ‘navio negreiro, de Angola chegou, trazendo dinheiro, trazendo o rei Nagô’. É assim que nossos ancestrais vieram para cá, a gente não pode deixar de falar disso, a gente canta: ‘fala berimbau, joga capoeira, negro vai lutando contra o racismo a vida inteira’”.

Portanto, as músicas de capoeira ajudam as pessoas a entender a sua história e a sua própria cultura, assim como, ensina a buscar a força para resistir e transformar a realidade opressora, segundo este participante. A música da capoeira também evidencia a ancestralidade

---

<sup>41</sup> Exemplo: mestre Pé de Chumbo, que aprendeu com mestre João Pequeno, que aprendeu com mestre Pastinha, que aprendeu com mestre Benedito, que era natural de Angola.

<sup>42</sup> Alguns capoeiristas se referem às diferentes práticas de capoeira com os termos modalidade ou estilo, por exemplo, a modalidade da Capoeira Angola ou o estilo da Capoeira Regional.

que esta prática preserva por meio da valorização dos mestres do passado, sendo que eles, de certa forma, permanecem vivos na memória da Capoeira Angola e dos capoeiristas.

Uma compreensão diferente sobre a origem da capoeira, é a de que ela na realidade não é africana, como alguns grupos de defesa brigam por esta hipótese, ela é mais mulata do que negra, porque é a mistura dos(as) negros(as), dos(as) índios(as) e dos(as) brancos(as). A capoeira tem muitos artifícios dos(as) brancos(as), dos(as) portugueses(as), que também não são brancos(as), são mestiços(as), mamelucos(as), segundo Kayodê. Então, ele avalia os discursos de afirmação étnico-racial, para os quais a capoeira é africana e é dos(as) negros(as), da seguinte forma:

“Eu conheço muito negro que não ensina capoeira a negro, porque negro não tem dinheiro para pagar. Então ela (capoeira) é hoje um objeto de sobrevivência. Desde o momento que o cara vende a preço variado de acordo com aquele grupo que ele está querendo apresentar. Eu vejo esta questão de formação étnica, da formação política e sócio-política da capoeira, ela é muito mais além do que a gente pode imaginar que seja a capoeira”.

A capoeira se tornou uma mercadoria, um objeto de sobrevivência individual e não mais um objeto para a sobrevivência de um coletivo. Nesse sentido, o participante revela que como negros(as) não tem dinheiro para pagar por esta mercadoria, a questão sócio-política da capoeira vai além da questão étnico-racial.

Com relação ao aspecto mercadológico, a Capoeira Angola ainda tem uma preocupação mais cultural do que comercial. Esta modalidade de capoeira, segundo Kayodê, resiste ao processo de comercialização e busca a preservação da cultura malandra dos(as) negros(as). Aspecto que o participante acredita não estar ligado à necessidade de afirmação étnico-racial, mas a uma afirmação social das pessoas, pois esta cultura deve ser preservada, não só porque é dos(as) negros(as), mas porque tem todos os tipos de pessoas, de diferentes grupos étnico-raciais, inseridos na sua prática.

Nesse sentido da preservação cultural, a Capoeira Angola realiza-se como um instrumento para a construção de uma sociedade nova, pois na história do Brasil ela vem como objeto de luta, objeto de preservação. Mas, de acordo com Kayodê, em nenhum momento preocuparam-se com a preservação étnico-racial, porque quem alimentou a capoeira



foi os(as) mulatos(as), os(as) mestiços(as). Para ele, a questão da política étnico-racial é um tanto exagerada e tem a clareza de que sua postura é polêmica, que muita gente vai brigar com ele por este motivo, vão argumentar contra, mas afirma que esta é a sua ótica. Esta é a forma como ele compreende a capoeira e a Capoeira Angola.

A questão da origem da capoeira motiva angoleiros(as) a desenvolver estudos mais aprofundados. Há uma busca em mostrar a capoeira em sua origem e o porquê dela não ocorrer nas outras diásporas. Para isto, Kayodê aponta que é preciso estudar a origem do tráfico negreiro, de onde foi que surgiu, de onde saíram os elementos africanos, onde aportaram e porque a capoeira acontece no Brasil e não aconteceu em outras localidades. Ele faz uma reflexão de que se a capoeira fosse oriunda do continente africano conseqüentemente apareceria em outros povos e territórios da diáspora, mas isto não aconteceu, não tem coisa parecida em outros lugares. Por este motivo ele questiona: como é que ela é africana?

Seguem agora, os significados que descrevem como participantes iniciaram a prática da capoeira. Duas experiências são expressas, em ambas o início da prática da capoeira coincide com o período em que os sujeitos estavam cursando graduação na universidade e em ambas as experiências os praticantes tiveram contato com duas modalidades de capoeira, a Capoeira Regional e a Capoeira Angola.

Na experiência de Kayodê, o início da prática social da capoeira acontece na própria Capoeira Angola, mas por uma questão de monitoria na universidade houve uma experiência com a Capoeira Regional também. Na experiência de Adegokê, o início da prática social da capoeira ocorre pela Capoeira Regional e, o conhecimento da Capoeira Angola, há a mudança de uma prática por outra. Como é possível perceber, ambas histórias são perpassadas por duas modalidades diferentes de capoeira.

A Capoeira Regional foi fortemente disseminada após a sua criação, havendo até os dias de hoje um expressivo processo de “expansão da capoeira”. Esta situação acaba tornando esta modalidade mais conhecida do que a Capoeira Angola. Segundo Adegokê, muitas pessoas conhecem primeiramente a Capoeira Regional para depois tomarem ciência da existência da Capoeira Angola.

O processo de expansão da Capoeira Regional propiciou sua inserção na universidade. No Curso de Educação Física de uma universidade federal há uma cadeira de capoeira que é ocupada por um professor que é praticante e disseminador da Capoeira Regional. Kayodê, como narrado anteriormente, iniciou sua prática pela Capoeira Angola e teve a oportunidade de conseguir uma bolsa-trabalho na universidade, a qual alunos(as) de graduação podiam escolher uma modalidade para serem monitores(as). Ele escolheu a monitoria de capoeira.

Trabalhou durante quatro anos com esta bolsa-trabalho, juntamente com um professor de Educação Física, responsável pela cadeira de capoeira e pela respectiva monitoria. O participante aponta que, como este professor era aluno de mestre Bimba, portanto, da Capoeira Regional, e por não querer ensinar outra modalidade, Kayodê aprendeu este estilo de capoeira para desenvolver este trabalho.

A convivência de Kayodê com o professor de Educação Física era um pouco tensa na medida em que ele criticava a Capoeira Angola. Dizia que era jogo de velho e que jovem, com massa muscular e força tinha que jogar Capoeira Regional. Apesar desta pressão exercida pelo professor nada se modificou na opinião do participante e, depois de terminar a graduação, permaneceu na Capoeira Angola.

Na experiência de Adegokê, o motivo para o início da prática de capoeira foi uma briga no campus da universidade na época de graduação. O campus tinha um lago e ficava próximo a um bairro, cuja comunidade freqüentava o lago para nadar e se divertir. Certo dia, houve uma briga neste local entre Adegokê e dois amigos contra pessoas da comunidade. O participante foi tentar defender os seus amigos e acabou sendo o que mais apanhou. A partir daquele momento resolveu fazer capoeira. Decidiu por tal prática, pois não se via, por toda trajetória de vida até ali, praticando karatê ou judô. Tinha que ser algo ligado à história dos(as) negros(as).

O ingresso num grupo de Capoeira Regional levou ao conhecimento de que esta modalidade de capoeira trabalha a agressividade na luta. Adegokê expressa que no grupo em que entrou um aspecto que lhe chamou a atenção foi a forma como a agressividade era trabalhada, conforme o ditado: bateu, levou. Ele avalia que esta não é a única forma de lidar com a agressividade e depois de um tempo ele decidiu sair deste grupo, pois havia tido algumas experiências violentas dentro da roda de capoeira. Em uma delas ele teve um osso da face fraturado. Adegokê revela que o que aprendeu na Capoeira Regional ele levou para a vida profissional e só se modificou quando foi fazer doutorado em outra cidade, onde conheceu e começou a praticar a Capoeira Angola.

### **Vida Universitária**

A vida universitária é permeada por diversas relações sociais. Os significados revelam as seguintes relações: entre colegas de graduação, entre alunos(as) e professores(as), professores(as) entre si, entre a comunidade e a estrutura orgânica da universidade, da

representação docente em coordenação de curso e conselhos, em organização de eventos, no movimento estudantil, nas práticas de grupos culturais, na produção de conhecimento, em projetos de extensão e na concessão de diploma de *Doutor Honoris Causa*.

De uma forma geral, a universidade é percebida como um ambiente branco, que valoriza a cultura e os conhecimentos próprios, menospreza e marginaliza outras culturas e conhecimentos, não aceita as pessoas negras com facilidade, portanto, para estes a universidade é um ambiente hostil, no qual os(as) negros(as) têm que travar uma guerra ou várias batalhas para poderem permanecer, seja para a conclusão da graduação, seja na pós-graduação, no exercício da profissão de professor, ou mesmo no desenvolvimento de um trabalho de Capoeira Angola. Em ocasiões pontuais, professores contribuíram para a permanência e sucesso dos participantes da pesquisa dentro desta instituição, mas é evidente que são atitudes raras e pessoais, não institucionais, fator que causa uma série de dificuldades de convivência para os(as) negros(as) que nela se encontram tanto como alunos quanto como professores(as).

Este não foi e não é um espaço onde os participantes se sentiram desejados ou gostados, pelo contrário, eram e são vigiados, contestados, constrangidos e avaliados a todo o momento. Um exemplo desta difícil convivência é relatado por Kayodê: ele e um amigo eram os dois únicos negros do seu curso de graduação. Muitas vezes os outros colegas de curso aprontavam alguma situação problemática e colocavam a culpa neles. Os colegas queriam por meio de atos ilícitos construir uma imagem negativa dos dois negros que estavam ali, culpando-os de algo que não fizeram. O que os livrava desta acusação, fazendo com que as pessoas que dirigiam a instituição não acreditassem nas falsas acusações, era o envolvimento político que tinham com o movimento estudantil e as atividades que organizavam relativas a este, ou seja, por serem estudantes engajados politicamente eram conhecidos os seus comportamentos sociais que não correspondiam às acusações dos colegas.

As queixas em relação às discriminações também aparecem relacionadas à atuação profissional de professor. Conforme o que Adegokê apontou:

“Eu sou professor universitário, preto, doutor e somos poucos. Sou da área de Química, mas todo mundo acha que sou da Música, da Artes, mas não sou. Porque aí vem aquela história, você tem que ser alguma coisa, eles têm que enquadrar você em uma coisa da área. Você não pode ser da Química ou da Engenharia Química, não é possível coisa desse tipo. Então eu falo que eu estou lá, sou doutor e sou discriminado.

E na capoeira, com doutor ou sem doutor, eu não sou discriminado. A cultura de resistência, ela me ajuda a resistir, porque hoje ainda é uma batalha para a gente. Nós somos negros, professores, estar lá, dentro da universidade, a gente está sempre sendo cobrado, estão sempre de olho na gente e se você não tiver a filosofia que eu aprendi para viver, que estou aprendendo, eu não ia sobreviver.”

A universidade é um ambiente que força ou pressiona as pessoas negras a deixarem de ser quem são. Esta instituição tende a enquadrar os(as) negros(as) nos estereótipos da música ou das artes para aceitá-los(as) com mais facilidade ou, ao contrário, oferece resistência para aceitá-los(as) em outros perfis que não são considerados “lugares de negros(as)”. Quando um sujeito negro está num ambiente que é tradicionalmente branco ele é constantemente vigiado, avaliado e cobrado por suas ações, experiência que é denominada pelo participante como uma batalha constante. Ele vive numa tensão de ter que provar permanentemente a sua competência para estar ali como professor universitário. A Capoeira Angola é uma cultura de resistência que ajuda esta pessoa negra a suportar a situação de discriminação no trabalho. Em seus processos educativos ela oferece uma filosofia de vida para a sobrevivência da comunidade e do indivíduo e contribui para a construção de uma identidade como grupo.

A universidade tolera a presença dos(as) negros(as) e sua cultura, mas não os(as) aceita completamente, conforme destaca os mestres de Capoeira Angola, Abubakar e Gamal, que desenvolvem trabalhos dentro da universidade. Eles denunciam que esta instituição permite que trabalhos culturais sejam realizados, mas na maioria das vezes eles não têm nenhum vínculo formal ou, sequer, são reconhecidos/aceitos. Assim como, a capoeira é desvalorizada enquanto cultura popular afro-brasileira. Os mestres apontam que seus trabalhos como educadores e formadores de cidadãos(as) não são reconhecidos por esta instituição, assim como, os conhecimentos da cultura popular não têm espaço nem valorização neste local. Segundo eles, apesar da Capoeira Angola ser vista como marginal no meio universitário, ainda assim ela contribui para a formação de estudantes que se incorporam a esta prática.

O trabalho de um mestre de Capoeira Angola e os conhecimentos que tem para ensinar são desvalorizados e, até mesmo explorados, na universidade. Abubakar, aponta que durante 17 anos desenvolveu seu trabalho numa universidade, organizou eventos que contaram com a participação de grandes capoeiristas do Brasil e do exterior, no entanto seu esforço não era

reconhecido, pelo contrário, ele era explorado. Ele faz referência à falta de reconhecimento material e intelectual, pois sempre teve uma vida muito difícil, se esforçava muito para manter o trabalho na cidade e organizar os eventos, recebendo pouco apoio da universidade e da prefeitura municipal.

No mundo universitário existe uma postura de preconceito entre os diferentes conhecimentos. Este preconceito se manifesta, segundo Abubakar, na ação das pessoas que fizeram um curso que tem mais prestígio social e logo desmerecem outros que fizeram um curso com menos prestígio. Esta mesma relação de hierarquização de conhecimentos é percebida por este participante em relação aos conhecimentos da Capoeira Angola e da cultura popular. Ele observa que pessoas que cursaram universidade desmerecem estes conhecimentos. Por esta razão este mestre se sente rejeitado neste espaço, onde, apesar de toda a dificuldade, também trabalha como educador e formador de cidadãos(as).

Muitos mestres de valor vão morar e desenvolver trabalhos de capoeira fora do país porque aqui no Brasil não são valorizados pelo esforço que fazem para a preservação da cultura afro-brasileira. Durante muitos anos Abubakar resistiu em aceitar o convite de outros países para desenvolver trabalho de capoeira porque acreditava que o país já tinha perdido muitos mestres de valor, como mestre João Grande, outro discípulo de Pastinha, por causa da falta de condições materiais para sobreviver. Ele queria continuar vivendo no Brasil para poder passar a seus(as) alunos(as) o que aprendeu com os mestres antigos e o que vem estudando sobre as origens da capoeira. Abubakar sempre contou com o apoio de alunos(as) que o mantinham financeiramente, mas num determinado momento esta situação se tornou insustentável, o que ele expressou com muita emoção. Ele teve que sair do país para conseguir condições de vida melhores que lhe permitissem continuar a desenvolver o trabalho de Capoeira Angola. Sobre estas dificuldades ele disse o seguinte:

“Os negros sofrem muito, mas agora Deus, que é justo, vem mostrando que estudo não é nada, pelo exemplo do Lula que é o presidente. Eu acho que está faltando valores. E eu não quero ser nenhum branco, pois eu pego pessoas como o Addae, brancos, educo e eles acabam fazendo mais que os negros em termos culturais...lutam pela cultura negra.”

A educação formal não ensina valores culturais que respeitem a diversidade. Abubakar, por meio dos processos educativos da Capoeira Angola, educa pessoas negras e não-negras para lutarem pela preservação da cultura afro-brasileira. Este mestre diz que sabe

o seu valor e o valor da cultura que ele transmite, sente muita dor ao perceber que sua cultura é desvalorizada em seu próprio país, mas tem a consciência de que é um educador que forma homens e mulheres, negros(as) e brancos(as), com diferentes níveis de escolaridade, para serem cidadãos(as) que vão resistir e lutar para o reconhecimento e valorização da cultura afro-brasileira.

A relação entre a Capoeira Angola e a universidade não é a mesma em outros países, fora do Brasil é reconhecida como atividade cultural e os mestres como educadores e portadores de conhecimento. Segundo Abubakar, na maioria das vezes os trabalhos desenvolvidos nestas instituições fora do país são no mínimo reconhecidos como projetos de extensão, e/ou têm espaço garantido para treinos, e/ou têm apoio para realizar eventos culturais.

A desvalorização do trabalho do mestre na universidade é exemplificada por um episódio que aconteceu por ocasião de um *workshop* de Capoeira Angola. Uma aluna de um grupo de Capoeira Angola que é professora em uma universidade levou Gamal para dar uma aula, para conversar sobre capoeira, ensinar os conhecimentos da capoeira. Esta atividade teve um custo, gastos de passagens e outras coisas, que vieram discriminados como ajuda de custo de alimentação e não vieram discriminados os custos que implicaram o fato do mestre ter ido à universidade passar um conhecimento cultural. Isto para ele é desvalorização do seu trabalho.

Os(as) universitários(as) apresentam uma postura de arrogância e ainda não reconhecem que os(as) angoleiros(as) têm conhecimentos para passar. Gamal diz que a parte universitária acha que porque estudou pode desmerecer o conhecimento de um mestre. Ele não sabe o que o universitário estudou, se medicina ou outra coisa, mas quem estudou é leigo no que ele sabe e ele é leigo no que o outro estudou. Para ele, é preciso que haja uma troca de informações entre as partes, mas não é isto que acontece. O que acontece é a discriminação e a diferença como desigualdade.

Há uma preocupação grande por parte dos mestres de Capoeira Angola em relação às diferenças que estão presentes na sociedade, como as diferenças entre os bairros, entre negros(as) e brancos(as), entre pessoas mais cultas, universitários(as), e pessoas menos escolarizadas. Abubakar e Gamal afirmam que na Capoeira Angola eles trabalham para que as diferenças não se tornem desigualdades no grupo e para que os(as) alunos(as) levem esta postura para a sociedade.

Apesar da universidade se configurar como um ambiente hostil, algumas vezes há pessoas com posturas mais abertas para a diversidade, que contribuem para a permanência de

outros indivíduos e atividades social e racialmente menosprezados. Uma situação apontada por Kayodê é que recentemente algumas aberturas têm sido feitas ou propostas. Por exemplo, no curso de Biologia algumas disciplinas como etno-biologia, etno-botânica, etno-ecologia, foram criadas para estudar comunidades tradicionais de rezadeiras, benzedadeiras, que historicamente detêm conhecimentos sobre ervas entre outras coisas.

Outra situação apontada como positiva dentro da universidade, é a existência de professores(as) podem orientar seus(as) alunos(as) a incorporarem conhecimento da cultura popular afro-brasileira em suas pesquisas científicas. Um exemplo raro aconteceu na área das Ciências Exatas. Adegokê apontou a postura adotada por seu professor e orientador de doutorado, branco. Ele acompanhava seu orientando em algumas atividades do grupo de Capoeira Angola e tinha o interesse de conhecer melhor esta prática. Tal postura, de abertura para um conhecimento novo e diferente do que a academia tradicionalmente estuda, é indicada pelo participante como sendo fundamental para a sua formação, pois o orientador provocou-o a incorporar os ensinamentos da Capoeira Angola em sua qualificação de doutorado. O professor perguntava: “Qual é a filosofia da Capoeira Angola?” Dessa forma ele incitou Adegokê a uma reflexão e reeducação pessoal.

Ao ser questionado pelo orientador de doutorado sobre a filosofia da Capoeira Angola o sujeito negro buscou aprofundar seus conhecimentos sobre a história e cultura afro-brasileira. Este processo educativo foi possível por meio de seu mestre de Capoeira Angola. Além disso, quando ele estava se preparando para a apresentação da qualificação o orientador questionou-o novamente: “Você não pode falar desta forma. Cadê a Capoeira Angola que você joga lá na roda? Tem que colocar isto na sua postura apresentação”. Com estes toques do orientador e os ensinamentos do mestre, ele afirma que aprendeu a incorporar a filosofia de vida da Capoeira Angola no cotidiano e a modificar a sua postura profissional de forma positiva.

Atitudes positivas em relação à diversidade cultural podem existir no ensino superior, mas, de uma forma geral, a universidade e sua estrutura orgânica não estão preparadas para reconhecer e valorizar os conhecimentos oriundos da Capoeira Angola e outras tradições populares. Esta falha foi revelada pelo exemplo citado a respeito do desejo de um professor universitário branco, pós-doutor em Física, reconhecido no meio da Capoeira Angola como um professor-mestrando<sup>43</sup>, de propor um projeto de Extensão para desenvolver um trabalho de Capoeira Angola com quilombolas da região que se encontra. Infelizmente, há uma forte

---

<sup>43</sup> Uma graduação anterior à de mestre.

indução pela política institucional da Universidade de que projetos e atividades de extensão decorram da atividade de pesquisa do docente, que por ser da área de exatas fica de mãos atadas para a utilização das fortes ferramentas de caráter cultural e social oferecidas pela capoeira e oriundas da cultura afro-brasileira. Segundo Addae, isso de certa forma decorre da falta de informação sobre nossa própria história e cultura, infelizmente ainda muito desconhecida e marginalizada.

A despeito da falta de conhecimento sobre a diversidade cultural brasileira, uma universidade federal reconheceu um mestre de Capoeira Angola como uma pessoa merecedora do diploma de *Doutor Honoris Causa*. Mas este processo foi difícil e complicado. Este reconhecimento foi conquistado com muito esforço por parte do proponente, Adegokê, pois o Conselho Universitário ofereceu muita resistência até a aprovação desta proposta. O participante destaca que por ser professor universitário e estar em importantes instâncias de deliberação, decidiu fazer algo importante para a Capoeira Angola. Colocou a proposta do diploma de *Doutor Honoris Causa* para o mestre João Pequeno. Momento em que toda a discriminação veio à tona no conselho superior. Ele destaca algumas falas:

“Eu ouvia gente falar assim para mim: ‘olha, não é questão de discriminação, não’. Tinha um que falava: ‘eu não sou racista, quando a gente sai daqui da reunião do conselho eu até dou carona para o Adegokê ir para a capoeira’. E era o que mais brigava para tirar o processo.”

A proposta de dar um título de *Doutor Honoris Causa* para um mestre de Capoeira Angola faz com que a discriminação étnico-racial se torne evidente nas instâncias superiores da universidade. Esse tipo de proposta só é aprovada com o apoio de aliados(as) fortes, como o reitor por exemplo. Os(as) conselheiros(as) ofereciam resistência por desconhecerem a pessoa em questão e a própria cultura afro-brasileira. Adegokê aponta que muitos(as) conselheiros(as) discutiam, questionavam sobre quem era esse João Pequeno, que ninguém conhecia a sua obra, que era um título muito importante. Ele buscou esclarecer os(as) conselheiros(as) mostrando que eles(as) não sabiam quem era mestre João Pequeno porque conheciam apenas a cultura que a universidade ofereça. O conhecimento que este mestre tem nunca havia tido espaço dentro desta instituição. Adegokê teve que argumentar e explicar a história deste mestre minuciosamente, ressaltar que aquele é o mestre mais velho em atuação vivo no mundo, reconhecido internacionalmente por isto, que mantém a nossa cultura afro-



brasileira viva e que esta é de todos(as) os(as) brasileiros(as) e deveria ser assumida como tal. A oposição dos(as) conselheiros(as) foi veemente, mas depois de muita discussão e nenhum consenso, o reitor vestiu a camisa deste processo, tornou-se um aliado e chamou a votação, somente assim a aprovação do diploma ocorreu.

A universidade não conhece e quase sempre tenta se esquivar de reconhecer o seu valor da cultura da Capoeira Angola. Adegokê ressalta que esta postura de resistência ao que é diferente ficou ainda mais evidente ao saber que o mesmo título foi solicitado para o escritor Luís Fernando Veríssimo, proposta que o Conselho Universitário aprovou por unanimidade, sem muitas discussões, pois este é um representante do conhecimento que eles valorizam. Para o participante, este episódio deixou claro que o autor branco e sua produção de conhecimento estão mais próximos daquilo que a universidade valoriza, havendo pouca ou nenhuma resistência, ao contrário do que sofrem pessoas negras como mestre João Pequeno, que não são conhecidas no ambiente acadêmico universitário, e muitos(as) nem desejam conhecer por se tratar de um homem de origem simples, ainda que de grande riqueza cultural.

### **AS DIMENSÕES DA CONSTRUÇÃO DO PERTENCIMENTO ÉTNICO-RACIAL**

É neste contexto, de relações entre a Capoeira Angola e a Vida Universitária, que a pesquisa foi realizada. A apresentação a seguir é constituída pelos significados que descrevem os processos educativos que contribuíram para a construção do pertencimento e identidade étnico-raciais dos participantes. Estes significados foram articulados nas dimensões: “Ser Negro, Ser Branco e Ser Mestiço”, que contém significados sobre como os participantes se vêem e são vistos pela sociedade; “Dificuldades Decorrentes da Discriminação Étnico-Racial”, que implica “Dificuldades de viver na sociedade brasileira racista”, “Lutar para permanecer na Educação”, “Discriminação do negro pelo negro”; “Fortalecimento”, é a dimensão que abrange “Família é envolvimento com cultura afro-brasileira” e “Da Capoeira Angola para a Vida”; a última dimensão é a “Dança de Guerra”, que foi denominada desta forma porque a Capoeira Angola é chamada de “Dança de Guerra”, pois é uma cultura que representa o disfarce em dança do aspecto combativo da capoeira.

## SER NEGRO, SER BRANCO E SER MESTIÇO

Os significados sobre como os participantes se vêem e como são vistos pela sociedade étnico-racialmente variaram entre “se definir como negro”, com a consciência de que vivemos num país de diversas origens; “se definir como mestiço”, assumindo a mistura étnico-racial que aqui existe; e “se definir como branco”, com a consciência de que esta é uma posição de privilégio na sociedade brasileira. Estas compreensões foram construídas pelos participantes no seio familiar e da comunidade de origem, no envolvimento com a prática da Capoeira Angola e no contato com o conhecimento científico.

A auto-identificação de ser negro pode ser adquirida em meio aos processos de enfrentamento das dificuldades que uma família negra sofre. O significado de nunca ter tido problemas de se reconhecer como negro foi expresso por Adegokê. Para ele, a sua família reforçou esta compreensão, pois todos, pai, mãe e avós, são negros e, como a maior parte desta população, sempre teve que lutar para sobreviver, porque as dificuldades estão colocadas no cotidiano deste grupo étnico-racial. Por meio do contexto familiar, das dificuldades e das lutas engendradas, processos educativos ocorreram e o sentimento de pertencimento foi-se construindo nele.

O conhecimento de que a África é o berço da humanidade reforça a compreensão de ser negro em Adegokê. Não só nele, mas também em Addae que é branco e concorda com seu colega que todos(as) tivemos origem na África. O primeiro destaca que, de certa forma, para quem é negro é mais fácil se identificar ou ser identificado pelos outros com a cultura de origem africana, pois remete diretamente à sua própria, mas que na verdade pelas descobertas científicas todo(as) temos origem africana, negros(as) e não-negros(as). Ele se expressa desta forma:

“A Capoeira Angola tem matriz africana, então de certa forma para quem é negro seria mais fácil de se identificar com a cultura que é própria da sua origem. Mas na verdade, pelo conhecimento que a gente tem hoje, que o berço da humanidade é a África, então nós dois<sup>44</sup> temos a origem africana. Mas aí, a identidade negra aparece mais obviamente, mesmo que você não queria ou tenha essa dificuldade de assumir, a cor da pele já mostra isso.”

---

<sup>44</sup> Aqui, Adegokê se refere a ele e a Addae, que é branco.

No processo de construção do pertencimento étnico-racial, a Capoeira Angola contribuiu para o fortalecimento de tal sentimento na medida em que os participantes, negros e não-negros, quando entram para o grupo de Capoeira Angola, descobrem/aprendem que têm que lutar pelos seus pares, pelos(as) negros(as), demonstrando e vivendo um sentimento de comunidade, de humanidade e a aquisição de uma consciência histórica da opressão racista. Este trabalho é feito dentro do grupo segundo o que Adegokê diz:

“Mas como é que você trabalha isso (as diferenças) dentro da Capoeira Angola, a não-discriminação, e trabalha com a discriminação que existe fora da Capoeira Angola? É reforçando a identidade. Quando você tem uma possibilidade, um local como esse grupo da Capoeira Angola que possibilita você reforçar a sua identidade e despertar também a identidade daquele que pode ser considerado não-negro, que está fazendo a mesma coisa que você, é uma prática não-discriminadora. Você vai para o exterior com essa visão que você precisa despertar, fortalecer aquelas pessoas que são negras, fortalecer isto, e a Capoeira Angola permite isso. Você vai fazer uma luta, um retorno do que a Capoeira Angola te ensina para você retornar (para a sociedade)”.

Os processos educativos da Capoeira Angola reforçam a identidade coletiva de seus praticantes, negros e não-negros. Este processo permite que a identidade individual também possa ser reforçada, constituindo um processo educativo no qual pessoas podem aprender a conviver num ambiente não-discriminador e, ainda por cima, aprendem a levar isto, a devolver este conhecimento, para a sociedade.

A construção do sentimento de pertencimento étnico-racial foi iniciada na família, que forneceu a base para o enfrentamento das dificuldades encontradas na vida e o reconhecimento das diferenças sociais impostas, conforme Adegokê indica. Esta base de identificação foi complementada pelos ensinamentos e aprendizados da Capoeira Angola que contribuíram para fortalecer o sentimento de comunidade e de solidariedade em relação aos pares negros. Estes sentimentos e posturas são apontados tanto por angoleiros(as) negros(as)

como Adegokê, Gamal e Abubakar, quanto por não-negros como Addae e Nassor, que se solidarizam com a causa desta população oprimida racialmente.

A identificação étnico-racial de um afro-descendente pode ser adquirida somente após o início da prática da Capoeira Angola. Ao contrário do que foi exposto sobre a influencia positiva da família na auto-identificação de Adegokê como negro, em outro contexto, Abubakar só veio a descobrir a sua origem étnico-racial depois de começar a praticar Capoeira Angola. Ele fala que “foi o mundo que o ensinou, o mundo da Capoeira Angola”. Destaca que quando era criança, seus pais, seus irmãos(as), segundo seus dizeres “não tinham educação”, e acabaram não colaborando para que ele adquirisse o conhecimento sobre sua origem. Depois, ele veio, a saber, que é descendente de índio, europeu e africano. Sua avó era índia, foi pega na mata, seu avô português, seu pai descendente de africano.

O processo de auto-identificação de uma pessoa como negra envolve o reconhecimento de que o Brasil é composto por uma população miscigenada. Abubakar e Gamal se identificam como negros, mas reconhecem que o nosso país é um país mestiço, que não há raça pura. Eles chamam a atenção para o aspecto de que o Brasil é um país misto e que não existe uma pessoa que não tenha um pouco de negro dentro de si. Não há uma raça pura, somos um povo só, o qual a cor não deve importar, e que temos que nos conscientizar disso. Uma pessoa pode ter pele branca, mas seu avô, seu tataravô pode ser negro, então ela é descendente.

Afirmar a descendência africana, o ser negro, envolve reconhecer e assumir a diversidade cultural existente em nosso país. Estes mestres destacam a mistura étnico-racial que temos no país, que a cor da pele não deve importar, a riqueza cultural deveria ser um aspecto de união do povo brasileiro, pois temos que assumir a nossa diversidade. Na Capoeira Angola a conscientização desta união acontece, pois há alunos(as) com cor de pele diferentes, mas que, no entanto, assumem e valorizam a cultura afro-brasileira como sua própria cultura. Esta prática social não discriminadora faz uma inversão, segundo estes mestres; há uma preocupação e um cuidado para lidar com as diferenças, prática que permite que as pessoas sejam quem elas são. No entanto, Abubakar e Gamal têm a consciência de que não é esta realidade que impera na sociedade, pois na sociedade há uma negação de grande parte da diversidade e riqueza cultural, negação que acontece em relação à própria Capoeira Angola.

Em meio aos processos educativos da Capoeira Angola que valorizam a cultura afro-brasileira como um patrimônio de todos os brasileiros, pessoas brancas também podem se assumir étnico-racialmente. Angoleiros brancos podem aprender por meio da convivência com negros que ser branco na sociedade brasileira é uma condição de privilégio e que ser

negro é uma condição que possibilita a experiência de discriminação e humilhação em qualquer lugar que esteja. Nassor e Addae apontam, a prática da Capoeira Angola e seus processos educativos ajudam às pessoas a se perceberem no mundo e a perceberem que existem outras pessoas diferentes de si. Nesse sentido Nassor relata, de forma muito emocionada, uma experiência vivida com outros “camaradas” negros que revela as diferentes maneiras como negros(as) e brancos(as) são tratados em nossa sociedade:

“Posso dizer tanto que tenho sorte [de ser branco], porque eu sei da dificuldade que os negros têm aqui no país. Eu sei, se eu chegar numa porta de um banco, eu vou passar. Chega o mestre Abubakar, os outros vão olhar. Chega o mestre Gamal e ... eu já vi isto. Eu vi uma vez aqui em São Carlos mesmo (pausa para a emoção), que eu e o mestre descemos (pausa para emoção)... só sei que a gente foi no Bradesco. Ficou o negro que tinha que ir lá no outro banco. Rapidinho a polícia chegou e deu uma geral em todo mundo, porque era negro que esta ali e a placa do carro era de fora. Eu chego com a placa de qualquer lugar do Brasil...e paro em qualquer lugar, entro e saio!”

O aprendizado sobre as diferentes experiências vividas entre pessoas brancas e negras é considerado importante por estes dois angoleiros brancos. Entretanto, Nassor destaca, que tem dificuldades de dimensionar e pensar a problemática das relações entre brancos(as) e negros(as). Há uma falta conhecimento e consciência sobre estas diferenças. Mas em um ponto Addae e Nassor concordam: a convivência e os aprendizados na Capoeira Angola podem romper as barreiras sociais, étnico-raciais e de preconceito entre brancos(as) e negros(as). Eles afirmam que esta cultura ajuda as pessoas a se sentirem um ser humano como um todo e a se sentirem como humanamente iguais.

Outro ponto de vista em relação à auto-identificação étnico-racial, é o de uma pessoa pode não querer se auto-identificar étnico-racialmente ou definir-se como mestiça. Nesse sentido, Kayodê afirma a crença na mistura que temos em nosso país e que não se julga no direito de prestigiar somente um lado e abandonar os outros ao esquecimento, porque todos tiveram importância na sua formação e estão no seu sangue. Ele disse:

“Essa coisa de “eu sou afro-descendente”, mas sou também índio-descendente e euro-descendente. É só a sua descendência africana que tem valor? Então, é este tipo de comportamento que eu não acho legal quando tem esse tipo de discussão partidarista”.

A afirmação da descendência africana aparece como uma postura de valorização exclusiva. Para Kayodê, valorizar unicamente uma das raízes é entendido como uma postura de menosprezo em relação às suas outras raízes culturais. A problemática étnico-racial é apontada por ele como uma coisa moderna, da década de 80. Nesse mesmo sentido ele entende que a política de ações afirmativas é segregacionista e recente. Esta visão política não é adotada por ele. Kayodê diz que tenta combater este discurso, porque pretende afirmar uma etnia brasileira que possa ser reconhecida fora do país. Para ele, os estrangeiros ficam perguntando o que é que o brasileiro é? Não é índio, não é branco, não é negro, é tudo isto misturado. Ele declara ter uma visão política menos radical em relação às ações afirmativas porque entende que o que a sociedade necessita é mudar a sua história de opressão. Para que isto ocorra Kayodê diz que tem que mudar a cultura, a forma de pensar, a forma de ver o mundo.

### **DIFICULDADES DECORRENTES DA DISCRIMINAÇÃO ÉTNICO-RACIAL**

De uma forma geral as dificuldades decorrentes da discriminação que os(as) negros(as) e sua cultura sofrem em nossa sociedade racista são sentidas e evidenciadas ao longo de todas as conversas que foram realizadas neste estudo. De um jeito ou de outro, todos apontaram significados relacionados às dimensões a seguir. A discriminação é sentida não só pelos participantes negros, mas também pelos participantes brancos, que se tornaram sensíveis a este problema por meio da convivência na Capoeira Angola. Os angoleiros percebem que ser negro nesta sociedade é mais difícil que ser não-negros. Para negros(as) é duplamente difícil pois são discriminados por serem negros(as) e angoleiros(as); para não-negros(as) este contexto também é difícil pois são discriminados por serem angoleiros(as), portanto, conviverem com negros(as). Em decorrência da discriminação muitas dificuldades são sentidas e enfrentadas em variados contextos como o da família, o da educação e o da discriminação de negros(as) por negros(as). Entretanto, os participantes assinalam que as

dificuldades vividas não são impossibilidades de ser, de se sentir étnico-racialmente pertencentes a uma comunidade, nestes processos também ocorrem fortalecimentos que colaboram para a construção de seus pertencimentos étnico-raciais.

### **Dificuldades de viver na sociedade brasileira racista**

Um significado que permeia as dificuldades de viver na sociedade brasileira racista é o de que ser negro(a) é difícil e é dolorido. Esta compreensão é apresentada por alguns participantes em comparações com outros países; na descrição das dificuldades materiais vividas pela maioria desta população; nas dificuldades oriundas da desvalorização e negação da cultura afro-brasileira; na percepção, de angoleiros negros e não-negros, de que negros(as) são tratados de forma diferenciada em nossa sociedade. As dificuldades são enfrentadas a partir da aquisição de conhecimento e consciência sobre a realidade histórica, social e cultural, e pelo comprometimento assumido em prol da mudança da opressão em um sistema mais igualitário e solidário.

Ser negro na sociedade brasileira é muito difícil e dolorido. Para Abubakar, o sistema em que vivemos no Brasil é muito mais duro do que em outras sociedades conhecidas por serem racistas, como a dos EUA e da África do Sul. Ele aponta que sofre mais discriminação no seu próprio país do que em outros pelos quais já visitou ou morou, como é o caso dos EUA e outros países da Europa. Aqui ele passou fome, deixou de comer para poder dar de comer a suas filhas; seu trabalho como mestre e educador não são reconhecidos, enquanto que nestes outros países ele é bem tratado, tem reconhecimento e condições de vida melhores. Ele sofre muito com esta situação, pois gostaria que seu próprio país o acolhesse e reconhecesse o valor do seu trabalho e da própria capoeira. Este sentimento de mágoa não o impede de manter um forte comprometimento com a sua comunidade de origem, mas também com toda a nação brasileira, pois entende que a capoeira é uma cultura afro-brasileira, é, portanto, de todos(as) os(as) brasileiros(as).

Em nossa sociedade os(as) negros(as) têm dificuldade de acesso à igualdade. Experiência que é expressa por todos os participantes. Segundo eles, não adianta falar que somos iguais quando vivemos numa sociedade na qual o tratamento às pessoas é diferente. Não somos iguais realmente. Este tratamento diferente foi exemplificado no episódio que Nassor narrou sobre o que ele e outros colegas negros viveram na porta de um banco. Ele chama a atenção para o fato de que ele, que é branco, e seus amigos negros foram ao banco.

Ele entrou sem problemas e os outros ficaram na porta esperando-o. A polícia passou, viu que a placa do carro deles; era de fora; e sem demora passou “uma geral” em todos os que estavam esperando-o, isto é, procedeu uma abordagem policial.

Outra dificuldade pode surgir das condições de pobreza que a maioria das famílias negras vive. As famílias negras geralmente são pobres e são, também, maioria em nosso país. Muitas vezes, segundo Adegokê, estas famílias são compostas por mulheres com filhos, geralmente descasadas ou mães solteiras, formando uma parcela da sociedade das mulheres que não têm maridos. Os homens que têm filhos, ou abandonam as companheiras ou morrem muito cedo. O que acontece é que as mulheres têm que trabalhar para manter suas famílias, na maioria das vezes, como domésticas, e quem cuida das crianças são as avós. O sujeito revela que, por um lado, está a dificuldade gerada pela pobreza das famílias, mas, por outro lado, como veremos mais adiante, esta situação ao mesmo tempo propicia um fortalecimento do pertencimento étnico-racial.

A situação de pobreza material geralmente leva as crianças negras a largarem os estudos muito cedo para irem trabalhar e ajudar nas despesas da família. A experiência de Adegokê, negro, de conseguir chegar à universidade e hoje ser um professor doutor em Química é exceção à realidade em que foi criado. Para ele, esta consciência é muito forte. Ele sente uma ligação com a comunidade de origem e por isto ele tem um comprometimento de “trazer seus irmãos negros” para os espaços que hoje ele ocupa.

### **Lutar para permanecer na Educação**

Um do espaço conquistado com muita dificuldade foi a escola, local de descoberta das discriminações étnico-raciais e início da luta cotidiana e infindável para permanecer no ambiente escolar. O ingresso na escola e as discriminações que sofreu levaram Adegokê a observar a falta de igualdade e cuidado em relação às pessoas negras. Ele percebeu que a escola pública não era “lugar de negros(as)”, pois era freqüentada majoritariamente pela classe média e elite brancas. Percebeu que é um local onde sofreu humilhações que deveriam ser suportadas para que no futuro fosse possível ter melhores condições de vida. Neste mesmo ambiente, ele reconheceu, também, a importância e o apoio que a família e a comunidade do bairro ofereceram para que suportasse a dor decorrente de discriminações e humilhações. Assim, aprendeu que poderia encontrar parceiros(a), inclusive de outros grupos étnico-raciais, que podem ajudar e viabilizar a permanência na trajetória escolar.



Com muito esforço, negros(as) ingressam na universidade, local em que a falta de acesso à igualdade por parte dessa população continua, apesar de, como diz Adegokê, que é professor doutor de uma universidade federal: haver um negro(a) aqui e outro(a) ali. Ele diz que suportou e ainda suporta o tratamento desigual durante a vida toda. Teve e tem que lutar veementemente para poder permanecer neste local hostil e para continuar sendo quem ele é apesar das pressões por mudanças de comportamentos. Pela universidade não ser um “lugar de negros(as)” há uma cobrança excessiva por parte desta comunidade em relação aos negros(as) que ali estão. A família e a comunidade de origem, mesmo fisicamente distantes, e a Capoeira Angola, mais próxima no ambiente universitário, tiveram e têm um papel importante para ajudar a suportar as hostilidades cotidianas. A consciência adquirida de que negros(as) têm que ocupar os lugares que a sociedade não lhes destina em pé de igualdade e trazer os seus pares também se configura em uma filosofia de vida para Adegokê.

Na trajetória escolar até à universidade a dificuldade é percebida não como impossibilidade, mas como luta para permanecer num ambiente que insiste em desqualificar e marginalizar a população negra. A construção do pertencimento e da identidade étnico-raciais parece ser uma luta e conquista sempre renovada pela igualdade. Por meio de alguns episódios descritos a seguir, significados desta construção ficam mais evidentes. Desde o ingresso na escola, Adegokê aponta que, teve dificuldades de se manter nestes locais e continuar sendo quem era, um negro, pois observava que numa sala de trinta alunos apenas dois eram negros. Neste momento, ele aponta que, começou a perceber que aquele não era um espaço para negros(as). Em suas palavras:

“Você começa a perceber que você está fora e se você não tiver uma identidade, uma coisa com a família e tal, aquela relação solidária que tinha no bairro .... tem aquela coisa das comunidades, então eu vivi na comunidade do bairro do L., como eu aprendi a viver em uma comunidade que é a Capoeira Angola. Eu não tinha essa relação de comunidade, de solidariedade, quando eu fazia a Capoeira Regional, porque o educador não tinha a filosofia e a Capoeira Angola tem a diferença, quando falam assim é a tradicional...”

O fato de estar na escola não significa que a criança negra se sinta incluída ou aceita. Pelo contrário, no caso, Adegokê percebeu que este não é um ambiente disponível para a sua comunidade de origem. Entretanto, é esta mesma comunidade, juntamente com a sua família,

que o apoiou e o ajudou a suportar tal situação. A identidade foi percebida/construída nas relações solidárias existentes na família, no bairro onde mora e na Capoeira Angola. Esta solidariedade é compreendida como uma filosofia de vida para este participante. Uma filosofia de vida que o princípio fundamental surge na coletividade.

Enquanto estava na escola, a família e a comunidade do bairro estavam mais próximas e contribuíam para que Adegokê suportasse a hostilidade da trajetória escolar, necessária para que no futuro conseguisse melhores condições de vida. No período em que foi cursar a universidade e fazer pós-graduação, a família estava distante, mas ele encontrou na prática da Capoeira Angola, grupo cultural que estava presente na universidade em que estudava, uma outra comunidade em que o sentido de solidariedade e igualdade era muito forte, o que contribuiu para a construção da sua identidade. Ele atribui este senso de solidariedade e igualdade à raiz tradicional da Capoeira Angola que é a matriz africana.

Outras lições decorrem da experiência escolar. A luta para concluir a trajetória escolar não é necessariamente solitária. Nesse percurso as pessoas negras podem encontrar aliados(as), inclusive de outros grupos étnico-raciais, que contribuirão para a continuidade dos estudos. Não é uma generalização, mas um significado que Adegokê exemplifica. Diz respeito à passagem do primário para o ginásio. Ele sempre estudou em escola pública, na época estas eram as melhores escolas, freqüentadas pela classe média, pela elite, e percebeu que os(as) negros(as) estavam fora de lá. Para fazer a passagem do primário para o ginásio<sup>45</sup> teve que fazer um cursinho e prestar o chamado exame de admissão. Estes cursos eram pagos, mas sua mãe não podia pagar e uma vizinha, branca, tinha uma amiga, dona de um desses cursinhos e conseguiu uma bolsa. Esta atitude foi definida por Adegokê como uma ação afirmativa, sem a qual ele não concluiria seus estudos. Este fato mostra-lhe que é possível encontrar aliados e fazer negociações. A atitude de sua mãe se tornou uma referência fortalecedora no sentido de encontrarem aliados e compreender que esta não é uma luta solitária. Este exemplo serviu para dar-lhe um horizonte para a vida, aprendeu que deve buscar e encontrar parceiros(as) disponíveis ao diálogo e entendeu a importância de grupos étnico-raciais não-negros(as) abertos ao diálogo e solidários.

A descoberta de que é possível encontrar aliados(as) que contribuam para a luta cotidiana dos(as) negros(as) levou à descoberta de que é possível e necessário identificar as pessoas com as quais vai lutar contra, os(as) “inimigos(as) a serem vencidos(as)”. Adegokê conta que, no cursinho, ele foi admitido/suportado por causa da amizade que a dona tinha com

---

<sup>45</sup> É o equivalente da época ao ensino fundamental e médio de hoje.

a vizinha dele, mas ele não era aceito ou gostado nessa condição, pois era o único negro neste espaço. Um dia a professora deu um tapa em sua cabeça dentro da sala de aula. Ele não chorou; suportou a humilhação; e não contou para a mãe, porque sabia que aquela era a única oportunidade dele continuar estudando. Ele já havia percebido que não tinha um lugar reservado na escola, principalmente, porque sempre frequentou boas escolas e sempre tiveram poucas crianças negras, o acesso não estava disponível a elas. Então, construiu o referencial dele desta forma, identificando aquelas pessoas não-negras que estão dispostas a lutar junto com os(as) negros(as), que são os(as) parceiros(as) solidários(as), e aquelas pessoas com que vai lutar contra, os(as) “inimigos(as) a serem vencidos(as)”.

As pessoas negras sempre têm que lutar muito para permanecerem no ambiente escolar. A luta continua mesmo quando uma pessoa negra se torna professor(a) doutor(a) em uma universidade. A postura de encontrar aliados(as) e identificar os(as) inimigos(as) continua sendo utilizada nas batalhas cotidianas. Quando se tornou professor de Química numa universidade federal, Adegokê tinha a consciência de que estava entrando num espaço que historicamente não era lugar para negros(as), no qual não entravam com facilidade e teria que brigar muito, como fez a vida inteira, para permanecer.

No ambiente universitário, é importante aprender a se comportar mais adequadamente em cada uma das situações enfrentadas e a controlar as reações agressivas para poder conquistar espaços de diálogo e de trabalho. Adegokê relaciona o início da profissão de docente com a prática da Capoeira Regional e diz que esta prática contribuiu, naquele momento, para a construção de uma postura profissional agressiva que, em determinados momentos, dificultou a sua atuação. Por exemplo, em discussões que participava no Instituto de Química do qual fazia e faz parte, debatia assuntos importantes com conteúdos relevantes, mas na hora de tomar a decisão, a forma como ele colocava não passava nas reuniões. Sempre que havia um embate. Mesmo com argumentos fortes, ele não conseguia fazer com que as pessoas aceitassem determinadas propostas.

Numa outra relação estabelecida, foi apontado que, os processos educativos da Capoeira Angola contribuem para o aprendizado de diversas formas de diálogo e de interação como o outro. Este aprendizado foi adquirido por Adegokê quando foi fazer o doutorado em outra cidade e entrou para o grupo de Capoeira Angola. Neste grupo e com seu mestre, ele aprendeu por meio do jogo e da filosofia de vida engendrada na prática, outras formas de diálogo; aprendeu a como falar a mesma coisa que queria antes nas discussões do instituto, mas de uma outra forma. Para ilustrar tal aprendizado, ele destaca o ensinamento de mestre João Pequeno quando diz que “para derrubar não precisa por força e para bater não precisa

encostar”. Entendeu, então, que, para conseguir o que queria não precisava ser agressivo, violento, mas precisava aprender outras formas de se comportar que fossem mais efetivas e, até mesmo, mais inteligentes para a situação das discussões no instituto onde trabalhava. Aplicou este aprendizado na vida, o que resultou numa transformação pessoal que influenciou o seu doutorado e sua atuação profissional subsequente.

É muito difícil ser professor(a) universitário(a) negro(a), numa área de conhecimento que tradicionalmente é composta por pessoas brancas. Esta experiência parece ser representada por uma luta interminável contra as discriminações e dificuldades étnico-raciais impostas. Esta dificuldade não é vista como uma impossibilidade, pois Adegokê aprendeu e aprende a lutar por meio dos processos educativos da Capoeira Angola. Ele destaca a cobrança veemente que sofre constantemente por ser negro num ambiente branco, mas, sobretudo, deixa bem clara a importância que a filosofia de vida da Capoeira Angola teve para que sobrevivesse, suportasse e superasse estas dificuldades. Ele aplicou e aplica na vida e na atuação profissional o que aprendeu e aprende no jogo da capoeira. Quando Adegokê retorna à sua universidade após o doutorado e o ingresso no grupo de Capoeira Angola, tem o seguinte pensamento: “eu tenho que voltar e ser um angoleiro”. Esta postura significa que ele tem que ser angoleiro tempo todo, pois ele é negro o tempo todo e por esta razão tem que lutar sempre.

Nos processos educativos da Capoeira Angola o(a) angoleiro(a) pode aprender a ler cada uma das diversas situações do jogo e da vida e a se comportar de forma mais adequada em cada uma delas. Na prática da Capoeira Angola Adegokê aprendeu que, cada jogo é diferente um do outro, assim como, cada momento da vida e do trabalho. É preciso saber diversas formas de lutar, conforme cada situação. O participante aprendeu a fazer o mesmo discurso nas reuniões do instituto no qual trabalha e a usar os mesmos argumentos de antes, que não eram aprovados, mas colocá-los de outra forma, da forma angoleira. Aprendeu a analisar as situações e a se comportar de forma mais adequada a cada uma delas. Como exemplo desta postura angoleira, Adegokê expressa que, “hoje você cai e amanhã você derruba”. Se uma pessoa lhe agride, ele tem a consciência que pode responder da mesma maneira, mas, talvez, esse não seja o melhor caminho. Ele aprendeu no jogo da Capoeira Angola a privilegiar o diálogo como forma de interação com o outro, com o oponente.

O jogo de capoeira é um diálogo, no qual não há o uso das palavras, mas uma comunicação é estabelecida por meio da linguagem corporal. Há uma troca de informações entre os(as) jogadores(as), uma espécie de diálogo, em uma situação muito peculiar, que é o próprio jogo. Esta situação propicia que um(a) jogador(a) conheça o outro e se faça entender

ao mesmo tempo. Com esta postura dialógica e angoleira, Adegokê conseguiu se comportar de forma mais efetiva nas discussões do instituto que trabalha e suas propostas passaram a ser aceitas. Em decorrência desta mudança de atitude na sua atuação profissional ele se candidatou ao cargo de coordenador de curso, foi bem votado pelos colegas de trabalho e reconduzido ao cargo para exercer um segundo mandato.

A conquista do cargo de coordenador de um curso de graduação e da representação no conselho superior da universidade pode ser considerada uma vitória para uma pessoa negra que busca abrir espaço nos diferentes níveis e trazer seus pares. Esta conquista significou algo importante para Adegokê, pois ele se vê como um representante da comunidade negra nesta instituição historicamente branca e hostil, e tem o compromisso de abrir caminho nos diferentes níveis para trazer os seus pares. Ao ocupar os diferentes níveis da universidade, ele buscou enegrecer a coordenação de curso, o Conselho Universitário, instância máxima de deliberação na referida instituição. Segundo ele, espaço onde as decisões importantes são tomadas. Esse processo de enegrecimento envolveu também a busca para conhecer os meandros da universidade, ou seja, conhecer como ela funciona; e assim, poder propor mudanças afins da comunidade negra, como foi o caso da solicitação do diploma de *Doutor Honoris Causa* para o mestre João Pequeno.

Enegrecer os diferentes espaços de deliberação na universidade foi uma estratégia utilizada para trazer para dentro desta instituição pessoas e conhecimentos historicamente marginalizados pela sociedade, os(as) afro-brasileiros(as). Um aprendizado importante adquirido na busca por enegrecer a universidade foi a compreensão de que, se Adegokê só ficasse num canto, fazendo capoeira por fazer, não estaria lutando de forma adequada, da forma angoleira, no campo acadêmico. A simples prática do jogo, sem a aplicação da filosofia de vida que a Capoeira Angola tem, não era suficiente para provocar uma mudança nesta instituição, no sentido de afirmar esta cultura como uma forma de conhecer, ver e viver o mundo. O mestre João Pequeno não seria reconhecido, como sempre mereceu, pelo seu esforço e seu trabalho. Não era este tipo de postura que o participante havia aprendido na prática da Capoeira Angola. Apesar de não gostar de burocracia e preferir trabalhar esta cultura com as crianças nos bairros de periferia, ele descobriu que por ser professor universitário, negro, angoleiro e estar em importantes espaços de decisões políticas, ele poderia e deveria utilizar esta situação social para ajudar a fortalecer a Capoeira Angola e a comunidade afro-brasileira como um todo.

Enegrecer a universidade com pessoas e conhecimentos afro-brasileiros significa contar com o apoio de uma comunidade que vai lhe oferecer o suporte e apoio para o

enfrentamento das batalhas engendradas. O processo de doutoramento do mestre João Pequeno foi denominado por este angoleiro como uma batalha travada no interior da universidade. Uma batalha que Adegokê não realizou sozinho, mas em conjunto com todo o grupo de Capoeira Angola ao qual pertence. Ele acredita que, foi uma conquista do grupo e do seu mestre, pois esta comunidade sempre esteve por trás de tudo o que ele fazia e lhe dava base de sustentação e força para lutar pelo diploma de *Doutor Honoris Causa* para o mestre João Pequeno.

Este participante relaciona momentos decisivos de sua profissão e experiência na universidade com ensinamentos e aprendizados da Capoeira Angola, que fortaleceram o seu sentimento de pertencer e a sua luta em relação à comunidade negra. Tal processo não só fortaleceu seu sentimento de pertencimento e sua luta em relação a esta comunidade, como também contribuiu para a construção da sua identidade de angoleiro, o que significa para ele toda uma postura diante da vida, uma forma de ser no mundo.

### **Discriminação dos(as) negros(as) pelos(as) negros(as)**

As dificuldades em relação às condições de vida e à trajetória escolar da população negra são percebidas como uma constante batalha a ser enfrentada. Uma outra dificuldade que também preocupa um dos participantes, Kayodê, é a discriminação dos(as) negros(as) pelos(as) negros(as); percebida por meio de uma avaliação da atuação de negros(as) em relação a seu próprio grupo étnico-racial. Esta atuação é considerada por Kayodê como sendo um dos motivos pelos quais esta população ainda está em situação de desvantagem social. Ele compreende que se hoje os(as) negros(as) são desfavorecidos(as) na sociedade é devido a sua própria atuação e culpa os(as) próprios(as) negros(as) pela situação de desvantagem social em que vivem, desresponsabilizando os(as) brancos(as) do processo de colonização e marginalização. Ele destaca a atuação de alguns negros(as) que tiveram a oportunidade de ascender socialmente, mas não trabalharam para mudar a realidade do seu povo e, para esclarecer, aponta que, há militantes do movimento negro usam o discurso étnico-racial para trabalharem em benefício próprio e não se preocupam com a real questão social dos(as) negros(as).

Para Kayodê, alguns grupos do movimento negro são formadores de massa de manobra por meio de uma escravidão *light* e não buscam transformar a realidade opressora. Este processo, segundo ele, é disfarçado por um discurso pelo coletivo que encobre interesses pessoais. Entretanto, Kayodê afirma que, o que é realmente necessário para o povo brasileiro, é uma mudança na história, na cultura, na forma de pensar, na forma de ver o mundo.

## FORTALECIMENTO

Diante das dificuldades apresentadas os participantes apontaram que elas não foram consideradas impossibilidades de ser ou de sentirem humanamente capazes de transformarem suas vidas. No contexto de ser negro na sociedade brasileira, há, também, processos de fortalecimento do pertencimento e da identidade étnico-raciais, que podem ser iniciados na família ou mesmo na prática da Capoeira Angola, prática esta que contribui para a sua consolidação.

### **Família é envolvimento com cultura afro-brasileira**

Na família o fortalecimento ocorreu por meio de exemplos de comportamentos de pai e de mãe, e por meio do envolvimento cultural com a cultura afro-brasileira. Os significados expostos pelos participantes sobre o fortalecimento do pertencimento étnico-racial revelam a compreensão de que por meio da dificuldade, o indivíduo se fortalece e adquire uma consciência a respeito da luta cotidiana. Os estudos são importantes para conseguir melhores condições de vida, por isto é importante se enquadrar no sistema escolar a fim de conseguir completa-los. O apoio e sustento familiar, assim como, ações de incentivo e de ajuda da parte de pessoas de outros grupos étnico-raciais durante a trajetória escolar são imprescindíveis no processo de ascensão social, no qual há um enfretamento constante de discriminações étnico-raciais. Há a necessidade de conquistar espaços que não estão dispostos em pé de igualdade para a população negra. Abrir espaço nos diferentes níveis e trazer os(as) irmãos(as) consigo é uma filosofia de vida que demonstra envolvimento e comprometimento com a família e a comunidade de origem baseada na solidariedade. A cultura tradicional afro-brasileira, como o candomblé, a Capoeira Angola e o samba, fortalece a identidade, a família e a sociedade. É importante lutar contra processos de alienação cultural presentes na sociedade brasileira, assim como, é necessária a construção de uma visão de mundo e postura política em relação à preservação da cultura tradicional

Os adultos são referências de vida, de resistência e de luta para os mais jovens. Os pais, com exemplos e palavras, mostram direções. A figura da mãe representou uma referência de luta, esforço e dignidade para Adegokê. Seu pai biológico morreu quando ele era muito novo e sua mãe trabalhava como doméstica para sustentar a família. Sua família era pobre e ele acompanhou o esforço e a dignidade da mãe na tarefa de limpar a casa dos outros. O participante destaca que, este exemplo de comportamento foi criando nele um sentimento que o fortalecia e o preparava para lutar por melhores condições de vida. Com isto, aprendeu

desde cedo que teria que lutar, pois queria tirar a mãe daquela situação. A luta é um significado que vai permear toda a vida deste participante, especialmente no ensino formal.

A formação escolar é um caminho importante para a conquista de melhores condições de vida. Sua mãe se casou novamente, com o irmão de seu pai falecido, que se tornou o seu pai verdadeiro e um segundo exemplo de vida. Padrasto estudou, fez curso técnico e chegou a começar uma faculdade paga, mas não conseguiu concluir por falta de recursos materiais. Segundo Adegokê, pelo histórico escolar, seu pai (padrasto) adquiriu uma consciência da importância da formação escolar para que seus filhos tivessem melhores condições de vida e sempre fez questão de garanti-la a todos. O pai era muito exigente quanto ao rendimento escolar e não admitia que seus filhos ficassem de recuperação, se não, teriam que fazer o curso novamente. Ele fazia um esforço para que os filhos só estudassem, não trabalhassem, então cobrava que eles fossem bem nos estudos.

Os pais tomam medidas para proteger os seus filhos(as) quando estes(as) não conseguem fazer sozinhos(as). Quando Adegokê entrou no colegial teve que mudar de escola. Neste novo espaço ocorreram algumas dificuldades de adaptação e o participante acabou ficando de recuperação em inglês. Ele conta que, este fato ocorreu porque a professora “encanou” com ele. Seu pai foi à reunião de pais e nesta ocasião a professora chamou seu filho de malandro, se referindo à reprovação em inglês. O pai ficou furioso porque sentiu a discriminação da professora e defendeu seu filho veementemente, porque sabia que ele tinha um comportamento exemplar.

Ao se reconhecerem como negras e perceberem que estão num lugar que não está disposto para seus pares, as pessoas são pressionadas a abrir mão de seu jeito de ser para poderem permanecer e concluir seus estudos na escola. Nesse sentido Adegokê destaca que, era “enquadrado”, tinha um bom comportamento na escola, pois sabia que aquele não era um espaço seu e tinha que se enquadrar para poder continuar convivendo, para poder continuar seus estudos. Devido ao episódio de discriminação por parte da professora o pai acabou liberando o filho para só fazer a recuperação e passar de ano.

Diversas podem ser as ocasiões discriminatórias durante o período escolar. A chegada na universidade não é um esforço só do indivíduo, representa o esforço da família e de pessoas aliadas de outros grupos étnico-raciais. Adegokê expressa que, isto era tão simbólico para seu pai que, no dia em que soube do resultado do vestibular, entrou em casa andando de quatro com o jornal no bolso, devido a uma promessa que tinha feito. A atitude do pai o marcou fortemente, por todo o esforço empenhado pela família até ali. A entrada na universidade representou uma grande conquista, uma batalha vencida, mas uma outra ainda



estava por vir, a garantia de conclusão do curso de graduação. O participante continuou tendo o apoio e o esforço da família para bancar sua permanência na universidade, com o seguinte trato:

“Ele (pai) falou: ‘Nós vamos fazer um esforço, mas você tem quatro anos, depois disso você tem que se formar e tem que começar a levar os outros (irmãos)’. Este estímulo sempre foi presente.”

A solidariedade da família e amigos(as) permeou toda a trajetória escolar e universitária. Ela foi recebida por Adegokê que, por sua vez, se comprometeu a retribuir não só a seus irmãos como também à comunidade negra. O participante era o filho mais velho e ficou responsável por abrir as portas dos outros níveis, da universidade, por exemplo, e trazer seus irmãos para dentro. Para ele, este foi mais um significado que seu pai o ensinou que estava ligado ao envolvimento e comprometimento com a sua comunidade de origem, primordialmente a sua família, que se fortaleceu e se fortalece na solidariedade.

A construção da identidade étnico-racial acontece na tensão entre a cultura de raiz africana e a não-africana. A relação positiva com a cultura afro-brasileira contribuiu para a auto-identificação de Adegokê como negro, o que não aconteceu com relação a religião católica. Seu avô tinha um envolvimento com o Candomblé e participava de um terreiro. De vez em quando levava os netos para participarem dos trabalhos. Eles achavam isto empolgante, pois acreditavam que tinham poderes mágicos. O avô os mantinha ligados à cultura negra e eles gostavam disso. Mas o participante destaca que, havia um contraponto religioso. Sua mãe era católica e levava-o para freqüentar a igreja, fez comunhão aos quinze anos, mas, ele ressalta que, não se identificava com esta prática.

O envolvimento cultural com o samba de raiz também pode alimentar a construção da identidade. Kayodê afirma que, este contato cultural contribuiu para a construção de sua identidade, que ele chama de identidade cultural. Sua família vivia no interior do Recôncavo Baiano e seu avô era embarcadiço, transportava num veleiro mercadorias e pessoas da capital para o interior. Ele conta que, seu avô chegava às seis da tarde em casa, começava a tocar violão, o pessoal se aproximava, o samba começava e só terminava quando era de manhã, pois tinha que embarcar de novo para recomeçar o trabalho. Segundo ele, esta expressão cultural era muito comum no povo do Recôncavo Baiano, assim como a capoeira. Sua família tem essa identidade cultural até hoje, todos gostam de samba de cozinha, esse samba popular, que em suas palavras “alimenta o nosso ego”.

A família mantém uma tradição cultural de raiz que fortalece a construção de uma identidade entre eles. Kayodê diz que, sabe a importância que isto tem para a família e para a sociedade e afirma militar politicamente nesta área. Para ele, samba é coisa séria e tem que ser feito com responsabilidade. Deste lugar em que ele se põe, ele julga os grupos de pagode, que fazem música para vender no mercado, música esta, que para ele é alienante.

A visão de mundo das pessoas é construída na experiência que cada um viveu e vive. A experiência com uma cultura de raiz favorece a construção de uma identidade e, em contraposição, a cultura comercial, que muitas vezes modifica a raiz, enfraquece e/ou promove a perda da identidade. Kayodê destaca que, a visão de mundo que ele construiu com a cultura tradicional do samba de roda ele leva para o seu trabalho na Capoeira Angola. Ele acredita que, a cultura de raiz fortalece a identidade de um povo e avalia a cultura comercial como negativa, pois é produzida para ser vendida e não tem um compromisso com a formação cultural da sociedade, muito pelo contrário, contribui para a alienação da população na medida em que para ser comercializada a raiz é modificada.

### **Da Capoeira Angola para a vida**

No processo de fortalecimento do pertencimento e da identidade étnico-raciais, a prática da Capoeira Angola aparece como um importante instrumento de construção coletiva. De uma forma geral, a Capoeira Angola é vista pelos participantes como algo plural, muito ampla, que envolve tantos aspectos que fica muito difícil de definir ou delimitar. Eles compreendem que esta é uma prática social não-discriminadora e acolhedora devido a sua matriz africana. Nela, a comunicação é estabelecida pela linguagem corporal. Por meio de seus processos educativos há o desenvolvimento de um espírito de grupo, um sentimento de família e uma identidade entre os(as) angoleiros(as). Esta identificação pode levar o(a) capoeirista a uma luta pela igualdade e solidariedade. O mestre tem um papel central no grupo por representar e ser portador de uma tradição, semear e cultivar laços afetivos, ter a habilidade de conhecer e educar cada um de seus(as) alunos(as), passar lições de vida por meio de conversas e comportamentos. Os processos educativos da Capoeira Angola podem ensinar as pessoas a se posicionarem no mundo, ao aplicarem a sua filosofia de vida os(as) angoleiros(as) aprendem a se comportar na roda e na vida. A roda e o jogo propiciam processos educativos significativos que podem ser levados para a vida cotidiana, como veremos a seguir.

É consenso que a prática da Capoeira Angola propicia aos capoeiristas interessados um constante aprendizado, um exercício de busca para aplicar sua filosofia de vida no

cotidiano, num movimento cíclico infindável que favorece a construção de uma postura diante da vida, assim como do pertencimento e da identidade étnico-raciais. Os ensinamentos e os aprendizados desta cultura ocorrem circunstancialmente na convivência com grupo, na roda e no jogo de capoeira.

A Capoeira Angola é uma prática social não-discriminadora. Um dos motivos é que por ser de matriz africana o que é diferente é aceito. A convivência no grupo é um aspecto fortemente destacado, acontece na relação entre diferentes pessoas num contexto de igualdade, que é a roda, o jogo, no qual existe uma linguagem comum, a linguagem corporal. Desta forma, não importa a cor, o grau de escolaridade, a classe social dos(as) jogadores(as), no jogo da capoeira todos(as) terão que se expressar, se entender, e por analogia, desenvolver um diálogo corporal, trocar conhecimentos. Este aspecto não-discriminador favorece uma série de outras características apontadas a seguir.

A convivência na diversidade, na qual diferentes pessoas são aceitas em pé de igualdade, somada ao caráter afetivo que é atribuído ao grupo de Capoeira Angola, cria um ambiente acolhedor e favorece a construção da identidade. Por ser acolhedora, a Capoeira Angola propicia o desenvolvimento de um espírito de grupo, um sentimento de grupo, de união, que por alguns participantes foi comparado a um sentimento de família. Este ambiente confortável contribui para reforçar a identidade das pessoas negras e também para despertar a identidade daquelas que são consideradas não-negras. Como exemplo disso, há a fala de Addae que é branco: “Eu me sinto um branco, mas com alma negra”.

Para negros(as) parece ser mais fácil a identificação com a cultura afro-brasileira, mas em não-negros(as) esta identificação também pode acontecer de tal forma que uma pessoa branca, considerada não-negra, desenvolve um sentimento de pertencimento e uma identidade com a cultura que pratica. A identidade no grupo de Capoeira Angola é tão forte que, os participantes se envolvem acabam por se comprometerem com a luta pelos(as) negros(as). Os(as) negros(as) são considerados como pares, tanto por negros(as) como pelos(as) não-negros(as), ou seja, todos(as) fazem parte da mesma humanidade e lutam por meio da solidariedade pela igualdade. O que os(as) angoleiros(as) vivem no grupo de capoeira pode, e é estimulado para que seja, transportado para a sociedade em forma de luta contra a opressão, principalmente a racista, pela solidariedade para a igualdade e para o respeito às diferenças.

Esse contexto acontece por meio de uma figura que é central no grupo, o mestre. Ele é um educador que semeia e cultiva o conhecimento e os laços afetivos entre as pessoas nesta comunidade; pela sua trajetória de vida adquiriu a habilidade de conhecer os(as) alunos(as) e, conforme o comportamento de cada um(a), passa as lições de vida, conforme destaca Addae.

Estes ensinamentos são passados por meio de conversas que geralmente começam e terminam na capoeira. Ele expressa desta forma:

“Eu ressalto a importância e o papel do mestre Abubakar particularmente na minha vida e coletivamente eu acho que eu posso falar por quase todos porque o papel não só de mestre, mas como amigo na vida e tudo. Várias questões ele me mostrou, vários caminhos, várias maneiras de enxergar um problema, mas tudo com uma nova ótica e a conversa sempre começa pela capoeira e termina com a capoeira (risos), mas ele consegue dentro da conversa da capoeira passar lições de vida de enxergar de outro modo.”

Conforme o que foi revelado, ser um mestre pode significar ser mais que um educador, é ser também um amigo, um conselheiro, uma pessoa em que o(a) aluno(a) pode desenvolver uma confiança e uma cumplicidade na vida. Um mestre, entre outras coisas, representa uma pessoa com quem o(a) capoeirista pode contar para ajudar a suportar e superar as dificuldades. Algumas vezes, ele é referido como um pai, tamanho são os laços afetivos e o envolvimento que podem acontecer entre as pessoas.

Os processos educativos da Capoeira Angola envolvem aprendizados por meio da observação do comportamento de angoleiros mais experientes. Participantes também apontam que, se o capoeirista estiver interessado, a Capoeira Angola pode se tornar uma filosofia de vida, uma comunidade acolhedora que ajuda a construir uma postura diante da vida. Esta postura e a filosofia de vida engendrada na prática desta cultura podem ser aprendidas pelos exemplos de comportamentos dos mestres, como o descrito a seguir:

“O João Pequeno toda a roda, todo lugar que ele está, ele fica do começo ao fim observando tudo, organizando, reorganizando, é um negócio que eu acho fantástico. O quanto a capoeira é a vida dele. E ele está ali em qualquer roda, ele está sentado e está lá, reclamando. Participando ativamente. Eu acho que esse é um elemento que eu destaco, você começa a ver o outro, a entender o outro, respeitar o outro. Se sentir forte, ensina a gente a buscar a nossa força. É igual eu falo, algumas coisas assim, mais ou menos: eu quero fazer um esforço

para mover um móvel, eu tenho que saber como me posicionar para fazer aquele esforço, não é de qualquer jeito. São detalhes.”

O envolvimento que mestre João Pequeno tem com a Capoeira Angola é total, de forma que a Capoeira Angola é a sua própria vida. A dedicação da vida de uma pessoa à cultura afro-brasileira é um exemplo de força e de identidade. O exemplo citado ensina outros(as) capoeiristas a buscarem esta força neles próprios. Este aprendizado é muito significativo, pois o referido mestre tem 90 anos de idade e participa ativamente do começo ao fim das rodas em que está. Para Adegokê, a dedicação, a força de vida que este mestre demonstra em suas atitudes, ao entrar na roda com essa idade, jogar capoeira, cantar, tocar, presenciar e conhecer a sua vida e esforço por esta cultura é muito significativo. Ele se sente estimulado a buscar esta força interior e a acreditar que isto pode ser alcançado pelo aprendizado de “como se posicionar para fazer um esforço”, aprender a se comportar na roda, no jogo, em relação a si mesmo, em relação aos outros, e em relação a própria vida como um todo.

A roda de Capoeira Angola e o jogo propiciam processos educativos importantes para os(as) capoeiristas. Estes processos educativos fortalecem o pertencimento e identidade étnico-raciais dos participantes por meio de diversos significados. A organização da roda propicia aprendizados de conviver na diversidade, sendo que um jogo nunca é igual a outro e a pessoa aprende a lidar com esta diversidade a cada oportunidade de interação. O capoeirista aprende a cumprir tarefas; além disso, pode desenvolver uma habilidade de ler as situações nas quais vive e de adequar seu comportamento a elas. O jogo propicia um aprendizado sobre relações interpessoais e sobre como lidar com sentimentos oriundos destas relações. A interação entre os(as) jogadores(as) é intensa, assim como, a intercomunicação estabelecida entre seus corpos. O jogo é comparado ao diálogo, pois exige uma abertura à interação com o diferente, exige disponibilidade para comunicar-se e exige uma troca de informações entre os(as) capoeiristas.

No jogo as pessoas aprendem várias formas de interação e diálogo, inclusive que a luta é uma forma de diálogo. O jogo é um exercício de transformação pessoal constante, no qual os(as) jogadores(as) têm a possibilidade de se reformularem, de se reelaborarem durante o próprio jogo. Um exercício importante de reelaboração é aprender a aceitar a derrota. A inteligência é a percepção de como atuar em cada momento e o envolvimento que cada um tem com aquilo que está fazendo; a sabedoria se adquire com o tempo e a experiência no jogo e na vida.

A organização da roda de capoeira viabiliza parte deste aprendizado, pois tem regras, tem ética e tem moral próprias, aprendidas na experiência das repetidas vezes em que o(a) capoeirista participa olhando, ouvindo, sentindo e fazendo. Esta experiência favorece ao sujeito tornar-se disciplinado(a), aprendizado que se conquista com a dedicação ao grupo e o cumprimento das regras coletivas, o que ocasiona também um aprendizado em relação ao respeito às pessoas e à diversidade presentes.

A maneira como roda é organizada, a bateria, o coro, os jogadores e o seu funcionamento, fazem com que os capoeiristas joguem com pessoas diferentes, conforme coincidiu a posição na hora de jogar, não sendo, assim, uma escolha da pessoa, aponta Adegokê. Esta característica favorece o aprendizado de conviver na diversidade e de cumprir uma tarefa que lhe foi dada. O indivíduo tem que jogar com pessoas diferentes, com diferentes níveis de aprendizado na prática, com diferentes comportamentos de jogo, com diferentes experiências de vida. O participante aponta que, um jogo nunca é igual ao outro, pois uma pessoa nunca está exatamente igual todos os dias. Além disso, não existe uma única forma de jogo, mas sim, diversas formas, e o(a) capoeirista tem que aprender a lidar com esta diversidade a cada jogo. O(a) jogador(a) pode desenvolver uma habilidade de leitura e adequação de comportamento conforme a situação exige e pode aprender a levar essa postura para situações cotidianas, segundo Adegokê.

É muito difícil descrever a pluralidade e amplitude da capoeira em palavras, mas Adegokê busca evidenciar isto utilizando dois mestres como referência:

“O (mestre) Ciro fala uma coisa bonita na ladainha dele, que fala: ‘capoeira veio da África, esse jogo, dança, luta, arte, som, poesia tem’. E fala: ‘jogo do negro de Angola, contra o senhor de engenho’. Não é luta, ele não fala luta do negro de Angola contra o senhor de engenho. Ele fala jogo, que é jogo mesmo, o disfarce. Está lá jogando, não está fazendo nada perigoso. Como João Pequeno conta a história: ‘os negros estão na capoeira, deixa lá, estão se divertindo’. Então é esse jogo. Essa coisa, jogo, luta, dança. Se a gente conseguir manter sempre estes elementos juntos, não separá-los a gente consegue trabalhar melhor, inclusive esta questão das relações com as pessoas, dos sentimentos também.”

O jogo favorece aos capoeiristas um aprendizado sobre a relação interpessoais e sobre sentimentos. O jogo é uma complexidade de elementos e é comparável à vida. Os(as) angoleiros(as) têm a possibilidade de aprender a como se relacionar com diferentes pessoas e a como lidar com os sentimentos gerados em diversas situações. O tempo de duração do jogo é longo<sup>46</sup>, nesse período, segundo Adegokê, a interação entre os(as) jogadores(as) é intensa, há uma intercomunicação estabelecida entre seus corpos, na qual, por meio da movimentação própria da capoeira eles(as) trocam informações. No jogo as pessoas se expõem ao oponente e a todos(as) que estão participando da roda, há a possibilidade de um auto-conhecimento, de conhecer o outro, de explorar o seu próprio conhecimento e o do outro. Isto pressupõe uma disponibilidade para comunicar-se, independente de quem seja, conforme ressalta este participante. Ele compara o jogo a um diálogo, pois ambos estabelecem uma comunicação entre as pessoas, o que muda é forma como esta comunicação se realiza, que no primeiro é pela linguagem corporal, e não pelas palavras.

A abertura à interação com o diferente propiciou também um aprendizado de cumprir tarefas. A roda, em sua organização, faz com que o(a) capoeirista jogue com pessoas diferentes, ou mesmo, o mestre pode colocar-lo(a) para jogar com uma pessoa específica, então, tem que cumprir esta tarefa. Este aprendizado Adegokê levou para a vida, para o ambiente de trabalho. Ele destaca que, no instituto no qual trabalha, muitas vezes tem que desenvolver atividades, cumprir tarefas em conjunto com pessoas que ele não gosta, que são avaliadas por ele como inimigas, por serem contra o movimento das cotas raciais. No entanto, ele aprendeu a cumprir tarefas na capoeira, conhecimento que facilita a ele lidar com situações diversas, e até mesmo adversas, no trabalho profissional.

A comunicação estabelecida, no jogo ou em conversas com os(as) camaradas, as informações que são trocadas, mais ou menos agressivas, mais ou menos disfarçadas, leva o(a) capoeirista a aprender a ler o que está sendo expressado e a se comportar diante disto. No processo educativo do jogo o(a) capoeirista pode aprender várias formas de interação com o oponente, várias formas de diálogo, inclusive que a luta é uma forma de diálogo, quando esta se faz necessária, isto quer dizer, quando o oponente não deixa outra escolha. Na maioria das vezes, segundo Adegokê, o que acontece no jogo é um exercício de transformação pessoal, um diálogo, no qual a possibilidade de reestruturação dessa interação está sempre aberta.

Mesmo durante o desenrolar do jogo, ainda sim, o próprio jogo pode ser reformulado. Os(as) jogadores podem interromper o que estão “dizendo” ou fazendo, reelaborar e retornar

---

<sup>46</sup> Um mesmo jogo pode durar mais ou menos entre 5 à 20 minutos.

ao jogo, por meio de uma movimentação denominada de “chamada”. Sobre esta situação Adegokê destaca a postura de mestre Pastinha:

“Na ‘chamada’ eu aprendi isso, que Patinha falava que era um dos momentos mais difíceis para o capoeira angola, para o angoleiro, era porque como você vai entrar, o outro parece que está fragilizado te chamando para dançar. Então é um momento assim, realmente importante. E refazer, recomeçar um outro diálogo que aquela forma não estava dando, estes elementos são, sabe? Saber que isto aí faz parte de uma filosofia de vida mesmo.”

Reconhecer que a interação interpessoal, o diálogo que está sendo estabelecido, não está bom; interromper o que está fazendo para se reformular e se reelaborar; e depois voltar à interação novamente, é um processo educativo da Capoeira Angola, difícil, porém necessário. Este aprendizado se torna uma filosofia de vida para quem o pratica no cotidiano. Foi importante para Adegokê aprender que o jogo, o diálogo, pode ser interrompido, reformulado e recomeçado quando a forma não está muito adequada aos propósitos. Este é um exercício que ele tenta levar para a vida, uma filosofia de vida, uma postura diante das situações que lhe aparecem.

Aprender a aceitar a derrota é um processo educativo importante para o exercício de reelaboração e fortalecimento pessoal. A assumir que errou, aceitar que naquele jogo ou naquele momento da vida este participante perdeu, foi importante para uma reformulação das suas atitudes, uma reflexão sobre a vida, necessária para que um próximo passo fosse dado com mais consciência e experiência, segundo ele.

A busca para aplicar a filosofia de vida da Capoeira Angola no dia-a-dia e adquirir sabedoria com as experiências vividas é um caminho proposto por dois mestres participantes, Abubakar e Gamal. Neste caminho há um discernimento que os angoleiros participantes deste estudo enfatizam, a saber, que não importa o tamanho, a força e a aparência da pessoa, o que importa é a inteligência dela, isto significa, a percepção de como atuar em cada momento e o envolvimento que cada um tem com aquilo que está fazendo. A inteligência entendida desta forma fortalece o(a) capoeirista e a sua atuação na sociedade. Adegokê descreve uma cena do documentário que está produzindo sobre o doutoramento do mestre João Pequeno, no qual Dona Mãezinha, sua mulher, descreve o jogo entre Pastinha e João Pequeno:



“Dona Mãezinha falou para nós, a gente perguntou como é que ela conheceu o mestre e tal, ela fala assim, falando do jogo dele com o Pastinha: ‘é uma coisa apaixonante o João Pequeno jogando com o Pastinha, eles flutuavam, uma coisa muito bonita’. E ela falava assim: ‘Eu ficava olhando, eu queria entender como é que pode aquele homem pequenininho ficar cantando o João, que era grandão, e virar o João para cá e virar o João para lá’. Falando do jogo deles, como é que podia? É isso, pode! Ela mostra isso, pode. A força, a fraqueza, não está no tamanho, não está na aparência, está na inteligência, no seu envolvimento com aquilo que está fazendo.”

A sabedoria se adquire com o tempo e a experiência no jogo e na vida. Os processos educativos da Capoeira Angola ensinam que as aparências não importam, o que realmente importa é a forma inteligente de agir no mundo. Para ilustrar uma situação de uso da inteligência Adegokê destaca o jogo do dinheiro, no qual põe-se um dinheiro no meio da roda e os jogadores têm que apanhar o dinheiro com a boca, ganha quem fizer isto primeiro. O jogo consiste em tentar cumprir este objetivo e evitar que o outro jogador o faça. Segundo ele:

“Por exemplo: o jogo do dinheiro, às vezes você leva uma rasteira, mas pega o dinheiro. Como já aconteceu em jogos que eu já participei. Aí você pega o dinheiro, mas o outro me deu uma rasteira, mas o objetivo era pegar o dinheiro. Então eu levei uma rasteira, mas cumpri o objetivo. Eu acho que esta é a coisa mais importante, você aprender a lutar, aprender a se comportar.”

Aprender a se comportar no jogo e na vida, segundo ele, envolve aprender a ler as situações e a se comportar diante delas de forma mais adequada e eficiente. Isto pode significar que alguém pode levar uma rasteira na vida, mas a queda pode ajudar a pessoa a cumprir seu objetivo. Para Adegokê, isto é adquirir sabedoria de se comportar a seu favor, a favor da sua luta, da sua comunidade, diante da vida conforme ela se apresenta. A Capoeira Angola ensina a viver, ensina a ser humano e viver em coletividade respeitando as diferenças, segundo os participantes. Estas características dos processos educativos da Capoeira Angola contribuem para a construção do pertencimento e da identidade étnico-raciais.

## DANÇA DE GUERRA

A partir dos processos de enfrentamento das dificuldades e do fortalecimento coletivo e pessoal por meio da família, do envolvimento com a cultura afro-brasileira e da prática da Capoeira Angola os participantes desenvolveram habilidades de resistência e luta contra a opressão. A Dança de Guerra, forma como a Capoeira Angola é denominada, representa o jogo que os(as) angoleiros(as) fazem com a sociedade; como eles(as) aplicam a filosofia de vida que aprenderam e aprendem na Capoeira Angola no cotidiano de trabalho. Este jogo representa o compromisso social dos participantes com a transformação da opressão na sociedade; está relacionado à leitura que eles fazem da sociedade e como eles acreditam que esta pode ser modificada. Esta leitura revela que os participantes compreendem que é importante o compromisso e comprometimento social para transformar as desigualdades sociais. Esta postura vai sendo adquirida a partir da construção da identidade.

Neste processo é possível identificar que a educação escolar é falha e reproduz o sistema de dominação colonial. A cultura tradicional é menosprezada pela sociedade brasileira, gerando o enfraquecimento ou mesmos a perda da identidade cultural. A imposição mercadológica influencia negativamente a preservação cultural. Entretanto, mestres e comunidades de raiz se empenham em projetos sociais com crianças de bairros de periferia, organização de eventos culturais de raiz, produção de conhecimento e formação de professores(as), no intuito de manter a cultura viva e enraizada.

Um aspecto importante que está ligado diretamente a todas as questões mencionadas acima é a educação formal no Brasil. Um dos motivos apontados como sendo uma falha na educação é a má formação do(as) professores(as), pois eles não conhecem a história e a realidade brasileira. O sistema de educação é alienante e menospreza a riqueza cultural do país, características que enfraquecem a identidade nacional. Os mestres Abubakar e Gamal afirmam que a exploração colonial está presente até hoje com renovados contornos. Um exemplo desta exploração, é que os(as) europeus(as) estão seqüestrando a riqueza cultural do país, novamente. É importante a preservação cultural no combate aos processos de alienação, pelos quais a cultura se perde e a identidade se enfraquece ou se desfaz, como veremos a seguir.

A formação dos(as) cidadãos(as) brasileiros(as) é falha, tanto na educação como na cultura, situação que prejudica a construção da identidade. Um dos motivos apontados é que os(as) próprios(as) professores(as) são mal formados(as). Abubakar, que não completou o ensino médio, mas que, por meio da Capoeira Angola aprendeu muito sobre ele mesmo e seu

país, destaca que, não aprendeu nada na escola, que nossos(as) professores(as) são mal formados, não conhecem a história e a realidade brasileira. Para ele, os(as) professores(as) acabam reproduzindo o sistema colonial em sala de aula e formando, ou melhor dizendo, mal formando nossas crianças. Ele apresenta uma preocupação em relação à educação de suas filhas, mas que implicitamente está relacionada à avaliação que faz sobre a formação escolar de baixa qualidade. Em suas palavras:

“Hoje eu fico com medo das minhas filhas fazer faculdade, eu queria ter condições para levar elas para fora para eu estar do lado para educar minhas filhas. Já são bem educadas graças a Deus, não têm a cabeça como certas crianças de 12 ou 11 anos que vêm se prostituindo para conseguir um prato de comida para levar para seus pais.”

A pobreza e falta de educação de valores humanos leva jovens de 11 e 12 a se prostituírem por um prato de comida. Esta realidade de prostituição da qual Abubakar fala é de certa forma comum em bairros de periferia do país, contexto em que suas filhas vivem, nos quais a pobreza impera e, segundo ele, a educação não dá conta de formar ou de colaborar para transformar esta situação. Pelo contrário, a forma alienada com que ela está sendo realizada ajuda a manter esta situação degradante. Para ele:

“Na época, os ricos mandavam seus filhos estudarem fora, Estados Unidos, Inglaterra e esses foram nossos governantes, que deixaram as cabeças de nossas crianças poluídas com muita besteira, com muita ignorância, só visando o dinheiro, sem saber o que nossa cultura tinha a oferecer.”

A elite governante tem a possibilidade de estudar fora do país e, muitas vezes, isto é visto como uma busca por um conhecimento de melhor qualidade. Entretanto, tal oportunidade diminui a possibilidade destas pessoas, que serão futuros governantes, por exemplo, de conhecer a diversidade e riqueza presente no próprio país. Para piorar, a educação no Brasil, com a perspectiva de que o bom conhecimento se encontra fora do país, é realizada de forma alienante. Não ensina valores humanos e culturais próprio da nossa história e cultura; valoriza apenas o aspecto mercadológico dominador dos colonizadores, prejudicando o processo de construção da identidade das pessoas. Abubakar apresenta a visão

de que a nossa educação ainda é voltada para a dominação, uma educação alienante, uma educação colonizadora, que valoriza a busca pelo dinheiro. Não forma cidadãos(as) conscientes sobre a realidade e, principalmente, menospreza a riqueza cultural existente no país que, justamente, por meio dela, poderia oferecer uma melhor formação cidadã. Sobre o processo de colonização ele disse que:

“Meu Deus, os europeus exploraram, dizem que descobriram o Brasil, mas na época o Brasil já era descoberto, já existia índio aqui, eles invadiram e fizeram o que fizeram com o povo, trouxe doenças para os índios, roubaram a riqueza aqui do país e estão voltando de novo a seqüestrar no país, mas com uma educação totalmente diferente do que vejo aqui.”

A exploração e a dominação que o país viveu na época da colonização estão acontecendo novamente, mas com diferentes contornos. Situação que incomoda e preocupa muito Abubakar. Segundo ele, os(as) europeus(as) estão voltando e seqüestrando a riqueza cultural do Brasil. Esta volta acontece porque a educação que os(as) europeus(as) têm ensinam os a valorizarem as culturas tradicionais de diferentes raízes étnico-raciais; seus países dão condições materiais para que seus cidadãos venham conhecer a riqueza do Brasil, mas não só, para que busquem os mestres daqui e levem-nos para aquele continente. Este é o seqüestro do qual o mestre fala.

A situação cultural do Brasil é muito grave e incentiva o referido seqüestro, pois em nosso país, o sistema de governo, o sistema de educação, não valoriza os conhecimentos tradicionais do seu povo, pelo contrário, menospreza-os e desvaloriza-os. O mesmo não acontece em outros países que valorizam a nossa riqueza cultural. O que acontece, segundo Abubakar descreve, é que, o reflexo desta desvalorização é sentido nas comunidades que detêm os conhecimentos tradicionais, que sempre foram exploradas e marginalizadas no país, que têm muitas dificuldades materiais para sobreviver. Os mestres da cultura são os que mais sofrem com tudo isto, pois a grande maioria deles não têm condições dignas de vida. Os(as) europeus(as), principalmente, mas não só eles(as), com a sua “educação diferente”, vêm para o Brasil buscar cultura; encontram os mestres em condições tão difíceis de vida e fazem convites para que eles se mudem para aqueles países, pois lá podem ter condições de vida que aqui jamais teriam, além ter também o reconhecimento e a valorização do trabalho cultural que desenvolvem.

Os mestres lidam com um dilema muito difícil em relação a esta situação. Alguns resistem e ficam no Brasil, por amor ao país, por acreditarem que tem que ficar e conscientizar o seu povo por mais difícil que isto seja. Outros, por já terem sofrido muito, acabam aceitando os convites dos(as) estrangeiros(as), vão morar fora, em outros países e desenvolver o trabalho cultural que tanto amam. Sobre este dilema Abubakar desabafa com muita emoção:

“Por exemplo, eu fiquei muitos anos na federal (universidade) (pausa para emoção), desculpa gente. É o seguinte, eu já cheguei com uma vontade, os países lá fora me queriam, o Japão me queria, os Estados Unidos me queria, a Suécia. E eu: não, não, não (pausa para emoção). Sabe por que eu dizia não? Porque a gente já tinha perdido muitos mestres de valores que os países lá fora descobriram. Se nós viemos deles, da África, dos europeus, porque eles têm a educação diferente da nossa? Porque eles sabem dar valor e os brasileiros não? Porque somos ignorantes! Estuda, estuda, estuda para nada! Somos ignorantes! Eu comecei a ver, sempre dizia não, porque eu queria mostrar para os meus alunos o valor que a gente tinha, não importa a cor, chinês, japonês, branco, não importa a cor. Eu dizia não, porque tinha muita coisa que eu aprendi com o mestre João Pequeno, Canjiquinha, esses homens o tempo todo sendo pesquisados e nunca chegava a nada.”

Os mestres são assediados pelos estrangeiros que buscam os conhecimentos de raiz. O Brasil, como pátria mãe, não cuida e, até renega, sua prole. Mesmo assim, seus filhos, mestres da cultura, não querem que a riqueza de seu país seja roubada e levada para outros lugares, sem que seus próprios compatriotas as conheçam. Lutam e resistem pela valorização e divulgação de sua sabedoria de vida. A postura de negação da diversidade brasileira é associada por Abubakar aos processos educativos alienadores presentes na educação formal, que segundo ele, mantém as pessoas na ignorância cultural. Por meio dos processos educativos da Capoeira Angola ele busca ensinar conhecimento e valores culturais afro-brasileiros que poderão contribuir para a formação cidadã do nosso povo brasileiro e para o reconhecimento o valor que a cultura tradicional brasileira tem.

Abubakar aponta que a educação é falha, as pessoas estudam, mas não aprendem sobre a realidade e riqueza cultural do Brasil. Este conhecimento não está disposto no ensino

formal. Os mestres da cultura são os detentores e disseminadores deste conhecimento, mas, no entanto são discriminados, marginalizados e inferiorizados em nosso país. Esta realidade é dura para eles, assim como, a decisão sobre o dilema, viver com dificuldade e sem reconhecimento do seu trabalho, mas ficar por amor ao país e à cultura; ou ter boas condições de vida e valorização do seu trabalho fora do país, de acordo com este mestre.

Esta situação tão difícil e complicada se constitui numa Dança de Guerra que os mestres desenvolvem para sua sobrevivência e para a sobrevivência da cultura. Outra Dança de Guerra apontada pelos participantes, diz respeito ao jogo estabelecido entre a postura de preservação da cultura tradicional, que pode contribuir para a construção de uma identidade coletiva, e a postura de comercialização da cultura, que modifica conteúdos conforme o interesse do mercado e contribui para a alienação da população.

No processo de preservação da tradição da Capoeira Angola alguns significados foram revelados como o esforço da comunidade, que empenha, a duras penas, recursos próprios, para que este conhecimento seja preservado. A importância e o respeito à diversidade que viabiliza a chance de colocar diferentes ambientes sociais em diálogo. A proposta de unificar diferentes realidades aparece como a possibilidade de discussão. Lidar e ter cuidado com as diferenças envolve uma preocupação em relação ao coletivo no sentido de manter a convivência de forma harmônica, sem deixar que as diferenças se tornem desigualdades no grupo de Capoeira Angola. Esta convivência rompe barreiras de discriminação continuamente, entre outros motivos, porque há a criação de laços afetivos que para uns é comparável a uma família e para outros constitui realmente uma família.

O enraizamento cultural é importante para a construção da identidade e é mantido pelo conhecimento que os velhos mestres têm do passado. Eles são o elo entre o passado e o futuro. Nesse sentido, é necessário que os velhos mestres tenham boas condições de vida e não sejam explorados pelo sistema mercadológico. A manutenção de um padrão cultural é mais efetivo dentro de um grupo de raiz, pois o conhecimento é preservado pela coletividade, pela valorização ancestral, o que viabiliza a construção de uma identidade, segundo Kayodê. Em contraposição à preservação cultural, há uma preocupação constante por parte dos mestres com processos históricos de alienação, mantidos pelos meios de comunicação de massa. Assim como, uma preocupação com a comercialização da cultura que modifica conhecimentos de raiz e provocam o enfraquecimento ou perda da identidade. Para Kayodê, uma sociedade sem identidade é facilmente manobrada e dominada. Seguem alguns significados e exemplos desta postura de preservação e combate à alienação.

A dificuldade de se conseguir apoio e recursos, públicos ou privados, para a realização de eventos que visem à promoção do fortalecimento cultural desta prática constituinte do povo brasileiro é uma evidência da falta de reconhecimento cultural e da desvalorização da Capoeira Angola sofre. Apesar destas dificuldades, das condições adversas impostas pela sociedade, mestres e comunidade da Capoeira Angola mantêm esta cultura com esforços e recursos próprios, que muitas vezes é pouco para poder investir neste trabalho. Eles(as) agem desta forma porque acreditam que a preservação deste conhecimento é importante e necessária para que a história da capoeira e do Brasil não se perca. Neste exercício de preservação da capoeira, angoleiros(as) aprendem que participando de um grupo podem lidar com situações adversas. Nesse processo eles(as) podem aprender inclusive que podem preservar a sua própria identidade em ambientes hostis.

Existe uma preocupação e um cuidado constantes em lidar com as diferenças. Nos processos educativos do grupo de Capoeira Angola estas diferenças são trabalhadas pelos mestres e alunos(as) mais velhos(as). Um exemplo desta atuação é revelado pela forma como Gamal afirma o respeito e o valor da diversidade. Para este mestre, não existe uma pessoa que é melhor que outra, pois ele vê que todos têm qualidades e defeitos, não importa a classe, o grau de escolaridade, a cor; uma pessoa sempre vai ser leiga em algum aspecto que outra não é, e vice-versa. O que deve haver é uma troca de experiência e conhecimento entre todos. Significado que evidencia uma filosofia de vida presente na Capoeira Angola. O que mais preocupa este mestre é não deixar que as diferenças se tornem desigualdades dentro da Capoeira Angola, como acontece na sociedade. Ele cita dois exemplos culturais desta inversão:

“A capoeira vou colocar para vocês, a capoeira está igual à feijoada. A feijoada era do negrão que trabalhava na cana, aí o que é que aconteceu? Descobriram que a feijoada tinha cheiro bom, descobriram que era boa. Hoje o pobre, aquele que é que está em baixo, ele não tem acesso a isso. A questão do forró, tudo é cultura, não é o negro e o branco, aí conversando com Nassor, é verdade, hoje tem forró universitário. Acaba fazendo a discriminação porque o pobre da periferia, ele não vai no forró universitário ...”

Estes exemplos demonstram que há intercâmbios entre criações de diferentes grupos étnico-raciais, assim como, revelam que há recriações. Muitas vezes um grupo assimila o que

julgava inferior e depois quase que impedem o outro grupo de utilizar o que ele mesmo criou, como foi citado no caso da feijoada e do forró. Em resposta a esse tipo de intercâmbio assimilacionista, Gamal expressa que, busca estar sempre atento às diferenças, busca orientar seus(as) alunos(as) sobre a tradição e a origem da Capoeira Angola, que não é discriminadora. Por exemplo, ele diz que, sempre estimula os(as) alunos(as) universitários(as) a desenvolverem trabalhos sociais em comunidades carentes, “para não ficar só na universidade, não restringir a Capoeira Angola ao ambiente universitário”. O que ele propõe é discutir capoeira com toda a sociedade, não só na universidade e não só na periferia. Ele não quer discriminar nem um lado nem outro. Em suas palavras: “eu estou dizendo que tem que unificar e fazer uma coisa que o branco e o negro têm uma discussão”. Incluir a diversidade significa, para ele, lidar com as diferenças, ter um cuidado com estas diferenças.

Uma postura que concorda com a deste mestre é a de que, a Capoeira Angola rompe barreiras de discriminação continuamente. A convivência entre as pessoas do grupo é apontada por Addae como sendo muito simbólica, acolhedora, afetuosa, comparável à uma família, e quando todos estão juntos na roda o sentimento coletivo é tal que as diferenças não importam, a linguagem utilizada por todos é uma só, a do jogo de capoeira. Nesta comunidade os(as) angoleiros(as) aprendem uma filosofia de vida e buscam aplicá-la em seu cotidiano. Segundo Addae, “o que se aprende dentro da roda leva-se para a vida, para a roda de fora”.

A preservação da cultura tradicional é mantida pelo enraizamento cultural. Este enraizamento é mantido pelo conhecimento que os velhos mestres têm do passado. Este conhecimento é transmitido para uma comunidade ou um grupo que revitaliza a história no presente. Os velhos mestres são figuras centrais neste processo e devem ser reconhecidos e valorizados como tal, material e imaterialmente. Além disso, Kayodê aponta a necessidade de se ter um cuidado para não permitir que estes sejam explorados pelo sistema mercadológico.

A manutenção de um padrão cultural é mais efetivo quando o informante pertence a um grupo de raiz. O coletivo favorece a preservação do conhecimento e a construção de uma identidade. Segundo Kayodê, essa identidade, com base na raiz cultural, oferece uma resistência ao sistema de alienação produzido pela sociedade devido ao processo colonizador e, em contraposição, favorece a construção de uma nova sociedade mais consciente sobre os processos históricos de opressão gerados pelo colonialismo, que estão presentes ainda nos dias de hoje.

Os processos históricos de alienação que existem em nossa sociedade são mantidos por diversos meios como a escola, a mídia, a música comercial. Segundo Kayodê, estes meios de comunicação formam massa de manobra, que não conhece a sua própria história, não tem



ferramentas para pensar e nem para transformar a realidade opressora. Esta relação de alienação acontece porque, conforme ele exemplifica, no caso da música comercial, pessoas modificam a cultura tradicional conforme o interesse de grupos e do mercado, depreciando-a, desenraizando-a, para poderem vender um produto que seja mais aceitável comercialmente. Para ele, na sociedade contemporânea as exigências por mudanças são ainda mais rápidas e constantes, o que dificulta a manutenção de uma raiz cultural. Neste processo de modificação da origem e do fundamento as raízes se perdem e com esta perda a identidade se enfraquece ou se desfaz por não ter aquele elo original que liga a uma comunidade. Este processo gera uma sociedade sem conhecimento sobre si mesma e sua história e, portanto, sem identidade, facilmente dominada e manobrada.

A clareza sobre os processos opressores que foram mencionados anteriormente leva os participantes a desenvolverem trabalhos variados para a transformação da realidade e fortalecimento da identidade afro-brasileira. Estes trabalhos envolvem projetos sociais com crianças de bairros de periferia, organização de eventos culturais de raiz, produção de conhecimento e formação de professores(as).

Os projetos sociais são gratuitos e desenvolvidos em escolas de periferia. Kayodê não tem apoio de nenhuma entidade ou instituição, a não ser, a concessão do espaço físico da escola. Nenhum recurso é destinado para a manutenção desta atividade e, mais uma vez, a dimensão da dificuldade está presente. O outro participante, Adegokê, desenvolve um projeto com recurso concedido pela prefeitura. A proposta é formar uma orquestra de berimbau, assim como, formar jovens escritores(as) os quais ilustram uma pequena enciclopédia da cultura afro-brasileira na escola e universalizar as línguas através da Capoeira Angola; desse modo proporciona uma troca de línguas, entre as línguas dos instrumentos e as línguas das Libras. Este projeto visa apontar perspectivas por meio dos elementos da cultura negra para que as crianças possam se formar enquanto cidadãos com uma visão de mundo diferente. Segundo Adegokê, os(as) responsáveis pelo projeto buscam mostrar que estão ali para apoiar as crianças, e que são solidários(as) e estimuladores(as) do seu desenvolvimento social. Buscam ensinar às crianças que no futuro elas também terão que ser solidárias para buscar incluir o outro na sociedade.

Um outro tipo de atuação neste jogo de transformação da sociedade, é a organização de eventos que tenham como principais ações a reunião de velhos mestres, a discussão da história e da cultura com eles, a realização de atividades culturais tradicionais e a documentação disso em CD e DVD como registro histórico e material a ser estudado para o fortalecimento da identidade da sociedade. Por exemplo, Kayodê organizou o I Encontro

Brasileiro de Capoeira Angola, nos moldes descritos anteriormente, e pretende organizar um Festival de Samba de Roda com mesmo intuito.

Participar de organizações e eventos esportivos de capoeira com a postura política de tentar transforma-los em eventos de caráter cultural, é uma estratégia utilizada por Kayodê. Ele é muitas vezes questionado pelos seus colegas da Capoeira Angola por participar da Confederação Brasileira de Capoeira (CBC), um órgão esportivo, que realiza Campeonatos Nacionais e Internacionais de Capoeira. Os(as) angoleiros(as) costumam não participar desta entidade e das competições que ela organiza, pois são contra esta postura competitiva em relação à prática da capoeira; consideram a capoeira como uma cultura não como um esporte. Além disso, existe um forte aspecto comercial nestes campeonatos. Mas Kayodê busca participar destes eventos com a postura política de transformar as competições e campeonatos em festivais.

Desenvolver uma discussão dentro da CBC para mudar o caráter dos eventos de campeonato para Festival é uma postura política. Para Kayodê, festival é um evento mais cultural, até pode ter alguma atividade de competição ou campeonato incluído, mas por ser mais abrangente as principais ações são as apresentações dos trabalhos dos grupos, concurso de monografias e concurso de músicas. Os grupos apresentariam os seus trabalhos coletivamente ou em forma de duplas, poderia haver uma pontuação, assim, o grupo que fizesse a apresentação mais bonita e voltada para o lado histórico seria agraciado com um premio. Mas isto não seria uma competição, seria uma mostra de conhecimento e não de força, ninguém teria que bater em ninguém, ressalta ele, como ocorre no caso do campeonato, em que as pessoas podem perder a prova se não forem agressivas.

Uma outra estratégia utilizada para a preservação da cultura da Capoeira Angola é a produção de conhecimento por meio de livros, documentários, CDs. Kayodê tem um livro publicado e está escrevendo o segundo, além dos registros em áudio e vídeo que produz nos eventos culturais que organiza. Adegokê, conforme foi mencionado anteriormente, está organizando uma enciclopédia da cultura afro-brasileira para as escolas. Outro material importante que está produzindo por este angoleiro, é o documentário sobre o doutoramento do mestre João Pequeno, um marco histórico para a Capoeira Angola que terá um documento permanente e disponível à população brasileira.

Ligado à produção de conhecimento, existe uma outra ação importante, é a formação de professores. Adegokê ressalta que esta é necessária já que, conforme destaca, hoje temos a Lei 10639 (Brasil, 2003) e o Parecer CNE/CP 003/2004 (Brasil, 2004) que fala das Diretrizes Curriculares para a Educação das Relações Étnico-Raciais e o Ensino de História e Cultura

Afro-Brasileira e Africana nas Escolas. Ele desenvolve um curso de formação baseado nos elementos da Capoeira Angola e busca mostrar para os(as) professores(as) que os(as) alunos(as) negros(as) podem ficar dentro da sala de aula, desde que os(as) primeiros(as) tenham identificação com a cultura dos(as) últimos(as), que os(as) professores(as) se proponham conhecer o novo, o diferente, a partir daí vão entendê-los(as) melhor e poderão construir uma relação mais fácil e saudável para ambos.

## **PARTE V – Contribuições da Pesquisa**

Enquanto na parte anterior estão expressos os resultados de um trabalho que os angoleiros e eu empreendemos com muito empenho, neste, lanço reflexões a cerca das contribuições que puderam ser encontradas ao longo de todo o processo. Estas reflexões, acompanhadas de indagações, estão relacionadas tanto com os significados expressos pelos participantes durante a pesquisa quanto com as referências teóricas que foram apresentadas anteriormente e outras que se fizeram necessárias após a análise dos dados.

Assim sendo, primeiro, apresentarei contribuições sobre “A Construção do Pertencimento Étnico-Racial e o Ser Negro(a) para Angoleiros”, que estão relacionados com a maneira como os participantes da pesquisa se vêem e como são vistos pela sociedade, e com a experiência em meio a culturas de raiz africana, nas quais a comunidade exerce papel fundamental na subjetividade de seus membros. Depois, busco responder a pergunta: “Pode a Capoeira Angola Contribuir para a Saúde Psicológica de Negros(as) e Não-Negros(as)?”. Neste intuito, utilizo tanto os significados relacionados aos processos educativos da Capoeira Angola que sugiram na pesquisa realizada como também referências teóricas da Psicologia Africana e da Fenomenologia. Por fim, trato de “Contribuições da Capoeira Angola para Políticas de Ações Afirmativas no Sistema de Ensino”, mostrando que processos educativos da Capoeira Angola podem contribuir de forma substancial para a implementação de políticas de Ações Afirmativas tanto em escolas como em universidades.

### **A Construção do Pertencimento Étnico-Racial e o Ser Negro(a) para Angoleiros**

Sobre a experiência de ser negro(a), podemos, a partir da análise dos significados, compreender que, auto-identificar-se étnico-racialmente como negro(a), em nosso país, não é um processo simples como, por exemplo, dizer o seu nome. Não é um processo automático e bem definido, ao contrário, envolve a análise e o enfrentamento de tensões históricas, culturais, sociais, políticas. A auto-identificação é construída em experiências de cada pessoa nos diferentes espaços sociais, como na família, na escola, na prática da cultura afro-brasileira, na universidade, onde atua. O reconhecimento desta complexidade também é observado por Phinney (1990, 1992) a partir da experiência de afro-americanos(as), que é similar a de afro-brasileiros(as), na qual a auto-identificação enquanto “Black”<sup>47</sup>, enquanto

---

<sup>47</sup> Termo utilizado nos EUA correspondente ao termo “negro(a)” no Brasil.

negro(a), envolve ligações entre como a pessoa se vê e como é vista pelos outros na vida social. Nesse sentido, se considerarmos a complexa rede de relações sociais que são mediadas, no Brasil, pelo tripé ideológico racista - do preconceito/estigmatização da cor, das ideologias da democracia racial e do branqueamento - é provável que muitas vezes a maneira como as pessoas negras se vêem, venha a diferir de como elas são vistas pelos outros, o que causa conflitos, dúvidas, tensões, ambigüidades para estes sujeitos. Neste sentido, foi possível perceber que participantes deste estudo apresentaram auto-definições diferentes sobre o pertencimento étnico-racial, cor e raça – negro e mestiço –, opções que contém significados forjados em tensas relações.

Entre os participantes, Adegokê, de tez escura, afirma ser negro com convicção que permanece ao longo das conversas realizadas. Ele diz que, para ele, ser negro é uma construção que iniciou-se na família e continuou a se desenvolver em outros momentos da vida, principalmente depois que entrou para o grupo de Capoeira Angola. Tanto ele como os dois mestres, Abubakar e Gamal, que também se afirmam como negros, reconhecem que nossa sociedade é multicultural e pluriétnica e que o ser negro(a) se constrói na convivência com seus pares, com a cultura de raiz africana e com os membros de outros grupos étnico-raciais. Por isto, ao se dizerem negros, não estão deixando de receber contribuições de outras raízes além da sua raiz primordial africana. Compreendem que fazem parte desta multiculturalidade, recebendo influências de outros grupos étnico-raciais, assim como influenciando-os. Kayodê expressou dupla postura, ora evita identificar-se étnico-racialmente, ora define-se mestiço. Á primeira vista, aparenta certa ambigüidade e confusão, mas talvez se trate, na verdade, de estratégia de ação encontrada. Justifica esta estratégia dizendo querer deixar evidente todas as influências que recebeu de diferentes grupos étnico-raciais. Exemplifica dizendo que hoje a capoeira não é só africana.

Diante do posicionamento e da argumentação desses participantes da pesquisa foi possível identificar tensões imersas nas representações, de negros(as) e não-negros(as), sobre o ser negro(a) na sociedade brasileira, bem como as influências na construção do pertencimento étnico-racial de angoleiros. Estas tensões foram relacionadas a significados sobre mestiçagem; sobre supervalorização da cor da pele em detrimento da origem cultural e coletiva de cada participante; sobre culpabilização dos(as) negros(as) pela situação de desvantagem social em que se encontram. Segue uma reflexão a cerca de cada uma destas tensões.

Após a análise dos dados, tive a oportunidade de apresentá-los a um dos participantes e nesse processo ocorreu uma troca de experiências importante que apresento na seqüência.

Neste encontro, conversei com Kayodê no intuito de compreender melhor a postura por ele adotada, de ora evitar identificar-se étnico-racialmente e ora definir-se como mestiço. Apresentei a minha leitura sobre esta atitude, dizendo que percebia uma aparente ambigüidade e confusão. Também fiz menção à forma com que Kabengele Munanga (2004) analisa o fenômeno da mestiçagem no Brasil, a partir do argumento de que “confundir o fato biológico da mestiçagem brasileira (a miscigenação) e o fato transcultural dos povos envolvidos nessa miscigenação com o processo de identificação e de identidade, cuja essência é fundamentalmente político-ideológico, é cometer um erro epistemológico notável (p. 118)”. E mais, que para este autor, o Brasil configura-se como uma nova civilização, feita das contribuições de negros(as), índios(as), europeus(as) e asiáticos(as) que aqui se encontram, por meio de um processo de transculturação entre os diversos segmentos culturais. Mas esta nova cultura não chega a se configurar como sincrética, e sim, como uma cultura de pluralidades, partilhadas por todos, na qual é identificável a contribuição de cada segmento.

A esta argumentação, acrescentei o conhecimento de que, em nosso país o discurso sobre a mestiçagem foi estrategicamente implantado pela elite branca européia que detinha o poder na época da República, pois a eles(as) interessava, naquele momento, que as raízes culturais de outros povos fossem exterminadas para que a raiz européia prevalecesse. A estratégia era utilizar o discurso de que o Brasil era um país miscigenado, que as culturas se misturaram, que constituíamos uma cultura própria, a brasilidade. Mas, que no meu entender, o propósito que estava por detrás deste discurso era o enfraquecimento dos conhecimentos de raiz africana e indígena e a valorização da cultura de origem européia. Em outras palavras, segundo Ribeiro (1995) e Munanga (2004), a elite visava o enfraquecimento dos povos de origem africana e indígena, que constituíam a grande maioria da população da época e ameaçavam o poder dominante. Quando acabei de apresentar minha análise interpretativa sobre a postura adotada por Kayodê, ele e eu iniciamos um longo e produtivo diálogo que contribuiu para que ampliássemos nossos conhecimentos sobre nós mesmos e sobre o mundo.

Ele disse que ficava feliz por ser questionado em sua postura, pois isto significava que ela não estava clara e que precisava refinar seu pensamento. Reafirmou, conforme nossas conversas anteriores, que se preocupa muito com a cultura e a identidade coletiva do povo brasileiro e, por isto, a postura adotada foi construída conscientemente ao longo de sua experiência de vida, ou seja, ele sempre se dedicou e refletiu sobre esta problemática. Kayodê, disse que, nunca gostou dos movimentos ditos de “africanização”, pois os enxergava como uma outra forma de etnocentrismo, o que, para ele, não configurava um bom caminho. Ele entendia que o que estava sendo proposto por esses movimentos era a troca de uma

perspectiva por outra, sem resolver de fato o problema coletivo da identidade numa sociedade que recebeu e recebe influências de várias culturas. Por isto, Kayodê utilizava o discurso da mestiçagem, pois, com ele, o participante buscava valorizar todas as contribuições culturais. Entretanto, a partir de minhas considerações ele se questionou e ponderou alguns aspectos importantes sobre o que pensava.

Kayodê disse que não conhecia a postura apresentada por Munanga (2005) sobre a mestiçagem e que gostaria muito de estudá-la e compreendê-la. Percebeu que utilizava um discurso que foi criado para enfraquecer algumas culturas em detrimento de outra e que ao utilizá-lo sem conhecer a profundidade histórica do conceito, corria o risco de ser mal entendido, de ser confuso e de ser ambíguo, pois, ao mesmo tempo, utilizava uma arma ou instrumento que foi criado para combater o que ele mesmo tentava defender, a diversidade ou pluralidade. O que estávamos debatendo em nossa conversa era um problema conceitual. Percebeu também que, precisa ou encontrar outro caminho ou reformular o seu discurso no sentido de resignificar e definir precisamente o que vem a ser mestiçagem para ele. Outro ponto que debatemos estava relacionado à avaliação que Kayodê fez sobre os movimentos de “africanização”.

Argumentei que, de acordo com o que vinha conhecendo por meio de vivências e pesquisas sobre a Capoeira Angola, sobre a cultura de raiz africana e, até mesmo, o pouco que conhecia sobre a cultura indígena e sobre o movimento negro, eu percebia que, por princípio, estas raízes culturais sempre apresentaram posturas xenofílicas, ou seja, nestas culturas os diferentes são aceitos. Este aspecto também é destacado por Schiele (2003), Akbar (2003) e Nobles (2006) em relação a afro-americanos(as) e a cultura de raiz africana. Sendo assim, os movimentos de “africanização” que realmente estão de acordo com os fundamentos culturais e filosóficos africanos, não propõem a substituição de um modelo cultural por outro, mas sim, que a convivência respeitosa entre eles seja possível.

Por meio deste princípio, o que estes movimentos combatem são as posturas xenofóbicas que buscam exterminar tudo o que é diferente de si. Portanto, os movimentos de “africanização” que trabalham de acordo com os fundamentos africanos buscam, entre outras coisas, contribuir para a construção de sociedades multiculturais nas quais seja possível a identificação das diferentes raízes culturais pertencentes a esta coletividade, sem menosprezar nenhuma delas. Kayodê sinalizou que este pensamento fazia sentido, mas que, diante de toda a conversa que tivemos, ele sentiu precisava repensar, refletir, reformular, reconsiderar suas posturas e que nosso diálogo não terminava por ali, mas que havia sido importante.

Os outros mestres que participaram da pesquisa, Abubakar e Gamal, também mostraram grande preocupação sobre os processos de construção do pertencimento e da identidade étnico-raciais e o ser negro(a) no Brasil. Suas posturas parecem concordar com o entendimento que Munanga (2005), Schiele (2003), Akbar (2003) e Nobles (2006) propõem sobre o reconhecimento das contribuições de cada raiz cultural para a formação da identidade em sociedades multiculturais como a brasileira. Os mestres reconhecem que há um encontro, uma interconexão, de diferentes maneiras de ser, de diferentes visões de mundo, que perpassa a construção do pertencimento étnico-racial de cada um. No entanto, eles destacam que, há uma confusão em nossa sociedade, as pessoas relacionam identidade à cor da pele, aspecto este, que, para eles, é um elemento secundário neste processo.

Esta confusão gera um mal-entendimento sobre quem as pessoas realmente são, ou pelo menos, um entendimento superficial e incompleto, pois está determinado apenas pela aparência e não pela busca das origens, pelo conhecimento ancestral. Para Abubakar e Gamal, a construção da identidade, a compreensão do que realmente somos enquanto pessoa e povo, está relacionada ao conhecimento de nossa ancestralidade, de nossos antepassados. Por exemplo, quando Gamal diz: “uma pessoa pode ter a pele branca, mas seu avô, seu tataravô pode ser negro, então ela é descendente”. Nesse sentido, o que realmente importa no processo de construção do pertencimento e da identidade étnico-raciais, não é a aparência, mas o conhecimento da origem de sua família, de seu povo, da história que perpassa as relações sociais estabelecidas em cada época. É a partir destes conhecimentos que poderemos compreender a multiculturalidade, a pluralidade brasileira viva em cada um de nós. Em outras palavras, é a partir do reconhecimento das diferentes raízes culturais que possuímos enquanto pessoas e povo que poderemos construir o nosso pertencimento e identidade étnico-raciais.

Este reconhecimento envolve também a compreensão de que sociedades multiculturais são formadas por contextos diaspóricos. Portanto, contextos em que duas ou mais culturas estão em inter-relação, ou seja, se relacionando entre si, num mesmo espaço social ou território. Hall (2003) analisa os processos diaspóricos e diz que este contexto é constituído de “adaptações conformadas aos espaços mistos, contraditórios e híbridos da cultura popular (p. 325)”. Nestes espaços sociais estão presentes diferentes significados de vida, de trabalho, de luta, de lazer, que se entrecruzam, se relacionam, se transformam, a partir do contato entre povos de origens diversas.

Mais especificamente, sobre a diáspora africana no mundo, Hall (2003) afirma que, este processo adaptativo transforma as comunidades que estão se relacionando, mas que, apesar das mudanças, há uma marca da diferença que persiste no sistema que cria esta nova



coletividade que é justamente a referência à experiência negra e à expressividade negra, que constituem uma estética diaspórica. A estética diaspórica africana se manifesta por meio da cultura popular negra, que, para este autor, é um local de contestação estratégica.

Hall (2003) interpreta as diferenças culturais nos processos diaspóricos como possibilidades de construção de estratégias dialógicas, recusando-se à postura de “as nossas tradições ou as deles”, que pressupõe, segundo ele, uma postura de segregação e essencialização da cultura. Se utilizarmos este pensamento para analisar a ideologia da mestiçagem no Brasil, é possível afirmar que esta ideologia também não dá conta da realidade plural brasileira, pois foi uma ideologia criada para omitir as diferentes origens culturais, apagando umas em detrimento de outra, conforme apontado anteriormente.

Segundo Hall (2003), a atitude mais significativa seria substituir o “ou” pelo “e”, “as nossas tradições e as deles”, o que significa um reconhecimento das diferenças culturais e suas inter-relações. Esta postura diante dos processos diaspóricos pode ser relacionada ao que os mestres participantes desta pesquisa, Abubakar e Gamal, disseram sobre a importância do conhecimento das diferentes origens de cada pessoa e povo para a construção de seu pertencimento e identidade étnico-raciais. Nesse sentido, Hall (2003) deu um exemplo de atitude que estaria de acordo com este modelo, “sou negro e sou inglês”. Tal proposta também é semelhante ao que Ferreira (2000) aponta sobre o Brasil, na qual tanto os(as) brancos(as) devem superar sua visão de mundo passando a olhar o outro, como ele, sendo um(a) cidadão(a) como ele(a), com pluralidades pessoais positivamente valorizadas, como os(as) negros(as), desenvolvendo uma consciência afrocentrada, devem passar a olhar os(as) brancos(as), cidadão(as) como eles(as), contendo outras especificidades. Eu acrescentaria, como um outro diferente, nem superior nem inferior.

Sintetizando, a construção do pertencimento e da identidade étnico-raciais ocorre em meio a tensões mediadas, de um lado, por ideologias criadas por um grupo de detém o poder e visa enfraquecer outros grupos diversos de si; de outro lado, por movimentos de resistência das culturas populares que estrategicamente contestam a opressão e dominação que lhes são impostas. Esta resistência é fortalecida pelo reconhecimento da pluralidade cultural e pela identificação das contribuições de cada raiz cultural.

Até aqui, abordei tensões provocadas pela ideologia da mestiçagem e pelo preconceito de cor, conforme mostram os dados da pesquisa. Agora, tratarei da tensão que é provocada pela culpabilização dos(as) próprios(as) negros(as) pela situação de desvantagem social gerada pela ideologia da democracia racial na origem da qual está o entendimento que se tem de mestiçagem.

Os dados da pesquisa mostram que há significados que podem ser considerados positivos e outros que podem ser considerados negativos para o processo de construção do pertencimento e da identidade étnico-raciais. Aqui tratarei dos significados negativos envolvidos na atitude/postura de culpabilizar os(as) próprios(as) negros(as) pela situação de desvantagem social em que vivem inclusive desresponsabilizando as elites brancas e seus(as) seguidores(as) do processo de colonização e marginalização, é um exemplo. Segundo Andrade (2006) e Valente (1987), tal postura mascara um processo coletivo, social e histórico, como se fosse individual, pessoal, ou restrito à comunidade negra. A ideologia da democracia racial viabiliza as condições para que este tipo de postura individualista emerja nas pessoas, inclusive nas negras, incitando o sujeito a assumir total responsabilidade por algo que não depende só de si, mas de todo um contexto histórico-social. Isto pode gerar uma forte carga emocional negativa para a pessoa.

Assim, uma pessoa negra que incorpora a ideologia da democracia racial como válida terá dificuldade de estabelecer um processo identitário com estes(as) que ela mesma culpabiliza. Esse processo pode ser compreendido da seguinte forma, uma pessoa não vai querer se identificar com outros aos quais avalia negativamente. Em outras palavras, se um indivíduo tem a tez escura, é identificado(a) como negro(a) por outras pessoas, mas ele(a) próprio(a) não se considera negro(a) porque avalia outros(as) negros(as) de forma negativa, esta pessoa, então, pode estar sujeita a um conflito político-ideológico. Ela não pode ser branca e também não estabelece um vínculo identitário público como negra, uma solução que a ideologia dominante oferece para este impasse é a afirmação da mestiçagem. Tais compreensões podem estar relacionadas ao que Phinney (1990) aponta sobre as atitudes de negação da própria identidade étnico-racial em afro-americanos(as), que pode ser relacionada a experiências de afro-brasileiros(as). Elas incluem desprazer, insatisfação, descontentamento a respeito de sua etnicidade, sentimento de inferioridade, ou desejo de esconder sua própria origem étnico-racial.

Além de significados relativos à complexidade das relações sociais no Brasil que estão ligadas às tensões que são geradas pelas ideologias racistas que permeiam a construção do pertencimento e da identidade étnico-raciais, a pesquisa também propiciou que os angoleiros participantes expressassem significados positivos em relação a essa construção. Estes significados parecem estar em concordância com o que Phinney (1990, 1992), relativo ao contexto cultural estadunidense, Andrade (2006), Souza (1984) e Valente (1987), relativo ao contexto cultural brasileiro, apontaram sobre o que é ser negro(a).

Segundo eles, a construção do pertencimento étnico-racial e o significado de ser negro(a), é um sentimento está ligado à tomada de consciência coletiva do processo histórico-ideológico e suas conseqüências para diferentes grupos culturais; à postura de assumir-se como parte diante das diferentes visões de mundo, do seu grupo particular e não de alguém que está fora dele; a esclarecer, a outros(as) negros(as) e não-negros(as), o papel fundamental que têm a desempenhar para mudar a situação social no Brasil; a apresentar um senso de construir um povo, uma consciência de unidade que faz do indivíduo parte de um povo. Por meio da análise dos significados expressos pelos participantes, foi possível compreender como o pertencimento e a identidade étnico-raciais começaram a ser construídos no seio da família e, posteriormente, foram se desenvolvendo em outros ambientes como no movimento político-social, na vida universitária e na Capoeira Angola.

Fundamentalmente, os significados positivos que os participantes da pesquisa expressaram em relação à construção do pertencimento e da identidade étnico-raciais estavam ligados à construção de uma consciência coletiva. Sobre este ponto, cabe destacar o que Akbar (2004) apontou sobre o conceito de “ser humano”, isto é, a natureza do ser humano, dentro da perspectiva da Psicologia Africana. Segundo ele, “a definição de ser humano ou de pessoa na psicologia é crítica porque esta definição determina a aproximação da descrição”, a avaliação e finalmente a reconstrução desta definição, se esta se fizer necessária (p. 67). Em outras palavras, a forma como o ser humano é compreendido está na fundamentação de como será a aproximação ao método de estudo da mente humana.

Para elucidar melhor a perspectiva da Psicologia Africana, Akbar (p. 68, 2004) descreve a construção do conceito de ser humano a partir de diferentes pontos de vista ou abordagens epistemológicas. Ele aponta que, para a Psicologia Euro-Americana, a arena de estudo é o ego, o comportamento e a consciência individual. O ser humano é um fenômeno individual. Já na *Black Psychology*, a arena de estudos é a experiência coletiva da opressão.

O que tem que ser estudado para compreender a experiência humana (em afro-americanos) é a experiência comum da opressão ou o fenômeno comum de ser um oprimido. O grau no qual a pessoa é consciente da opressão comum é assumido como uma medida de ‘consciência negra’ ou ‘personalidade’.

De acordo com Akbar (2004), esta abordagem é utilizada por diversos(as) autores(as), como por exemplo, Cross (1971) e Phinney (1990, 1992). Akbar (2004) pondera que este tipo de abordagem, proposta para avaliar afro-americanos(as), traz uma contribuição importante na

medida em que começa a ver a personalidade de descendentes de africanos(as) como um fenômeno coletivo e não mais individual, embora sua finalidade seja voltada para o discurso sobre a realidade comum da opressão, não considerando a expressão cultural africana como parte deste processo. Para o autor, esta perspectiva traz à luz um aspecto importante, o fenômeno coletivo, mas não dá conta da complexidade total envolvida na experiência afro-americana. A Psicologia Africana parece avançar mais no conceito de ser humano, ao defini-lo como um fenômeno coletivo não-qualificado que respeita o ser único pertencente a uma comunidade, um componente da coletividade.

Este fenômeno coletivo está ligado a uma “consciência coletiva”, que é relacionada por Akbar (2004) ao etos africano, ao ser africano(a). O autor afirma que, este conceito, o ser africano(a), é capturado na fórmula que Mbiti (1970), a partir das tradições dos povos africanos, definiu como: “eu sou porque nós somos; e porque nós somos, então, eu sou (AKBAR, 2004, p. 68)”. Isto significa que, tudo o que suceder ao indivíduo impacta na comunidade, e tudo o que acontecer a ela repercute no indivíduo, conforme a metáfora da teia de aranha proposta por Erny (1973), que diz: o menor ponto da teia não poderá ser tocado sem que toda ela vibre.

A partir desta perspectiva é possível perceber que, a experiência das comunidades é importante para determinar os princípios fundamentais de uma sociedade, suas crenças a respeito da natureza do ser humano e qual o tipo de organização social as pessoas deveriam criar para si mesmas. Em outras palavras, a partir da perspectiva da Psicologia Africana e da reconstrução da identidade proposta por Munanga (2004) a descrição, a avaliação e quem sabe os processos de reconstrução do ser humano são assumidos como um fenômeno coletivo ao invés de individual.

A presença e a força da coletividade no processo de construção do pertencimento e da identidade étnico-raciais dos angoleiros participantes da pesquisa são percebidas ao observarmos os significados que estes expressaram sobre os processos educativos que ocorreram na família e na Capoeira Angola. A família de origem propiciou os aprendizados de que ser negro(a) é diferente e mais difícil do que ser não-negro(a); os(as) mais velhos(as) têm que lutar para abrir caminho para os(as) mais novos(as) acessarem os diferentes níveis; a preservação da cultura de raiz é importante para a manutenção da identidade. Os processos educativos da Capoeira Angola reforçam estes aprendizados por meio de um ambiente acolhedor, que favorece a construção de um sentimento de comunidade, um espírito de grupo. Também, há a possibilidade de aprender sobre a história e cultura afro-brasileira por meio das músicas e conversas com o mestre e colegas, o que favorece a aquisição de um conhecimento

e uma consciência do processo histórico-ideológico e o estabelecimento de um compromisso com a mudança, com a transformação da sociedade num sistema mais solidário e igualitário, que respeite as diferenças existentes. Estes significados ligados à importância da comunidade para os angoleiros participantes da pesquisa podem ser relacionados também à orientação natural-cêntrica proposta pela Psicologia Africana.

A orientação é o ponto de referência para se avaliar a normalidade psicológica. No caso da Psicologia Africana, este ponto de referência tem como norma a natureza do ser humano, coletiva, melhor dizendo, comunitária. De acordo com o que foi dito anteriormente, estes dois aspectos estão interligados conforme a metáfora da teia de aranha. O uso desta perspectiva, segundo Akbar (2004), sustenta que há padrões e princípios que orientam os comportamentos humanos. Um destes princípios, conforme a Psicologia Africana é o de “sobrevivência da tribo” ou o princípio de sobrevivência coletiva. Sob a orientação deste princípio, pode-se observar uma vasta variedade de comportamentos gerados com a finalidade de garantir esta sobrevivência que é física, psíquica e espiritual. O autor destaca que o ponto crítico é que a norma é um conceito de vida, de sobrevivência coletiva, ao contrário da perspectiva da Psicologia Euro-Americana, na qual a norma é baseada numa estatística que representa a maioria, no caso dos EUA e Europa, a maioria branca. Ao observar os significados expostos no último parágrafo sobre o que os participantes expressaram é possível perceber que o princípio de sobrevivência coletiva permeia toda a construção do pertencimento étnico-racial de negros(as).

### **Pode a Capoeira Angola Contribuir para a Saúde Psicológica de Negros e Não-Negros?**

Para responder esta pergunta faço, agora, uma tentativa de dialogar com e relacionar três referências diferentes: a descrição que os angoleiros participantes da pesquisa fizeram sobre os processos educativos da Capoeira Angola que contribuem para a construção do pertencimento étnico-racial, algumas proposições a respeito da Psicologia Africana e algumas proposições sobre a Fenomenologia da Percepção. Destaco que este representa um exercício novo e que não se pretende acabado.

O primeiro aspecto a comentar é que, os processos educativos da Capoeira Angola são oriundos da raiz africana, portanto, acontecem por meio de diversas linguagens, conforme já foi apontado na Parte I deste trabalho (p. 18) por Adorno (1987), Araújo (s/d), Câmara (2004), Rego (1968), Santos (2004), Silva (2003) e Tavares (1997). Os participantes da pesquisa, por vezes, disseram que eles ocorrem pela palavra, pelas conversas com os(as)

mestres(as) e os(as) “camaradas”; pela música, com o ritmo cadenciado e cíclico, e as letras sempre carregadas de histórias do passado e do presente; pela movimentação corporal, no jogo e na ginga. Tudo isto se manifesta de forma integral e multifacetada na roda de capoeira, conforme Araújo (s/d) destaca.

A descrição dos processos educativos da Capoeira Angola feita pelos angoleiros desta pesquisa aproxima-se das referências teóricas estudadas para a execução da mesma. De certa forma, esta descrição parece traduzir o que Akbar (2004) aponta na Psicologia Africana sobre a linguagem corporal como um dos componentes da expressão cultural da personalidade africana, em outras palavras, tipos de comportamentos do modo de vida africano. Este modo de vida compreende a existência humana de forma integral por meio do corpo, e não de forma fragmentada como é abordada e estudada pela proposta de origem europeia ocidental. Isto significa que, por meio da linguagem, vivida e expressa pelo corpo inteiro, os sujeitos tomam conhecimento sobre si, sobre a humanidade, sobre o mundo, sobre as relações com as outras pessoas e o ambiente, de forma total, ou seja, integral.

Segundo o autor, a experiência humana na raiz africana é altamente afetiva ou é marcada por considerável afetividade. A expressão desta afetividade está diretamente relacionada à linguagem corporal, modalidade de manutenção da expressão rítmica, assim como dramatiza o que as palavras não conseguem comunicar. Esta compreensão se aproxima do que Merleau-Ponty (1999, p. 266), a partir de outro contexto cultural, propôs na fenomenologia sobre a linguagem. Segundo o autor:

A partir do momento em que o homem se serve da linguagem para estabelecer uma relação viva consigo mesmo ou com seus semelhantes, a linguagem não é mais um instrumento, *não é mais um meio, ela é uma manifestação, uma revelação do ser íntimo e do elo psíquico que nos une ao mundo e aos nossos semelhantes* (itálico do autor).

A linguagem por meio do corpo próprio é expressão da existência, é por isto, também, impregnada de afetividade. Para Merleau-Ponty (1999), a vida corporal e o psiquismo estão em uma relação de expressão recíproca, de forma que os acontecimentos corporais têm sempre uma significação psíquica. A linguagem revela o ser íntimo e o elo psíquico que nos une ao mundo e aos nossos semelhantes. Tal perspectiva se aproxima do que Akbar (2004) propõem sobre a epistemologia da Psicologia Africana, sobre o que é conhecível e como podemos conhecer a partir desta perspectiva. Para ele, o conhecimento está enraizado no

esclarecimento da formação do ser humano e as mais diretas experiências das pessoas se dão pela emoção ou afeto. O conhecimento só pode ser considerado valioso se ele for utilizado não unicamente a serviço de cada indivíduo, mas a serviço da comunidade da qual faz parte. E considerando as experiências de colonização e assimilação de africanos(as) e outras culturas, na experiência de africanos(as) e afro-descendentes a cognição não existe independente da auto-libertação que repercute na comunidade. Isto significa que, “a pessoa mais inteligente” mostra um grande conhecimento sobre sua comunidade, sobre si mesma, sobre a humanidade, sobre o Criador e sobre sua missão como homem e mulher pelo entendimento da sabedoria universal.

Segundo esta proposta, podemos conhecer o mundo e a nós mesmos pelo ritmo balanceado entre afeto e cognição. Os perímetros do conhecimento são ligações racionais, afetivas e morais. A racionalidade representa os princípios externos, e a moralidade representa a realidade interna, o sentimento é um processo mediador entre estas dimensões. Nesse sentido, a forma com que o pensamento e a resolução de problemas são expressos culturalmente na raiz africana muda em relação à forma europeia ocidental. Na cultura africana, esses processos envolvem uma forte confiança em “dicas internas” e reações como um meio de resolver problemas, havendo um alto desenvolvimento da intuição em africanos(as) e asiáticos(as), de acordo com Akbar (2004). A afetividade é um componente da cognição e é particularmente vivida em reações emocionais que interferem no aprendizado da pessoa. Isto quer dizer que, as pessoas aprendem pelas experiências emocionais. Além disso, a espontaneidade é uma das características mais notáveis, representa a adaptação fácil e rápida a situações diferentes. O que é pejorativamente chamado de “jeitinho”, no caso do Brasil, é uma qualidade cognitiva.

Portanto, dentro desta perspectiva epistemológica, construída a partir de filosofia de raiz africana, a existência humana é compreendida por meio das experiências conjuntas de uma comunidade. Cada um(a) e todos(as) conhecem o mundo e a si mesmos(as) por meio da racionalidade, do afeto, do sentimento, da intuição e da espontaneidade. Em outras palavras, o ser humano é compreendido pelo princípio do UBUNTU, mencionado anteriormente (p. 55). Este princípio difere fundamentalmente da epistemologia europeia-ocidental, que foi construída a partir do princípio cartesiano do “*cogito ergo sum*”, ou seja, do “penso, logo existo”. Segundo Descartes (1637), em “Discurso sobre o Método”, o ser humano é “uma substância cuja essência ou natureza reside unicamente em pensar (p.44)”.

Em decorrência deste fundamento cartesiano, o ser humano é compreendido como pensamento, como racionalidade, o corpo está, de certa forma, dissociado destes processos.

Akbar (2003), Schiele (2003), e Nobles (2006), destacam que este modelo de explicação de ser humano não dá conta ou mal-interpreta a realidade de africanos(as) e seus(as) descendentes, pois neste modelo não há espaço para a espiritualidade, a afetividade, a intuição, a espontaneidade, características tão importantes e presentes no modo de ser, conhecer e se comportar africanos. Assim, a inteligência é avaliada não só pelo seu conteúdo racional, mas, por toda a afetividade e emoção de que está impregnada e, também, pela forma de se expressarem os pensamentos. Tanto as referências da Psicologia Africana como as da Fenomenologia podem ser úteis, como veremos a seguir, para tentar explicar o significado de se tornar um(a) mestre(a) de Capoeira Angola, um ser humano experiente, um(a) sábio(a).

Segundo os angoleiros participantes da pesquisa, para ser um(a) mestre(a) não basta conhecer a movimentação e a organização da capoeira. Ser um(a) mestre(a) significa, entre outras coisas, ser reconhecido(a) por uma comunidade como sendo portador(a) de tradição de raiz, significa ter um envolvimento e comprometimento afetivo e emocional com seu coletivo, significa ter um conhecimento sobre a humanidade, sobre o Criador e sobre a sua missão como homem e mulher pelo entendimento da sabedoria universal. Ser um(a) sábio(a) reconhecido(a) no meio da Capoeira Angola envolve toda uma complexidade existencial.

Os participantes citaram diversos exemplos de falas e de comportamentos de mestres, um deles foi o do mestre João Pequeno, que com 90 anos de vida, permanece do início ao fim das rodas de que participa ativamente, tanto tocando como jogando. Este mestre, que é considerado um modelo, é apontado por Adegokê como um exemplo de força e de vida. Ele semeia e cultiva conhecimentos e laços afetivos, o que permite a comparação, expressada mais de uma vez e pelos diferentes participantes da pesquisa, de que Capoeira Angola é uma família. Esta comparação é tão presente no meio da Capoeira Angola que existe uma ladainha sobre ela, escrita por Dedê<sup>48</sup> e se chama “Família”:

Iê, Família não está no sangue  
 Está também no coração  
 É preciso afinidade  
 Pra podermos ser irmãos  
 A capoeira é uma família  
 Não importa a cor não  
 O seu mestre é seu pai  
 Te passando a lição

---

<sup>48</sup> Andressa Márquez Siqueira, Dedê, tem 27 anos, reside em São Paulo. Participa do grupo de Capoeira Angola - Academia João Pequeno de Pastinha desde de 1998, é ternel formada pelo mestre Pé de Chumbo e desenvolve um trabalho de Capoeira Angola nessa cidade.



Que todos aqui na roda  
Pode crer, são seus irmão, câmara.<sup>49</sup>

Por meio desta letra podemos apreciar a afetividade presente no grupo de Capoeira Angola. Esta afetividade faz deste coletivo, desta comunidade, um lugar de refúgio, acolhimento, educação, respeito ao próximo. Interessante é notar que, esta mensagem, este ensinamento é passado para as pessoas na roda por meio de uma ladainha, uma música típica da capoeira. Esta forma de transmissão de conhecimentos, cantando, faz parte de uma outra característica do modo de vida africano, a oralidade.

Segundo Akbar (2004), a importância do mundo falado na experiência de vida africana está diretamente relacionada a linguagens. Este modo de expressão da personalidade africana, oral, propicia um alto desenvolvimento de expectadores(as) ou público de ouvintes que adquirem uma sensibilidade acurada para expressões sutis e entonações de voz, que geralmente passam despercebidas pelos(as) ouvintes euro-americanos(as). Isto acontece porque, devido ao condicionamento cultural euro-ocidental, normalmente, descendentes de europeus(as) se orientam por modelos visuais, ou seja, desenvolvendo uma ênfase na leitura de materiais escritos e de imagens gráficas.

Segundo Akbar (2004), euro-americanos(as) expressam um alto desenvolvimento de condicionamento motor-visual. Já afro-americanos(as) desenvolvem uma coordenação motor-visual menor, mas demonstram superior diferença em habilidades de dança e de comportamentos motores totais, integrais, ou seja, que envolvem o corpo inteiro. O autor afirma que, “dança é verdadeiramente a tradução de certos ritmos auditivos em atividades motoras. Leitura é a tradução de certos ritmos visuais em comportamento motor (p.114)”. Entretanto, ele destaca que, “infelizmente, os testes de QI não têm uma escala de medida para atividades motor-auditivas, contudo, há diversas escalas que medem atividades motor-visuais (p.114)”. Esta disparidade, ou falta de consideração em relação a modelos culturais distintos do euro-ocidental, nos testes de inteligência, promove uma má interpretação, ou mesmo uma interpretação errônea, a respeito do comportamento de afro-descendentes.

Akbar (2004) demonstra grande preocupação em relação à forma como afro-americanos(as) são avaliados psicologicamente a partir de referenciais culturais euro-ocidentais. O psicólogo denuncia que, “de qualquer modo, uma criança afro-americana com coordenação motora-auditiva altamente desenvolvida está sujeita a ser avaliada como

---

<sup>49</sup> Trecho da Ladainha de Capoeira Angola que é parte integrante do CD gravado pelo CENTRO ESPORTIVO DE CAPOEIRA ANGOLA – ACADEMIA JOÃO PEQUENO DE PASTINHA – Campinas – SP. CD: Angola Capoeira Mãe.

‘cognitivamente suspeita/duvidosa’ se ela não é capaz de demonstrar facilidade similar com coordenação motora-visual (p.113)”. Por tais disparidades é que pesquisadores(as), profissionais e militantes, como Akbar (2004) e Nobles (2006), iniciaram há quarenta anos atrás a construção da Psicologia Africana, baseada em fundamentos filosóficos e culturais oriundos do continente mãe, no sentido de considerar o universo de negros(as), descendentes de africanos(as), como parâmetro para avaliar negros(as).

Voltando à oralidade, como expressão do modo de vida africano, um importante elemento desta tradição que a distingue da tradição visual é a centralidade na pessoa que fala, no primeiro caso e a sua dispensabilidade no segundo. Segundo Akbar (2004), esta diferença crucial indica uma outra característica significativa da experiência cultural afro-americana e africana, a orientação para a comunidade. As experiências das pessoas são significativas na proporção em que elas são diretamente relacionadas à comunidade.

Esta orientação para a comunidade pode ser mais bem compreendida a partir do que a africana, Sobonfú Some (p. 35, 2007), diz a respeito da tradição oral que reflete a sabedoria de muitas gerações do seu povo Dagara, da África Ocidental. Ele afirma que:

A comunidade é o espírito, a luz-guia da tribo; é onde as pessoas se reúnem para realizar um objetivo específico, para ajudar os outros a realizarem seu propósito e para cuidar umas das outras. O objetivo da comunidade é assegurar que cada membro seja ouvido e consiga contribuir com os dons que trouxe ao mundo, de forma apropriada. Sem essa doação, a comunidade morre. E sem a comunidade, o indivíduo fica sem um espaço para contribuir. A comunidade é uma base na qual as pessoas vão compartilhar seus dons e recebem as dádivas dos outros.

Tal orientação coletiva se coloca em contraste acentuado com a ampla norma cultural do individualismo e da independência. Por esta razão, pensadores(as) da Psicologia tradicional Euro-Americana interpretam a orientação para a comunidade, característica do modo de vida africano, como uma “dependência”, uma formação mal-adaptada na personalidade de muitos(as) afro-americanos(as), conforme denuncia Akbar(2004). Nesse sentido, esta “dependência” é considerada como sendo um importante fator de muitas desordens mentais que afetam a população afro-americana. Ou seja, descendentes de africanos(as) são avaliados(as) como mentalmente deficientes ou mal-adaptados(as) por expressarem uma forma de ser, viver e interpretar o mundo diferente da norma hegemônica.

Outro elemento de considerável proeminência na experiência de vida de afro-descendentes é o modo de interação de chamado-e-resposta, de acordo com Akbar (2004).

Este modo de interação tem como características reações espontâneas e declarações sustentadoras de encorajamento que envolvem o(a) falante e os(as) ouvintes num diálogo interacional dinâmico. Forma de interação que é diferente do arranjo tradicional euro-americano de orador/audiência, no qual o(a) falante ou especialista ministra conhecimentos e os(as) espectadores ouvem atentamente e reagem somente nos momentos apropriadamente definidos. Este contraste cultural interacional leva a outra forma de má-interpretação dos comportamentos de afro-descendentes, segundo Akbar (p. 116, 2004):

A exigência de passividade nas salas de aula tradicionais provavelmente conta para uma das reclamações mais comuns sobre problemas de comportamento entre crianças afro-americanas. Esta reclamação é principalmente sobre hiperatividade e desordem geral na sala de aula. A hiperatividade tem sido atribuída num gradiente que vai desde lares desestruturados a danos mentais. Mais freqüente do que não, esta hiperatividade é uma adaptação ao aborrecimento. O aborrecimento é uma resposta direta ao excessivo baixo nível de atividade na sala de aula que contrasta categoricamente com o ambiente de casa com o qual estas crianças estão familiarizadas.

Como forma de superar este contraste cultural o psicólogo Nobles (2006) aponta que, atividades musicais sempre estimulam o interesse ressonante nas pessoas porque elas envolvem o tipo de participação de grupo que reafirma o sentido de unidade, que é motivo cultural tão importante entre afro-americanos(as).

É possível perceber estes elementos característicos da tradição oral e do modo de vida africano na roda da Capoeira Angola. Por exemplo, geralmente, o(a) mestre(a) é quem comanda a roda, é o puxador dos cantos e segura o berimbau Gunga, que é o berimbau mestre. Nesta posição, ele(a) é responsável por e cuida de tudo o que acontece dentro e fora dela. O(a) mestre(a) coordena toda a bateria, ditando o ritmo no berimbau mestre. Além disso, passa mensagens, conta histórias, transmite lições de vida, dá orientações, para todos(as) os(as) participantes por meio do canto e versos de improviso, sendo que a entonação da voz e expressões sutis de seu corpo inteiro também fazem parte destas comunicações. O coro e os(as) jogadores(as) participam de todo o processo respondendo aos “chamados” do(a) mestre(a) e interagindo entre si de forma afetuosa, intuitiva, espontânea, tornando a experiência vivida coletivamente significativa para todos(as).

Vale ressaltar que os cantos da Capoeira Angola, por exemplo, a louvação e o corrido, também, seguem o modo de interação cultural de “chamado-e-resposta”, promovendo um tipo de participação de grupo que reafirma o senso de unidade. Nesses cantos o(a) puxador(a), que

é a pessoa que coloca as músicas a serem cantadas e os versos de improviso, produz o “chamado”, e os(as) participantes da roda formam um coro que responde aos versos do(a) puxador(a), representando a “resposta”, compondo, assim, um movimento cíclico, um diálogo interacional dinâmico. Conforme a música “eu sou angoleiro” ilustra:

Eu sou angoleiro  
 Angoleiro de valor  
 Coro – eu sou angoleiro  
 Angoleiro de Angola  
 Coro – eu sou angoleiro  
 Em Angola fiz meu nome  
 Coro – eu sou angoleiro  
 Meu pai é angoleiro  
 Coro – eu sou angoleiro.

Como é possível perceber, o diálogo interacional dinâmico produzido pelo(a) puxador(a) e todas as outras pessoas da roda compõe um movimento circular e cíclico pelo qual conhecimentos, valores e energia são transmitidos a todos(as) os(as) participantes.

Este processo de transmissão de conhecimentos dentro da roda de Capoeira Angola se aproxima de outro elemento característico do modo de expressão cultural africano, o tipo de orientação do tempo. Akbar (2004) descreve que, a Psicologia Africana tem uma visão não linear do tempo, mas cíclica, sendo que agora, o presente, é o passado e o futuro. As duas dimensões, passado e futuro, estão imersas no presente. Para fazer sentido, ou para ser real, na África ocidental, o tempo tem que ser experienciado/vivido; e a maneira como uma pessoa experiência o tempo é em parte por sua vida individual e em parte pela vida da comunidade, que adentra muitas gerações antes de seu nascimento.

Tal compreensão africana do tempo e da vida pode ser ilustrada quando observamos a importância e a função do(a) mestre(a) da Capoeira Angola para a comunidade. Ele(a) representa o elo entre o passado e o futuro do povo negro, da comunidade negra, pois é portador(a) e transmissor(a) de conhecimentos dos que viveram antes e dos(as) ancestrais. Com os conhecimentos que recebeu e que vêm dos(as) mais velhos(as), dos(as) ancestrais, ele(a) tem a função de formador(a), educador(a) das novas gerações de capoeiristas. O(a) mestre(a) encarna de corpo inteiro a ligação com a tradição, ele(a) representa a preservação da ancestralidade desta cultura por meio das linhagens da capoeira e tem a missão de passar estes conhecimentos falando, cantando e jogando, numa interação multifacetada com os seus(as)

alunos(as) e outros(as) capoeiristas na roda. Em outras palavras, o(a) mestre(a) encarna os conhecimentos que são transmitidos de mestre(a) para mestre(a), de mestre(a) para alunos(as)/discípulos(as), ao longo das linhagens da capoeira, tornando-se assim um elo vivo entre o passado e o futuro no momento presente.

Esta orientação africana do tempo difere da orientação euro-americana, segundo Akbar (2004) e Nobles (2006). Os autores apontam que, muitas das diferenças relacionadas a motivações e comportamentos entre povos descendentes de africanos(as) e povos descendentes de europeus(as) podem ser vistas como atribuídas as suas diferenças em conceitualizar o ritmo de vida, o que podemos chamar de tempo. A abordagem ou orientação do tempo europeia é predominantemente futurista. Seu ritmo, como consequência, é excessivamente urgente e pressionado, desde que é essencialmente impossível alcançar o futuro no presente vivido. Esta orientação na Psicologia tradicional de raiz europeia define que seus objetivos de estudos são focados nas metas de predição e controle. Akbar (2004) destaca que, os conceitos, os instrumentos e os métodos da Psicologia Euro-Americana são aqueles gerados no sentido produzir resultados futuros como oposição ao realce do presente ou elaboração do passado. Por esta razão, povos não-europeus têm sido freqüentemente descritos como deficientes porque eles têm uma orientação-futurista inadequada, na perspectiva desta Psicologia tradicional.

Outra área de diferença nas abordagens da Psicologia Euro-Americana e da Psicologia Africana reside na compreensão de qual é o propósito da existência humana. Segundo Akbar (2004), a conceitualização desse propósito determina a base da efetividade da existência humana. Então, saúde mental ou desordem mental são determinadas pela efetividade em adquirir estas metas do ser humano ou da personalidade.

O autor descreve que, a abordagem euro-americana vê a pessoa como essencialmente voltada para gratificações prazerosas baseadas em aquisições materiais. Sendo que, as diversas escolas de conhecimento da Psicologia tradicional compartilham a suposição de que o propósito crítico da existência humana é o desejo por gratificação. Diferentemente, a Psicologia Africana oferece o propósito da auto-afirmação e da auto-perpetuação, que se plenifica na comunidade, como os objetivos da personalidade humana. Conforme Akbar(2004) e Nobles (2006), esta abordagem defende que, a afirmação da história única de cada um(a) e a perpetuação do seu ser coletivo e realidade cultural é a meta da personalidade humana que se plenifica na comunidade. A existência humana, portanto, é focada na manifestação completa e perpetuação do que nós somos enquanto um fenômeno coletivo. Não subtrai o que somos enquanto indivíduos, ao contrário, se plenifica.

Se compararmos o entendimento proposto pela Psicologia Africana sobre os objetivos da existência humana com os processos educativos da Capoeira Angola que vimos na pesquisa, é possível perceber que toda a cultura afro-brasileira propicia um ambiente acolhedor para seus(as) praticantes, no qual eles(as) podem afirmar a sua história única e também perpetuar o seu ser coletivo e realidade cultural, cumprindo assim metas humanas. Nesse sentido, é possível afirmar que a roda de Capoeira Angola enquanto prática social é um lugar que pode ser saudável, no sentido psicológico, para negros(as) descendentes de africanos(as) e não-negros(as). E mais, que ela favorece a construção do pertencimento e da identidade étnico-raciais em seus(as) participantes, sendo eles(as) de diferentes origens.

Desta forma, o grupo de Capoeira Angola se constitui num espaço simbólico, coletivo, afetivo e físico que desperta a identidade com a história própria de negros(as), não-negros(as) e mestiços(as), provocada pela história e pela cultura de raiz africana no Brasil, a cultura afro-brasileira. De acordo com a pesquisa, esta constituição e produção da Capoeira Angola pode ser tão forte e consistente, conforme o interesse e envolvimento de cada capoeirista, que possibilita a construção nos(as) angoleiros(as) de um sentimento de lutar pelos(as) seus(as) pares oprimidos(as), pelos(as) negros(as), pela igualdade, pela justiça e pela solidariedade, numa busca constante para a transformação da sociedade.

Este processo de formação da pessoa, do(a) angoleiro(a), voltado para o fortalecimento da comunidade, não só da capoeira, mas também da sociedade como um todo, é muito importante e expressivo ao se considerar a realidade brasileira. Se por um lado, esta sociedade é racista e opressora, tende a formar cidadãos(as) com uma visão distorcida das relações humanas por meio de tensões provocadas pelas ideologias racistas, conforme apontado anteriormente no início deste tópico, formando pessoas umas com complexo de superioridade e outras com complexo de inferioridade. Por outro lado, a comunidade da Capoeira Angola, por seu sistema e modo de expressão cultural africano, tende a formar cidadãos(as) mais comprometidos(as) com o respeito, com a luta pela diversidade e igualdade, de acordo com a presente pesquisa.

Neste sentido, uma contribuição importante deste estudo, que merecer maior atenção e pesquisas mais aprofundadas no futuro, está relacionada ao entendimento de que a Capoeira Angola pode se configurar como um espaço terapêutico, em que as pessoas desumanizadas pelas discriminações e opressões da sociedade vão experimentar um ambiente no qual há processos educativos diferenciados culturalmente e, quem sabe, possam, assim, modificar sua forma de ser, pensar e agir no mundo num sentido mais sadio psicologicamente para a comunidade, ou até, para a sociedade como um todo.

Tal afirmativa é possível, pois, conforme a mulher negra, psicóloga e militante, Maria Lúcia da Silva (2007) apontou numa conversa, uma estratégia terapêutica que adota com negros(as) para trabalhar as conseqüências psicológicas do racismo é a criação de um espaço coletivo acolhedor que favoreça o reconhecimento e a emergência da dor vivida cotidianamente por estas pessoas. Neste espaço, por meio das trocas de experiências, as pessoas têm a possibilidade de constatar que a dor que elas sentem não é um fenômeno individual, particular, mas sim coletivo, cultural, social e político, promovido pela sociedade em que vivemos. Além disso, estas trocas de conhecimentos possibilitam que as pessoas participantes ampliem repertórios de comportamento no sentido de suportar e superar a opressão vivida cotidianamente, e possibilitam, também, a construção de uma rede de apoio coletivo, de solidariedade, que as sustentam coletivamente no enfrentamento diário das adversidades.

Maria Lúcia da Silva (2007), ao descrever o espaço terapêutico criado para negros(as), se refere a elementos que se aproximam de significados relacionados ao grupo de Capoeira Angola, apontados pelos participantes pesquisa. Alguns significados específicos relativos à importância do suporte psicológico que o grupo oferece tanto em momentos difíceis quanto em conquistas positivas surgiram no estudo aqui realizado. Por exemplo, que a pessoa do mestre e os(as) camaradas do grupo ajudam a pessoa “a não cair nas horas mais difíceis da vida”; que a vitória de conseguir o título de *Doutor Honoris Causa* para o mestre João Pequeno não foi pessoal mas de todo o grupo, pois o coletivo é o que estava por detrás e dava apoio para o enfrentamento das dificuldades.

Ainda sobre a importância da comunidade para a formação da pessoa ou do(a) angoleiro(a), outros significados foram expressos sobre os processos educativos envolvidos na roda de capoeira. Estes são importantes para compreender como esta prática social e as relações interpessoais que nela ocorrem promovem um melhor entendimento sobre cada um(a) e todos(as) na sociedade e como este entendimento promove uma atuação mais adequada na sociedade. Por exemplo, os significados de que a roda favorece o aprendizado de cumprir uma tarefa, pois o(a) capoeirista tem que jogar com todo o tipo de pessoa aleatoriamente ou de acordo com o que o(a) mestre(a) solicitar. Neste espaço há a oportunidade de aprender a conviver na diversidade, a viver com diferentes pessoas e a interagir com todas elas. Além disso, aprende-se que não existe uma única forma de interação, tanto no jogo quanto no diálogo, não existe um jogo que seja igual a outro, pois as pessoas estão sempre em constante transformação, assim como um dia não é igual a outro.

Portanto, na interação conjunta da roda os(as) capoeiristas seguem vivendo e jogando, jogando e vivendo, num processo constante de aprender a jogar na vida como um todo e com todos(as). Num processo cíclico infundável de se construir, se fazer e ser no mundo. Em outras palavras, por meio dos aprendizados da Capoeira Angola as pessoas têm a possibilidade de compreender melhor a sociedade e, por consequência, adequar melhor a sua atuação no mundo. Tal perspectiva se aproxima, não só, do que Merleau-Ponty (1999) aponta sobre a experiência do corpo inteiro, pela qual compreendemos e significamos o mundo por meio do corpo, sendo o corpo próprio o nosso mundo; como também, do que Akbar (2004) apresenta sobre a linguagem corporal na Psicologia Africana, que dramatiza o que as palavras não conseguem comunicar; e mais, do que Adorno (1987), Araújo (s/d), Câmara (2004), Rego (1968), Santos (2004), Silva (2003) e Tavares (1997) apontam sobre a origem da capoeira, que, na época, ela surgiu como uma forma de superar por meio da linguagem corporal a “cultura do silêncio” imposta pelo sistema colonial.

Nesse sentido, a pesquisa mostra que o jogo da capoeira é compreendido como uma intercomunicação estabelecida entre os corpos, comparada ao diálogo, mas sem o uso das palavras. Segundo os angoleiros participantes, para que este processo ocorra é necessária disponibilidade da pessoa para se comunicar, o que envolve auto-conhecimento, exposição de si mesmo, busca para conhecer o outro e se fazer entender. Nesta perspectiva dialógica, jogo é um processo de transformação, de trocas de informação ou pensamentos, pois os(as) capoeiristas, ao se expressarem para o outro e para a roda, buscam, ao mesmo tempo, conhecer este outro, estabelecer uma intercomunicação corporal com todos(as).

Esta compreensão de comunicação corporal existente na Capoeira Angola se aproxima de uma reflexão expressa por Merleau-Ponty (p. 251, 1999) na fenomenologia, que pode nos ajudar a compreender o processo de formação das pessoas num ambiente coletivo:

Obtém-se a comunicação ou compreensão dos gestos pela reciprocidade entre minhas intenções e os gestos do outro, entre meus gestos e intenções legíveis na conduta do outro. Tudo se passa como se a intenção do outro habitasse meu corpo ou como se minhas intenções habitassem o seu.

Desta forma, é possível afirmar que um dos elementos envolvidos na comunicação entre pessoas é a leitura corporal que, também, é um dos significados que apareceu sobre o jogo da capoeira na pesquisa. A partir da leitura das intenções do outro e vive-versa, o jogo é



construído entre os(as) angoleiros(as), a partir daí, uma infinidade de jogos podem acontecer e as possibilidades são múltiplas.

No processo de construção do jogo, os(as) jogadores(as) buscam o diálogo corporal, e, algumas vezes, esse diálogo não flui muito bem. Então, existe a possibilidade durante o jogo de este ser reformulado enquanto acontece, enquanto está sendo jogado, como foi dado o exemplo do movimento da chamada, que seve para os(as) jogadores(as) se refazerem ou recomeçarem o diálogo numa postura diferente. Outra possibilidade que foi apontada por um angoleiro da pesquisa, é que quando o jogo, o diálogo, ou a interação está muito difícil, ou mesmo, impossibilitada de acontecer, a luta pode ser uma forma de jogo. Quando o(a) adversário(a) ou a situação não permite outra forma de interação, quando não resta alternativa, a luta também se torna uma forma de jogo.

Com o tempo, com as experiências vividas, com os ensinamentos contados e cantados, os(as) angoleiros(as) vão se formando e adquirindo sabedoria e inteligência para realizar leituras mais aprofundadas de cada situação e se comportar mais adequadamente, conforme o necessário. Neste ponto, vale destacar um significado muito expressivo sobre o jogo da Capoeira Angola que diz respeito a uma comparação entre a força física e a inteligência produzida pela experiência vivida: não importa a força da pessoa, não é isto que determina a beleza ou a riqueza de um jogo, mas sim a inteligência, a astúcia, a destreza e a leveza dos(as) angoleiros(as). Sobre este tema existe uma ladainha de domínio popular que diz:

Iê, Tamanho não é documento  
 Isto eu posso lhe provar  
 Meu mestre bateu de sola  
 Num crioulo de assombrar  
 Apresar de muito baixo  
 Nunca levou prejuízo  
 Ele disse pro diabo  
 De ajuda eu não preciso  
 Essa peleja se deu  
 Na ladeira da Lapinha  
 Entre o diabo malvado  
 E o meu mestre Pastinha  
 Essa história, meu colega  
 Ele quem contou para mim  
 No lugar que eles brigaram, colega veio  
 Nunca mais nasceu capim, camaradinho.

A inteligência, no sentido angoleiro, se adquire vivendo, jogando, conversando, cantando, tocando, em meio a uma comunidade. Este é um dos motivos pelo qual o treino e a disciplina da prática da Capoeira Angola são requisitos exigidos veementemente pelos(as) mestres(as), como forma de aperfeiçoamento e aquisição de sabedoria individual e coletiva.

Concluindo, depois desta exposição e reflexão sobre os processos educativos da Capoeira Angola é possível afirmar que esta prática social de raiz africana no Brasil promove a saúde mental tanto de negros(as) descendentes de africanos(as) quanto de não-negros(as), assim como, contribui positivamente para a construção do pertencimento e da identidade étnico-raciais de seus(as) participantes. Como vimos, esta afirmação se torna possível a partir da abordagem da Psicologia Africana, que têm negros(as) como parâmetro para avaliar negros(as), e da abordagem da Fenomenologia, que compreende a especificidade de cada ser humano como parâmetro para julgar seres humanos.

É importante salientar que este é um estudo pioneiro no Brasil, seus resultados caminham num sentido de mostrar que há a necessidade de repensar posturas que profissionais, psicólogos(as) e educadores(as) adotam em relação à comunidade negra. Além disso, a Psicologia Africana parece ser um instrumento importante e mais coeso em relação a esta população do que os paradigmas, instrumentos e métodos da Psicologia tradicional Euro-Americana, porém, é uma abordagem pouco conhecida no Brasil e, portanto, digna e merecedora de estudos mais aprofundados. Outro aspecto importante, mais relacionado à Educação, é que fica bastante evidente que temos que repensar o Sistema Formal de Ensino no sentido de incluir conhecimentos que secularmente ficaram fora da escola no Brasil. Temos que assumir que tradicionalmente o ensino formal tem dificultado a vida, a sobrevivência, de pessoas negras e um dos caminhos possíveis para a superação desta opressão é o conhecimento e reconhecimento das diferentes formas de ser-no-mundo das pessoas.

### **Contribuições da Capoeira Angola para Políticas de Ações Afirmativas no Sistema de Ensino**

Esta pesquisa, além de contribuir para compreensão de como processos educativos da Capoeira Angola contribuem para a construção do pertencimento étnico-racial entre angoleiros que cursaram ensino superior e exercem suas profissões em ambientes majoritariamente brancos, o estudo também traz à luz dificuldades encontradas por negros(as)

durante a trajetória escolar até a chegada à universidade e implicações deste processo na construção do pertencimento étnico-racial de negros(as) e não-negros(as), assim como, algumas estratégias que foram e são utilizadas por eles como forma de suportar e superar coletivamente dificuldades impostas pela sociedade.

A trajetória escolar de negros(as) foi descrita como árdua e, muitas vezes, dolorosa. Sendo caracterizada como uma “batalha” cotidiana para chegar e permanecer na universidade e, assim, se tornar um profissional em meio a um ambiente majoritariamente branco. Apesar de este processo ser muito difícil e desgastante emocionalmente, os participantes da pesquisa apontaram que era necessário passar por ele para conseguir melhores condições de vida e de trabalho no futuro, tanto para si como para sua família, o que traria reflexos também para a comunidade de origem e, até mesmo, para a comunidade negra. Isto acontece porque esta comunidade se sente reforçada quando cada um(a) de seus(as) progride e se realiza na vida, nos estudos, no trabalho.

Por esta razão, e com o apoio da família, da comunidade de origem e da comunidade da Capoeira Angola, os participantes da pesquisa encararam as dificuldades, não como impossibilidades de ser, de viver e de estudar, mas sim, encontraram em conjunto com todos(as) aqueles(as) que eram aliados(as) formas de apoio e de fortalecimento para o enfrentamento destas dificuldades. De um lado, a pesquisa aponta aspectos relacionados às dificuldades e às “batalhas” enfrentadas por negros(as) na trajetória escolar até à universidade decorrente de discriminações oriundas do racismo institucional; de outro lado, aponta estratégias educacionais, políticas, culturais, apoiadas pelas comunidades de origem, pela comunidade da Capoeira Angola e pelas pessoas não-negras aliadas, para o enfrentamento, o suporte emocional e a superação destas dificuldades.

De forma geral, o que esta pesquisa identificou é que, foi no sistema de ensino formal que os significados da discriminação étnico-racial tomaram seus contornos mais expressivos e negativos. Ficou evidente que as escolas e as universidades públicas<sup>50</sup>, não eram “lugares de negros(as)”; na época em que os participantes da pesquisa estudavam, as escolas e as universidades públicas eram ambientes freqüentados, quase que em sua totalidade, por pessoas brancas. As universidades são assim até hoje. Segundo Adegokê, “eu percebia que os negros estavam fora”. Este “estar fora” significava e ainda significa para pessoas negras uma falta de oportunidades de qualificação profissional, entre outras coisas. Em vista disso, fica estabelecida uma relação de desqualificação, o que estabelece um lugar subalterno ou de

---

<sup>50</sup> O caráter público das escolas pode ser questionado a partir do que os angoleiros da pesquisa expressaram.

subordinação tanto nas relações de estudo como nas de trabalho, equivalentes ao “lugar social de inferioridade” reservado aos negros(as) em nossa sociedade, que foi apontado por Bento (2002), Nogueira (1998), Andrade (2006), Souza (1983) e Valente (1987).

Por não ser “lugar de negros(as)”, os participantes sofreram e sofrem diversas e variadas ações discriminatórias por parte de alunos(as), de professores(as) e de dirigentes de escolas e de universidades. As humilhações e os sofrimentos gerados foram e são situações enfrentadas cotidianamente por estes angoleiros, seja como estudante seja como profissional, no sistema de ensino. Apesar das dificuldades cotidianas oriundas de ações discriminadoras, estas não foram encaradas como impossibilidades de ser, de fazer e de existir. A pesquisa mostra que atitudes de resistência e enfrentamento destas discriminações foram e ainda são adotadas pelos angoleiros participantes.

No caso de Adegokê, foi com o apoio da família e da comunidade do bairro que ele conseguiu suportar tais dificuldades e chegar à universidade. Outro ponto importante a destacar sobre esta trajetória, é que esta só foi possível mediante ações afirmativas de “parceiros(as) solidários(as)”, não-negros(as) aliados(as), como por exemplo, a vizinha branca que tinha uma amiga que era diretora de um cursinho e conseguiu uma bolsa de estudos. Fica destacado com estes exemplos que a comunidade de origem pode ser um importante elemento para a permanência no sistema de ensino, oferecendo um suporte psicológico para aqueles(as) que estão “no campo de batalha” da educação. Assim como, são importantes, também, ações que criem condições materiais favoráveis para que pessoas negras e/ou sem recursos financeiros, e outras pessoas que por alguma razão são discriminadas na escola, na vida e na sociedade, possam ter uma real igualdade de oportunidades na vida e atuar plenamente como cidadãos, podendo, então, chegar a cursar e concluir uma universidade, por exemplo.

A problemática da igualdade de oportunidades para a população brasileira é histórica e política no Brasil. No caso da população negra, depois da abolição da escravatura nenhuma política pública foi feita para a população de africanos(as) e seus(as) descendentes no país, em nenhuma área social: saúde, educação, trabalho, moradia. Na realidade, as pessoas negras foram abandonadas e não libertadas. Este descaso é tão sério e duradouro que o primeiro presidente do Brasil a assumir que este é um país racista foi Fernando Henrique Cardoso, em meados dos anos 90. Só depois disso é que o sistema político-governamental começou a aceitar, elaborar e promulgar leis nacionais voltadas para esta grande parcela da população brasileira.

Neste movimento político favorável à reparação de erros históricos em relação à população negra, a pesquisa ressalta políticas de Ações Afirmativas na Educação que estão

sendo implementadas no país e são de suma importância para transformar a situação de marginalização em que esta população se encontra. No que diz respeito ao sistema de Educação, estão a implementação da Lei 10.639 (Brasil, 2003) e do Parecer CNE/CP 003/2004 (Brasil, 2004) que orienta sobre as Diretrizes Curriculares para a Educação das Relações Étnico-Raciais e o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana nas Escolas; e a implementação de Programas de Ações Afirmativas em universidades.

De acordo com aos participantes da pesquisa, a primeira política de Ação Afirmativa está diretamente relacionada com mudanças no sistema de ensino das escolas, conteúdos sobre história e cultura afro-brasileira e africana têm de ser inseridos no currículo escolar. Isto demanda, entre outras coisas, aperfeiçoamento de material didático e adequação da atuação de professores(as). Já Programas de Ações Afirmativas em universidades demandam transformações relacionadas à presença e permanência de negros(as) e da cultura afro-brasileira nesta instituição. Estas, população e cultura, têm de ser conhecidas e reconhecidas como parte constituinte e construtora de toda a sociedade brasileira. A seguir tratarei de apresentar atitudes, posturas, pensamentos dos angoleiros participantes da pesquisa sobre dificuldades encontradas na escola e na universidade por parte da população negra e da cultura afro-brasileira, políticas de Ações Afirmativas e possíveis relações com a prática social da Capoeira Angola e seus processos educativos.

Uma transformação necessária, para que a implementação da Lei 10.639 (Brasil, 2003) e do Parecer CNE/CP 003/2004 (Brasil, 2004) realmente aconteça, está relacionada à oferta e realização de cursos de formação para que professores(as) se preparem para incluir e abordar as temáticas étnico-raciais de forma a contribuir para a educação positiva das relações étnico-raciais. Nesse sentido, um dos participantes da pesquisa que é professor universitário, mesmo sendo professor da área de Química, toma medidas para que isto aconteça, o que reafirma seu compromisso com a comunidade. A vida não está dissociada do trabalho, portanto, ele desenvolve um curso para professores(as) da rede municipal de sua cidade que é estruturado a partir dos elementos da Capoeira Angola. Ou seja, ele oferece um curso preparatório para professores(as) ensinarem história e cultura afro-brasileira nas escolas a partir de elementos históricos, sociais e culturais da Capoeira Angola. Nestes cursos, Adegokê apresenta a seguinte postura:

“O que significa isso (A lei 10639)? Significa que teve uma Lei em 2003 que vai obrigar a gente a falar de coisas, falar da cultura negra, da história do negro no país, que dizer, é uma lei do século XXI, muito tardia, mas necessária para a gente,

necessária! Então, a gente vai falar para esses professores, dizer para eles o seguinte: seu aluno pode ficar dentro da sua sala de aula, desde que você tenha identificação com a cultura dele. Se você se propor a conhecer um novo, você vai entender e ter uma relação melhor e muito mais fácil”.

Dois aspectos são importantes neste entendimento apresentado, primeiro, que os(as) alunos(as) terão mais interesse e disponibilidade em sala de aula para aprender conteúdos com os quais eles(as) se identificam, conteúdos por meio dos quais eles(as) se reconheçam e reconheçam sua história de vida; segundo, que a própria relação professor(a)-aluno(a) pode ser tornar mais fácil e prazerosa para ambos, se o professor(a) se dispôr a conhecer mais sobre a realidade histórica e cultural de seus(as) alunos(as) negros(as), ou melhor dizendo, do seu próprio país e cultura.

Nesse sentido, é importante destacar o entendimento que participantes da pesquisa apresentaram sobre a cultura afro-brasileira. Para eles, a cultura afro-brasileira não é somente dos(as) negros(as), é de todos(as) os(as) brasileiros(as) e tem que ser assumida desta maneira por toda a população. Portanto, deve ser estudada e compreendida desde a escola, tanto por negros(as) como por não-negros(as), pois, uma compreensão decorrente desta pesquisa é que, a falta de conhecimento e reconhecimento da cultura afro-brasileira como pertencente a todos(as) os(as) brasileiros(as), mantém processos de marginalização e de discriminação tanto da população negra como dessa cultura.

Este processo histórico-cultural opressor e discriminatório é tão forte e expressivo que, por exemplo, leva um mestre de Capoeira Angola a chorar, quando fala sobre o quão discriminado ele é no Brasil, tanto por ser negro quanto por não ter o seu valor como educador e portador de cultura reconhecido na sociedade. Pelo contrário, ele tem muitas dificuldades materiais e financeiras para viver no país, pois não há igualdade de oportunidades de trabalho para mestres(as) de capoeira, entendendo estes(as) mestres(as) como educadores(as) e formadores(as) de cidadãos(as). Em outras palavras, a profissão de mestre(a) de capoeira não é valorizada no país, mestres(as) não têm direito, se quer, a aposentadoria, pois este ofício não é reconhecido legalmente como profissão. Eles(as) são obrigados(as) a terem uma dupla jornada de trabalho, um ofício para se sustentar material e financeiramente na vida e conjuntamente desenvolver o trabalho de capoeira. Outro exemplo, desta discriminação, acontece quando este angoleiro da pesquisa se apresenta como mestre de capoeira para pessoas brasileiras e, então, muitas delas “olham torto” e com menosprezo para com ele. Para ele, esta atitude evidencia o preconceito recorrente que existe em relação a este

ofício e à cultura afro-brasileira que historicamente foram considerados práticas de vagabundos e vadios, conforme Rego (1968), Reis (1997) e Silva (2003).

A oportunidade de conhecer e reconhecer que a cultura afro-brasileira é de todos(as) os(as) brasileiros(as) contribui para a educação de brasileiros(as), para a formação de cidadãos(as) mais conscientes sobre sua história e cultura, e para a construção do pertencimento étnico-racial de pessoas negras e não-negras. Nesse sentido, a pesquisa realizada mostra que, a experiência de conviver e se educar na Capoeira Angola contribuiu para que Nassor e Addae, não-negros, percebessem que há condições de privilégio para pessoas brancas em detrimento de condições de prejuízos para pessoas negras na sociedade brasileira.

De acordo com os angoleiros que se auto-identificaram como brancos na pesquisa, os processos educativos envolvidos na prática da Capoeira Angola favorecem aprendizados sobre as diferentes condições sociais, econômicas, culturais vividas entre brancos(as) e negros(as). Estes aprendizados parecem estar ligados à aquisição de uma consciência negra em brancos(as), constituindo-se, assim, esses processos educativos, em uma pedagogia de combate ao racismo e a discriminações, conforme aponta o PARECER CNE/CP 003/2004 (Brasil, p. 16, 2004):

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 de sua origem africana; para os brancos, poderão permitir que identifiquem as influências, a contribuição, a participação e a importância da histórica e da cultura dos negros no seu jeito de ser, viver, de se relacionar com as outras pessoas, notadamente as negras.

Com relação à aquisição de uma consciência negra por não-negros(as) na Capoeira Angola, vale destacar que, os angoleiros brancos, Addae e Nassor, não só, demonstraram sensibilidade e conhecimentos sobre as diferentes condições de vida entre brancos(as) e negros(as), mas também, demonstraram uma alta sensibilidade às discriminações racistas e às dificuldades enfrentadas pela população negra. Eles percebem que ser negro(a) em nossa sociedade é mais difícil do que ser não-negro(a), e ainda, quando trataram deste assunto, ficaram visivelmente emocionados com a dor vivida cotidianamente por seus(as) “camaradas” negros(as). É possível, então, afirmar que, não-negros(as) que praticam Capoeira Angola podem aprender comportamentos diferentes dos comportamentos tradicionalmente adotados

por pessoas brancas, que, segundo Bento (2002), normalmente, demonstram insensibilidade e negação da problemática étnico-racial.

Bento (p. 42, 2002) aponta que o ser branco(a) está tradicionalmente relacionado ao modelo branco ocidental de relacionamento étnico-racial, que envolve as seguintes posturas:

- algo consciente apenas para as pessoas negras;
- há um silêncio em torno da raça, não é um assunto a ser tratado;
- a raça é vista não apenas como diferença, mas como hierarquia;
- as fronteiras entre negros e brancos são sempre elaboradas e contraditórias;
- há, em qualquer classe, um contexto de ideologia e de prática da supremacia branca;
- a integração entre negros e brancos é narrada sempre como parcial, apesar da experiência de convívio;
- a discriminação não é notada e os brancos se sentem desconfortáveis quando têm de abordar assuntos raciais;
- a capacidade de apreender e aprender com o outro, como um igual/diferente, fica embotada;
- se o negro, nas relações cotidianas, aparece como igual, a interpretação é de exibicionismo, de querer mostrar-se;

Os angoleiros não-negros da pesquisa apresentaram comportamentos diferentes dos descritos por Bento (2002). Eles expressaram serem conscientes em relação às diferenças hierárquicas sociais, econômicas, políticas e culturais que estão historicamente colocadas entre brancos(as) e negros(as) em nossa sociedade, mais do que isto, se mostraram sensíveis à dor vivida pelos(as) que são desfavorecidos(as). Além disso, a prática social da Capoeira Angola propicia o diálogo respeitoso, a troca de conhecimentos e de experiências entre angoleiros(as) que convivem na roda e no grupo, independente se sua origem social, econômica, cultural, política. Tais circunstância favorecem a criação de um ambiente respeitoso, acolhedor, no qual todos(as) são considerados(as) seres humanos os(as) quais cada um(a) e todos(as) têm algo a ensinar e algo a aprender. Estes processos de trocas acontecem principalmente, mas não só, na roda de capoeira, que é um lugar que favorece a convivência e o respeito entre diferentes pessoas, sejam elas jovens, idosas, mulheres, homens, analfabetos ou doutores, promovendo, assim, um aprendizado de conviver na diversidade, conforme os participantes da pesquisa apontaram.

Neste ambiente de convivência igualitária e solidária, a consciência negra mencionada no PARECER CNE/CP 003/2004 (Brasil, p. 16, 2004) pode ser adquirida tanto por negros(as) quanto por não-negros(as). Em Addae e Nassor, esta aquisição é tão expressiva que, eles



aprenderam, não só, que ser branco(a) em nossa sociedade é mais fácil do que ser negro(a), como, também, que eles têm que lutar por condições de igualdade para todos os seres humanos. Estes aprendizados favorecem o que Bento (2003) propõe sobre a construção de uma identidade étnico-racial branca. Para a autora, ser branco(a) significa ser capaz de colocar-se na posição de pessoas negras e adquirir uma consciência de como é ser negro(a), além de, adquirir uma consciência de como os(as) brancos(as) estão posicionados histórica e culturalmente nesta relação e buscar transformar as decorrentes desigualdades neste processo. Isto significa não-negros(as), conhecendo e se reconhecendo como parte da realidade opressora e discriminatória em que vivem, assumir o compromisso de lutar para transformar a sociedade num espaço mais igualitário, solidário e democrático.

A transformação que os processos educativos da Capoeira Angola podem proporcionar em negros(as) e não-negros(as) é tamanha que, Addae se auto-define como um “branco, mas com alma negra”. Uma postura muito rara e intrigante, que, infelizmente, não foi possível, durante a pesquisa, compreender o que isto significa exatamente para este participante. Será que esta postura é correlata direta da postura preconceituosa, negativa e auto-discriminadora, de “ser negro de alma branca”, expressa por alguns negros(as), conforme aponta Souza (1983) e Valente (1987)? Ou será que ela denota um auto-reconhecimento étnico-racial aliado a uma consciência negra e um aprendizado dentro da raiz africana, que modificou a pessoa de forma profunda, de modo que ela já não se vê somente como branca? De qualquer forma, é possível identificar que, este participante da pesquisa foi, de alguma maneira, transformado étnico-racialmente por meio dos processos educativos da Capoeira Angola.

Diante do que foi apresentado sobre os processos educativos da Capoeira Angola, a constatação de que eles constituem uma pedagogia anti-racista e que eles contribuem para a construção do pertencimento e da identidade étnico-racial de negros(as) e não-negros(as), fica evidente que no momento em que se implementa a Lei 10.639 (Brasil, 2003) e o Parecer CNE/CP 003/2004 (Brasil, 2004) nas escolas, é importante que os conhecimentos da Capoeira Angola e as formas pelas quais eles são transmitidos se tornem conhecidos tanto entre professores(as) e alunos(as), quanto pela sociedade como um todo, no sentido de promover uma educação das relações étnico-raciais positiva para todos(as) brasileiros(as).

Esta mesma compreensão diante de Educação, de que os conhecimentos e formas de transmissão próprias da Capoeira Angola tem de ser inseridos no sistema de ensino, foi encontrada na pesquisa em relação à implementação dos Programas de Ações Afirmativas nas universidades. De acordo com a pesquisa, a universidade configura-se como um ambiente hostil para a população negra e para a cultura afro-brasileira, demonstrando que sua estrutura

de funcionamento está impregnada pelo racismo institucional. Esta instituição é referida, por um participante da pesquisa, como um “campo de batalhas”, onde vários tipos de batalhas são travadas em busca da permanência, tanto de alunos(as) quanto de professores(as) negros(as).

Este espaço também é percebido como um “lugar de brancos(as)”, onde os(as) negros(as) e a cultura afro-brasileira “estão fora”, similar ao que foi mencionado sobre a escola. Talvez até, de forma mais perversa, devido ao caráter de ascensão social que lhe é intrínseco, pois quanto maior a competição no trabalho maior a discriminação étnico-racial, de acordo com Souza (1983). Os(as) negros(as) que conseguem acessar o espaço universitário sofrem diversas discriminações e são estereotipados(as) cotidianamente. Além disso, as exigências por posturas de branquitude e negação da negritude são maiores neste ambiente, conforme Souza (1984). Tais exigências pressionam pessoas negras a deixarem de ser quem elas são e adotarem um outro modelo como referência, o europeu ocidental caucasiano.

Este é o contexto adverso que, normalmente, negros(as) encontram quando vão cursar universidade. As tensões são cotidianas e as pressões para a negação da negritude, desqualificação da pessoa e a imposição do modelo de branquitude euro-ocidental são intensas. As conseqüências, principalmente, psicológicas destas pressões podem ser muito sérias para as vítimas do racismo. Há casos conhecidos e divulgados de pessoas negras que abandonaram o curso graduação e outras que chegaram a cometer suicídio devido a estas pressões. Elas são ainda maiores conforme aumenta o prestígio social do curso, a conseqüente concorrência de trabalho, e o baixo número de alunos(as) negros(as), como é o caso da medicina, da odontologia. Felizmente, o que a pesquisa realizada demonstra é que, pessoas negras podem encontrar nichos de resistência cultural ou pessoas aliadas e solidárias, que em conjunto podem se fortalecer e se apoiar para enfrentar tais adversidades no ensino superior.

Nesse sentido, a universidade que demonstra racismo impregnado em sua estrutura orgânica, contraditoriamente, ou, pelo menos, numa aparente contradição, permite e/ou convive com nichos de resistência cultural, por exemplo, o grupo de Capoeira Angola. Entretanto, esta convivência é de tal forma que a relação é marcadamente de tolerância. A universidade denota que suporta, tolera a diversidade; atitude bem diferente de uma relação de aceitar, de respeitar e de reconhecer em pé de igualdade as diferenças culturais. Mesmo que a relação entre a universidade, os(as) negros(as) e a cultura afro-brasileira seja de tolerância, a presença de nichos de resistência cultural permite criar condições para que alunos(as) negros(as) e não-negros(as) sejam eles(as) próprios(as).

O grupo de Capoeira Angola aparece na pesquisa como um desses nichos, pois por meio de seus processos educativos cria condições para que seus(as) praticantes(as) se

fortaleçam psicologicamente para enfrentar as dificuldades impostas pelas discriminações e pelo racismo. A pesquisa mostra que a presença deste grupo é tolerada na universidade. Esta relação de tolerância fica evidente quando, o mestre participante da pesquisa expressa que, pouco ou nenhum apoio ou reconhecimento institucional é oferecido a esta cultura e ao mestre que a mantém. Esta relação de convivência representa uma forma de negação do valor que este educador tem para a sociedade, pois caracteriza uma relação de abandono ou de “migalhas”, esmola. Quando lhe convém, a universidade dá um apoio pontual ao grupo, mas não apoio institucional.

Mesmo sem o reconhecimento desta instituição, o trabalho de Capoeira Angola é desenvolvido e oferece apoio aos(as) capoeiristas que estão na universidade e enfrentam dificuldades. Assim como, o grupo, por meio de seus processos educativos de raiz africana, ajuda a formar profissionais e cidadãos(as) responsáveis pela construção e transformação da sociedade, como vimos anteriormente. Os(as) universitários(as) que praticam Capoeira Angola podem, neste nicho, de acordo com a pesquisa realizada, afirmarem-se coletivamente enquanto seres humanos, o que fortalece o seu pertencimento e identidade étnico-raciais, e, provavelmente, contribui para que eles(as) continuem sendo o que são, sem a necessidade de adoção de outro modelo cultural.

Outros nichos de resistência cultural afro-brasileira, que podem ser encontrados nas universidades, são os núcleos de estudos afro-brasileiros, os NEAB's, que desenvolvem uma militância institucional de combate ao racismo e toda a sorte de discriminações, acolhendo estudantes negros(as) e não-negros(as). Um fenômeno observado por estes núcleos, que merece estudos aprofundados, é que nem sempre os(as) estudantes negros(as) se aproximam deste espaço. Será que esta falta de interesse ou distanciamento dos NEAB's por parte de estudantes negros(as) pode ser relacionada a falta de conhecimento sobre a história e cultura afro-brasileira? Será que este distanciamento tem relação com as dificuldades criadas na e pela trajetória escolar e suas implicações psicológicas na construção do pertencimento e da identidade étnico-raciais destas pessoas?

Voltando a nichos de resistência cultural dentro das universidades, é importante destacar que, atitudes pessoais e pontuais de professores(as) mais abertos(as) e sensíveis para o conhecimento e reconhecimento da diversidade, também, contribuem para que pessoas negras permaneçam no ambiente hostil desta instituição. Como, por exemplo, o caso do orientador que incentivou o aluno, Adegokê, a colocar a filosofia da capoeira na sua defesa de tese. Outra atitude, que merece destaque, é a do professor negro, Adegokê, que buscou participar de diferentes instâncias da universidade, mesmo sem gostar muito da burocracia,

como forma de enegrecer estes locais. Com esta postura, ele busca abrir espaço para trazer seus(as) pares negros(as) para os diferentes níveis da sociedade, mas deixa bem claro que nestes locais a discriminação racial e a estereotipia são muito fortes. Muitas vezes, as pessoas não aceitam, por exemplo, que ele seja um professor da Engenharia Química ou da Química, da área de exatas, pensam que ele é das Artes ou da Música.

Para enfrentar estes momentos de dificuldade dentro da universidade, foi apontado que a participação num grupo de Capoeira Angola foi crucial para viabilizar um apoio, uma sustentação e uma base coletiva para suportar ou mesmo superar estes empaces. Um exemplo de superação de dificuldades dentro da universidade, que significou, também, uma mudança importante dentro deste espaço, foi a conquista do diploma de *Doutor Honoris Causa* para o mestre João Pequeno. Esta conquista implica que a universidade reconheceu que este homem, mesmo sendo semi-analfabeto, mereceu este título por seu trabalho e sua dedicação pela Capoeira Angola, pela cultura afro-brasileira. Tal exemplo pode nos mostrar que pessoas negras com pertencimento étnico-racial fortalecido, ou seja, que se reconhecem como partes de uma comunidade, podem trazer para a universidade outros conhecimentos, não como meros objetos de estudo, mas conhecimentos neles(as) próprios(as), como bibliotecas vivas, pois a riqueza desses conhecimentos está na sua própria experiência de vida.

Para finalizar, gostaria de destacar, primeiro, que apesar da universidade ser um ambiente hostil e adverso para a população negra e para a cultura afro-brasileira, isto não significa que estas estão impedidas de ser, viver e se expressar neste contexto. Segundo, a prática social da Capoeira Angola, inserida em algumas universidades, pode apoiar de forma coletiva e positiva estudantes negros(as) e não-negros(as) a se assumirem como seres humanos e não deixarem de ser o que são, mesmo que pressões sociais ocorram no sentido de impor um único modelo de humanidade, o ocidental europeu. Portanto, mesmo a universidade não reconhecendo esta prática social como igualmente importante para a formação de cidadãos(as) e profissionais, ainda sim, ela serve como uma pedagogia anti-racista, um apoio coletivo e um suporte comunitário para os(as) universitários(as).

Estas considerações são de extrema importância no contexto atual, no momento em que se implementa Programas de Ações Afirmativas nas universidades. Por meio destes programas maior número de negros(as) vão ingressar no ensino superior e, provavelmente, as condições adversas descritas anteriormente vão se tornar mais evidentes, as discriminações racistas vão aparecer mais. Da mesma forma que, ações de combate ao racismo e toda a sorte de discriminações, também, têm que aumentar e se fortalecer. Nestas circunstâncias, a presença de um grupo de Capoeira Angola na universidade pode e deve ser considerada como

um instrumento efetivo de combate ao racismo e uma forma de apoio aos(as) estudantes que ingressarão, negros(as) e não-negros(as). Talvez, este momento seja propício para que, finalmente, a Capoeira Angola seja reconhecida e valorizada pelo seu potencial educativo e formador, assim como a riqueza e a força da cultura afro-brasileira sejam inseridos no sistema de educação.

## **PARTE VI – Encerrando esta Pesquisa**

À guisa de considerações finais destaco que este estudo contribuiu para ampliar um pouco mais a compreensão sobre as relações étnico-raciais no Brasil tanto na área da Educação como na da Psicologia. A pesquisa mostrou que em ambas as disciplinas há necessidade de se estudar mais sobre relações étnico-raciais, produzir mais conhecimentos,

compreender mais as diferentes visões de mundo, respeitar a diversidade cultural, combater os processos racistas, de marginalização e exclusão de culturas e povos.

Na Educação posso indicar que o sistema de ensino formal precisa ser modificado visando incluir a diversidade étnico-racial, para assim formar cidadãos(as) mais conhecedores(as) e conscientes da pluralidade cultural presente em nosso país, para a construção de uma sociedade mais justa e com igualdade de oportunidade para todos(as). Além disso, os processos educativos da Capoeira Angola parecem ser ferramentas úteis para esta transformação das desigualdades, à medida que, entre outras coisas, permitem que uma comunidade possa aprender a conviver na diversidade, respeitando as diferenças existentes entre os seres humanos. Outro aspecto educacional importante da Capoeira Angola, está relacionado ao senso de pertencimento étnico-racial, pois esta prática social permite que seus participantes tornem-se pessoas altamente comprometidas com o combate ao racismo, às desigualdades e à opressão. Ela favorece a formação de cidadãos(as) conscientes sobre a realidade brasileira, pluriétnica e multicultural.

Tais processos educativos merecem ser mais explorados em pesquisas que visem a sua inclusão no sistema de ensino formal, ainda mais se considerarmos o momento atual, em que políticas de Ações Afirmativas estão sendo implantadas em todo o sistema de ensino, inclusive nas universidades com a reserva de vagas para afro-descendentes e indígenas. Esta pesquisa apontou que os processos educativos da Capoeira Angola e, não só dela, mas de toda a cultura tradicional, seja ela indígena ou afro-descendente, pode ser um instrumento positivo no sentido de viabilizar a permanência de cotistas dentro desta instituição, que muitas vezes pode se tornar um ambiente hostil a estas populações. Além disto, pesquisas sobre estas culturas podem contribuir para a construção de novos modelos de pesquisa e ensino que visem o respeito à diversidade, à convivência na diversidade.

Na área da Psicologia, a primeira e uma das mais expressivas contribuições que este trabalho evidenciou, é que ser negro(a) em nosso país, e talvez no mundo como um todo, é muito difícil, dolorido e sofrido, muitas vezes uma experiência solitária e silenciosa. Digo que é uma das dimensões mais expressivas porque, apesar de muito intensa para quem a vive, ela é negada pela sociedade, as pessoas não querem falar, nem escutar e nem ver o que é que acontece com o seu semelhante. Este comportamento aparece inclusive entre as pessoas negras. Esta situação perversa está ligada à forma como as relações sociais se processam no Brasil, mediadas pelas ideologias racistas que historicamente construíram esta nação e que, por sua vez, impedem, interditam, cerceiam que as pessoas negras e seus descendentes,

impossibilitando que estas desenvolvam seus talentos ou que possam usar-los em seus próprios favores.

Na leitura de dois artigos de Maria Lúcia da Silva<sup>51</sup> (s/d e 2001) e numa conversa (2007) realizada com esta psicóloga negra com mais de quinze anos de experiência de trabalho na área de psicologia e negritude, ela aponta que esta interdição sofrida pela população negra gera uma desestabilização, uma desconstrução psicológica na pessoa. Esta situação cotidiana promove um sofrimento, uma dor constante para os indivíduos deste grupo étnico-racial, que, segundo ela, é agravado pela ideologia da democracia racial e do individualismo. A primeira, assim o faz, por meio da crença de que não existe racismo neste país, portanto as pessoas negras e não-negras acham que este tema não tem que ser discutido, construindo um silêncio perverso, uma negação em torno do tema e da dor que sentem pela discriminação. O sofrimento não é reconhecido pelos outros, pois a discriminação que o gera também não é reconhecida, mesmo que estes outros sejam pessoas negras.

Existe uma falta de conhecimento e, conseqüentemente, uma falta de consciência de que esta relação é promovida por um processo social e não individual, favorecendo uma desunião e dificultando o processo de identificação com o semelhante. Segundo Silva (s/d e 2001), somado ao individualismo contemporâneo, este silêncio social perverso leva as pessoas a crerem que elas são interditadas, impedidas, cerceadas porque elas próprias são fracas, feias, e burras, são levadas a assumirem estes estereótipos como marcas pessoais, o que muitas vezes geram comportamentos de auto-rejeição, conforme foi apontado também por Bento (2002), Ferreira (2000), Nogueira (1998), e Souza (1983). As pessoas negras sofrem com o próprio corpo ao assumirem os estereótipos impostos e por não conversarem sobre isto, não trocarem experiências e sentimentos, muitas vezes nem mesmo dentro da própria família, não percebem que esta é uma situação coletiva, social, e não apenas individual.

Na conversa com Maria Lúcia, psicóloga experiente no trabalho com esta população, ela afirma que uma das principais estratégias utilizadas para a superação dos efeitos psicossociais do racismo é a abertura de um espaço coletivo para dor. Isto significa a criação um espaço terapêutico em que as pessoas vão conseguir reconhecer a dor que sentem, reprimida e calada durante uma vida inteira; vão permitir que essa dor possa emergir, externalizando-a, manifestando-a, muitas vezes colocando um sentimento de raiva e agressividade para fora de si. Este processo ao mesmo tempo em que “alivia-dor”, permite a

---

<sup>51</sup> Membro fundadora do Instituto AMMA – Psique e Negritude desde 1992. Único instituto brasileiro de Psicologia que trabalha com a temática das relações étnico-raciais. Localizado em São Paulo.

pessoa tirar de si uma forte carga emocional negativa que muitas vezes causa doenças não só mentais como físicas, favorece a tomada de consciência sobre a discriminação racial, entendendo que ela não é uma expressão individual, mas sim, coletiva, é um processo social. Logo, adquirida esta consciência coletiva da opressão, as pessoas envolvidas neste processo terapêutico passam a trocar experiências de enfrentamento e superação da hostilidade, o que as fortalecem mutuamente. Pelas contribuições de Maria Lúcia da Silva é possível compreender que a experiência de ser negro em nossa sociedade, como ela mesma define, é muitas vezes a experiência de “sofrer sozinho”, algo profundamente marcado pelo sofrimento, pela dor, pela solidão gerada por ideologias históricas racistas.

Talvez seja interessante, para alimentar e continuar esta reflexão, analisar o que Akbar (2004) propõe na Psicologia Africana sobre a metafísica da personalidade e buscar compreender esta experiência de “sofrer sozinho” a luz desta ciência. Nela, o ser humano é entendido como existindo em três níveis: físico, mental e espiritual. “A concepção africana vê a pessoa como um espírito em sua essência, tendo os componentes físicos e mentais como ferramentas para o crescimento e desenvolvimento espiritual. A personalidade humana é composta por estes fatores e se manifesta no ambiente (p.137)”.

Segundo esta compreensão, a característica mais proeminente do componente físico é a sua orientação para a sobrevivência, a manutenção da existência. Para isto há mecanismos voluntários e involuntários do corpo operando, como por exemplo, o da fome e o da dor. Quando as condições físicas estão anormais são percebidas desordens como distúrbios psicossomáticos e a hipertensão.

De forma análoga, há a busca pela sobrevivência da vida mental, que é caracterizada pelo mecanismo da “fome mental”, a curiosidade, que em condições naturais busca o seu nutriente, o conhecimento, a iluminação. Segundo o autor, “somente uma mente roubada de suas disposições normais (um fenômeno comum nesta sociedade) ativamente procura a inconsciência, ignorância ou a morte mental (p.145)”.

Por fim, segundo Akbar (2004), em última instância cada pessoa busca a sobrevivência do espírito, ligada à própria sobrevivência dos seres humanos que representa o potencial de perfeição de antes do nascimento que por essência eterna continua depois da morte. Nesta perspectiva o ser humano está intimamente ligado à energia suprema do universo, que é representada pela metáfora da teia de aranha, segundo o autor, o seu menor elemento não pode ser tocado sem fazer com que ela toda vibre. O potencial de personalidade é relativo à dimensão transcendental e nesse sentido, o autor faz uma crítica à ciência moderna que negligencia os processos transcendentais e divinos, separando o aspecto



religioso da vida diária, fragmentando o ser humano. Cabe destacar que a espiritualidade não significa pertencer a uma religião. Ela é integrante do modo de ser africano(a). Dentro desta perspectiva, a natureza e os seres humanos são criações divinas que estão interconectadas ao cosmos, à ancestralidade, aos antepassados.

Nesta compreensão, somos famintos naturais por espiritualidade e a razão fundamental do espírito é a aquisição de paz e bem-estar mental sem a necessidade de afluência material. A consciência é vista como a voz do espírito, “ela restringe a fome de se tornar gula, a auto-perpetuação de se tornar luxúria, o conhecimento de se tornar arrogância e a ordem de se tornar tirania (p. 151)”. Mas Akbar (2004) adverte que, como as forças de sobrevivência podem se tornar distorcidas no nível físico por meio de desordens psicossomáticas ou no plano mental pela insanidade, as forças espirituais também podem se tornar similarmente pervertidas. Isto ocasiona entre outras coisas, a tirania e a opressão. A voz da consciência pode tornar-se, também, depressão, auto-flagelação e auto-exaltação elitista.

Com esta compreensão proposta pela Psicologia Africana sobre a metafísica da personalidade, entendida em seus três níveis de existência, farei uma modesta tentativa de reflexão a respeito da experiência de ser negro(a) no Brasil. A compreensão de que certos seres humanos, negros(as), têm a experiência de serem interditados, cerceados, impedidos permanentemente de desenvolverem os seus talentos, de acordo com Maria Lúcia da Silva, se aproxima da idéia de que eles têm a sua “mente roubada”, nas palavras de Akbar (2004). Eles desconhecem a própria história e cultura, o que ocasiona a manifestação de uma consciência distorcida sobre si e o mundo, representada pela experiência de “sofrer sozinho”. Tal fator repercute negativamente no seu desenvolvimento espiritual, sem conseguir atingir a razão fundamental do ser humano, a paz e o bem-estar mental, vivendo assim num estado permanente de perturbação. O que Akbar (2004) chama de perturbação, os participantes da pesquisa chamam de cobrança, pressão. A convivência com a família e a comunidade da Capoeira Angola é expressa por uma sensação de alívio.

Com esta breve reflexão, pretendo chamar a atenção dos(as) psicólogos(as) para a experiência de ser negro(a) na sociedade brasileira, que tem sido negligenciada e negada pela sociedade, inclusive pelos(as) psicólogos(as) profissionais. Não é possível continuarmos atuando junto a esta população como se estas interdições não acontecessem. Para desenvolver um trabalho decente com este grupo étnico-racial temos que conhecer mais a fundo as relações sociais racistas, abrir nossos ouvidos e mentes para as experiências sofridas, sem julgá-las ou negá-las, porque aquele que sabe a dor que sente é o próprio sujeito que a vive,

conforme destaca Oliveira (2005). Assim, quem sabe, possamos oferecer uma atenção e um cuidado mais efetivamente positivo a estas pessoas.

Destaco que esta é uma das conclusões mais expressivas desta pesquisa porque alguns colegas negros(as) sinalizaram que foram a psicólogos(as) por necessidade de uma ajuda especializada. Quando começaram o tratamento, sentiram que ao expressarem suas dores, os(as) psicólogos(as) não estavam preparados(as) para lidar com aquela situação, muitas vezes não tinham o conhecimento e a consciência das relações étnico-raciais racistas que estão presentes em nossa sociedade e chegavam a tentar convencer o(a) paciente de que o que sentiam não estava ligado a problemas raciais. Inclusive conheço uma pessoa que encontrou uma psicóloga sensível que se admirava com a paciente quando esta relatava suas experiências doloridas da vida. A psicóloga dizia que estava aprendendo com a paciente. Este exemplos demonstram uma deficiência na formação em Psicologia, os(as) psicólogos(as) temos que lutar para ter uma melhor formação nesse sentido, temos que buscar conhecer esta realidade que muitas vezes é distante da nossa própria, já que o curso de psicologia é um dos mais elitistas, conforme foi apontado por Texeira (2003), nos distanciamos ao longo da carreira da realidade vivida por pelo menos a metade da população brasileira. Não faz sentido não a conhecermos e não aprendermos a lidar com ela.

A partir deste estudo ficou evidente que Psicologia não está preparada para formar profissionais com competências mínimas para trabalhar com a população negra; falta uma produção de conhecimento consistente sobre relações étnico-raciais; poucos(as) psicólogos(as) trabalham com esta temática no Brasil e os que se engajam neste trabalho são, em sua maioria, negros(as). Para esclarecer um pouco mais esta questão, destaco que na conversa com a psicóloga negra Maria Lúcia da Silva, descobri alguns indicadores<sup>52</sup> sobre pessoas que trabalham com a temática.

No Brasil existe apenas um instituto de Psicologia voltado para a questão étnico-racial, o *Instituto Amma Psique e Negritude* em São Paulo. Segundo a descrição do livreto do XXIII Prêmio Franz de Castro Holzwarth de Direitos Humanos do ano de 2006, com o qual a entidade foi premiada:

É uma organização não-governamental criada em 1995 por um grupo de psicólogas com o objetivo de trabalhar as complexas relações interétnicas-raciais, em especial as relações entre populações fenotipicamente diferentes, através de uma abordagem

---

<sup>52</sup> Estes indicadores não são estatísticas oficiais, mas como o Instituto Amma Psique e Negritude é uma referência nacional no trabalho com pessoas negras, a maioria dos(as) psicólogos(as) envolvidos com relações étnico-raciais acabam procurando esta entidade e se tornando conhecidos neste pequeno nicho de trabalho.

psicossocial. Privilegiam uma ação visando resgatar a auto-estima da população negra e promover a conscientização sobre os efeitos do racismo para a sociedade, por entenderem que as leis anti-racistas e as políticas de ação afirmativa são fundamentais, mas não suficientes para dar e tratar as seqüelas psíquicas e emocionais das pessoas discriminadas. Muitas das representações que habitam o imaginário brasileiro foram constituídas a partir de idéias racistas, de certa época, e continuam a se reproduzir, ao longo tempo, causando sérias conseqüências à saúde psíquica da população negra.

Atualmente, sete psicólogos(as) negros(as) desenvolvem trabalhos ligados a esta entidade. Outra informação, dada na conversa com Maria Lúcia (2007), foi que dentre os poucos psicólogos(as) negros(as) que exercem a profissão trabalhando com a temática das relações étnico-raciais, ela identificou cerca de 10 pessoas que concluíram ou estão produzindo pesquisas de mestrado e duas ou três pessoas que concluíram o doutorado, dentre elas Maria Aparecida da Silva Bento e Isildinha Nogueira.

A situação é ainda mais grave quando analisamos as informações que Maria Lúcia deu sobre a produção de conhecimento nas universidades. Não existem psicólogos(as) negros(as) orientando alunos(as) em programas de pós-graduação sobre esta temática em universidades públicas. Claro, porque as poucas doutoras(es) negras(os) trabalham e militam no movimento negro, não são professoras(es) universitárias(os) atualmente. Sobre programas de mestrado e doutorado em Psicologia, não existem programas específicos sobre a temática em universidades públicas e Maria Lucia aponta que conhece apenas dois professores brancos que aceitariam orientar alunos(as) sobre o assunto, mas que esta não é a linha de pesquisa na qual eles realmente focam seus trabalhos.

Em outras palavras, a própria produção de conhecimento sobre relações étnico-raciais está comprometida no Brasil na área da Psicologia, pois não temos programas, pesquisadores(as) e orientadores(as) de pesquisa voltados exclusivamente para a produção de conhecimento sobre relações étnico-raciais. Como podemos formar psicólogos(as) preparados para trabalhar com a população negra no Brasil se não temos condições qualitativas e quantitativas de produzir conhecimentos sobre ela? A produção de conhecimento é um pré-requisito para o ensino. Nesse sentido, destaco que podemos recorrer a estudos que estão sendo produzidos em outros países e buscar estabelecer relações com a realidade brasileira, como é o caso da *Black Psychology* e da *African Psychology*. Mas é imprescindível que a produção de conhecimento nesta área seja estimulada em diversos sentidos acadêmicos, científicos, financeiros, culturais.

As universidades brasileiras, as instituições financiadoras de pesquisa e todos os órgãos afins da produção de conhecimento, precisam reconhecer que esta realidade não pode mais continuar, já que pelo menos metade da população brasileira é descendente de africanos(as), além das outras origens. Portanto temos que produzir conhecimento sobre relações étnico-raciais no Brasil, temos que formar psicólogos(as) negros(as) e não-negros(as) mais bem preparados(as) para trabalhar com a população racialmente oprimida.

Um outro ponto que me chamou a atenção e particularmente diz respeito a minha pessoa, foi o comentário de Maria Lucia que afirmou ser eu a primeira psicóloga branca a procurar o *Instituto Amma Psique e Negritude* interessada em trabalhar com o tema das relações étnico-raciais. Tal afirmação me impressionou porque realmente psicólogos(as) brancos(as) quase nada se interessam pela questão. Creio que se somos poucos os psicólogos(as) interessados neste problema tão amplo e complexo que são as relações étnico-raciais no Brasil e temos que unir forças para potencializar o nosso trabalho. Além disso, penso que nós, psicólogos(as) brancos(as), temos que estar juntos dos nossos pares negros(as), não só pela experiência de trabalho mas também pelo conhecimento de causa que têm por serem eles(as) próprios oprimidos(as) étnico-racialmente. A troca de informações e experiências entre os que são oprimidos e os que são privilegiados pode favorecer um conhecimento mais global e uma atuação profissional mais consistente no sentido de transformar a situação de opressão étnico-racial numa situação de respeito à diversidade e à humanidade de todos(as).

Além das contribuições para a Educação e para a Psicologia, espero que este estudo possa também significar uma ajuda, apoio, reforço ou subsídio, para a própria Capoeira Angola. Espero que eu e as pessoas com quem compartilhei e compartilharei esta pesquisa possamos torná-la de alguma forma um aporte para esta cultura, que ela não seja simplesmente mais uma pesquisa que não fará diferença nenhuma para a capoeira, como alguns mestres denunciam. Apesar de modesta e pontual, espero que por meio dela alguma mudança positiva para a capoeira possa ocorrer. Confesso que ainda não tenho muita clareza sobre que contribuição é esta, mas com o tempo poderei identificar juntamente com meus e minhas “camaradas”.

Para além do conhecimento produzido neste estudo, que contribuiu para as disciplinas de Educação e Psicologia e possivelmente para a Capoeira Angola, ressalto que esta pesquisa consolidou a minha experiência enquanto pesquisadora; reatou meus laços afetivos e compromisso com a profissão de Psicóloga, que estavam fragilizados após o término da graduação; fortaleceu ainda mais o meu comprometimento com a Capoeira Angola e com a

comunidade negra; ajudou a esclarecer o meu próprio pertencimento étnico-racial; e finalmente, me mostrou por meio do esclarecimento que adquiri um caminho e um papel a desempenhar nesta vida, ser uma psicóloga, branca, angoleira, aliada na luta pela transformação da opressão racista em respeito à diversidade cultural.

## **REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

ABRAMOWICZ, Anete & OLIVEIRA, Fabiana de. A Escola e a Construção da Identidade na Diversidade. **Apostila do Projeto São Paulo: educando pela diferença para igualdade**. São Paulo, Secretaria da Educação do Estado de São Paulo / Núcleo de estudos afro-brasileiros da Universidade Federal de São Carlos, Módulo 1 – Ciclo Básico, s/d, p. 33-42

ADORNO, Camille. **A Arte da Capoeira**. Goiânia, Gráfica e Editora Kelps, 1987.

AKBAR, Na'im; KHATIB, Syed; MCGEE, D. Philip; NOBLES, Wade. Voodoo or IQ: An Introduction to African Psychology (1975). In: AKBAR, Na'im. **Akbar Papers In African Psychology**. Tallahassee, Florida. Published by Mind Productions & Associates, Inc. 2004.

AKBAR, Na'im. **Akbar Papers In African Psychology**. Tallahassee, Florida. Published by Mind Productions & Associates, Inc. 2004.

ANDRADE, Paulo Sérgio de. **Pertencimento Étnico-Racial e Ensino de História**. Dissertação de mestrado. São Carlos: UFSCar, 2006.

ANDREOLA, Balduino Antonio. Contra a cultura do silêncio. **Revista Viver: mente & cérebro**. Coleção memória da pedagogia, n.4: Paulo Freire: a utopia do saber / Editor Mnuel da Costa Pinto; [colaboradores Moacir Gadotti...et al.]. – Rio de Janeiro: Ediouro; São Paulo: Segmento Duetto, 2005. p. 84 – 88.

ARAÚJO, Rosângela Costa. Tradição e educação: a construção da cidadania “angoleira” em Salvador (Anos 80-90). In: Agier, Michel; Gonçalves, Maria Rosário Carvalho; Reis, João. **Educação e os afro-brasileiros: trajetórias, identidades e alternativas**. Programa de Pesquisa e Formação sobre Relações Raciais, Cultura e Identidade Negra na Bahia - A Cor da Bahia. Mestrado em Sociologia, FFCH-UFBA. Salvador, ed. Novos Toques, s/d.

AZERÊDO, Sandra Maria da Mata. O Político, o Público e a Alteridade como Desafios para a Psicologia. **Psicologia: Ciência e Profissão**. Brasília, CFP, ano 22. n.4, março de 2003. p. 14-23.

BARAÚNA, Lia Maria Perez Botelho. À flor da pele. In: BENTO, Maria Aparecida Silva; CARONE, Iray. (Org.) **Psicologia social do racismo. Estudos sobre branquitude e branqueamento** no Brasil. Petrópolis, RJ: Vozes, 2 edição, 2002. p.131-146

BENTO, Maria Aparecida Silva. Branqueamento e branquitude no Brasil. In: BENTO, Maria Aparecida Silva; CARONE, Iray.. (Org.) **Psicologia social do racismo. Estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2 edição, 2002. p.25-57

BIANCHI, Fernanda T.; ZEA, Maria Cecília; BELGRAVE, Faye Z.; ECHEVERRY, John J.. **Racial Identity and Self-Esteem Among Black Brazilian Men: Race Matters in Brazil Too!** In: Educational Publishing Foundation: Cultural Diversity and Ethnic Minority Psychology. V.8, n. 2, p. 157-169, May 2002.

BONDÍA, Jorge Larrosa. **Notas sobre a experiência e o saber de experiência**. Revista Brasileira de Educação, n.19, p.20-28. 2002

BONIFÁCIO, José. Representação à Assembléia Geral Constituinte e Legislativa do Império do Brasil sobre a escravatura. In: SOUSA, O. T. **O pensamento vivo de José Bonifácio**. São Paulo. Martins Fontes, 1965.

BRASIL. Ministério da Educação; Secretaria Especial de Promoção da Igualdade Racial. **Parecer CNE/CP 003/2004 Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana nas Escolas**. Brasília, 2004.

BUENO, Francisco da Silveira. **Dicionário escolar da língua portuguesa**. 11 ed./ 9 tiragem. Rio de Janeiro: FAE, 1985.

CÂMARA, Engels. **Capoeira Angola: uma contribuição à prática do professor no reconhecimento e valorização da comunidade afro-descendente**. Dissertação de mestrado. UFSCar. São Carlos, 2004.

CARNEIRO, Edson. **O quilombo dos Palmares**. São Paulo: Nacional, 1958.

CARONE, Iray. Breve histórico de uma pesquisa psicossocial sobre a questão racial brasileira. In: BENTO, Maria Aparecida Silva; CARONE, Iray. (Ogr.) **Psicologia social do racismo**. Estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil. Petrópolis, RJ: Vozes, 2 edição, 2002. p.13-23

CIAMPA, Antonio da Costa. Identidade. In: Lane, Silvia T. M.; CODO, Wanderley (Org.) **Psicologia Social: O homem em movimento**. São Paulo, SP: Editora Brasiliense S.A., 2 edição, original 1984. p. 58-75

COELHO, Wilma Baía. O Professor Negro na Universidade: Notas preliminares. In: **Trilhas**. Belém, ano 4, n. 1, p 19-28, set. 2003.

CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA. **Psicologia: Ciência e Profissão**. Brasília, CFP, ano 22. n.4, março de 2003.

COSTA, Sidney Alves. **Diário de campo como dialética intersubjetiva**. Texto preliminar. S/d.

COUTY, Louis. **O Brasil em 1884**. Rio de Janeiro. Fundação Casa de Rui Barbosa, 1884.

CROSS, William. The Thomas and Cross models of psychological nigrescence: A literature review. **Journal of Black Psychology**. N.4, 1978. p. 13-31.

\_\_\_\_\_. **Shades of black: diversity in African-American identity**. Philadelphia, Temple University Pres, 1991.

CRUZ NETO, O.. O trabalho de campo como descoberta e criação. In: MINAYO, M. C. S. (Org.) **Pesquisa social: teoria, método e criatividade**.. Petrópolis, Vozes, 2001. Capítulo III.

DUSSEL, Enrique D. **Para uma étnica da libertação latino-americana: III erótica e pedagógica**. São Paulo, SP, Edições Loyola e Piracicaba, SP, Editora Unimep. 1977.



Erny, P.. *Childhood and Cosmos*. New York: New York Perspectives. 1973.

FREITAS, Décio. **Palmares: A guerra dos escravos**. Porto Alegre: Movimento, 1973.

GAMBOA, Silvio Sánchez. Quantidade-qualidade: para além de um dualismo técnico e de uma dicotomia epistemológica. In: SANTOS FILHO, José Camilo.; GAMBOA, Silvio Sánchez. **Pesquisa educacional: quantidade-qualidade**. São Paulo. Cortez, 1993 – (questões da nossa época)

GARCIA-MONTRONE, Aida V.; JOLY, Ilza. Z.; GONÇALVES JUNIOR, Luiz.; MELLO, Roseli. R.; OLIVEIRA, Maria. W.; SILVA, Petronilha. B. G. **Práticas Sociais, o que são?** Texto da disciplina Práticas Sociais e Processos Educativos. Programa de Pós-Graduação em Educação. Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2005.

GOMES, Flávio. **Palmares: Escravidão e Liberdade no Atlântico Sul**. São Paulo: Contexto, 2005.

GOMES, Nilma Lino. Diversidade Cultural e Currículo: a questão racial na prática educativa dos/as professores/as. **Apostila do Projeto São Paulo: educando pela diferença para igualdade**. São Paulo, Secretaria da Educação do Estado de São Paulo / Núcleo de estudos afro-brasileiros da Universidade Federal de São Carlos, Módulo 1 – Ciclo Básico, s/d. p. 17-25

EIZIRIK, Marisa Faermann. Conflito institucional na escola: um estudo fenomenológico. In: **Seminários Sobre Pesquisa Fenomenológica nas Ciências Humanas e Sociais**. 1998. Porto Alegre. P. 139-155.

FALKEMBACH, Elza Maria Fonseca. Diário de campo: um instrumento de reflexão. **Contexto e Educação**. Ijuí: Universidade de Ijuí. Ano2, n.7, jul/set. p. 199-224.

FANON, Franz. **Pele negra máscaras brancas**. Tradução de Adriano Caldas. Rio de Janeiro: Fator, 1983. Coleção Outra gente, v. 1. Primeira versão 1952.

FERREIRA, Ricardo Franklin. **Afro-descendente: identidade em construção**. São Paulo: EDUC/ FAPESP; Rio de Janeiro: Pallas, 2000.

FIORI, Ernani. Conscientização e educação. **Educação e Realidade**. Porto Alegre. 11(1): 3-10. jan/jun. 1986.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. 17 edição. Rio de Janeiro, Paz de Terra, 1987.

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

FREYRE, Gilberto. **Casa-grande e senzala**. Brasília, Ed. da UnB, 1963.

GONÇALVES, Luiz Aberto de Oliveira & SILVA, Petronilha Beatriz Gonçalves e. **O jogo das diferenças – O multiculturalismo e seus contextos**. Belo Horizonte: Autêntica, 4<sup>a</sup>. edição, 2006.

HALL, Stuart. **Da diáspora: Identidade e mediações culturais**. SOVIK, Liv (ogr.); RESENDE, Adelaine la Guardiã, et. al. (trad.). Belo Horizonte. Editora UFMG, 2003.

HELMS, Janet. E. (ed.). **Black and White racial identity: theory, research, an practice**. Westport, Praeger, 1993.

HENNEMANN, Mirian S. Fenomenologia e Psicologia em Amadeo Giorgi. In: **Seminário sobre Pesquisa Fenomenológica nas Ciências Humanas e Sociais**. 1998. Porto Alegre. P. 139-155.

KIM, J. **The process of Asian-American identity development: A study of Japanese American women's perceptions of their struggle to achieve Positive identities**. Unpublished doctoral dissertation, University of Massachusetts. 1981.

LANE, Silvia T. M. A Psicologia Social e uma nova concepção de homem para a Psicologia. In: Lane, Silvia T. M.; CODO, Wanderley (Org.) **Psicologia Social: O homem em movimento**. São Paulo, SP: Editora Brasiliense S.A., 2 edição, original 1984. p. 10-19

LOPES, Ademil. **Escola, socialização e cidadania: um estudo da criança negra numa escola pública de São Carlos**. São Carlos, Editora UFSCar, 1995.

MARCIA, J.. Development and validation of ego-identity status. **Journal of Personality and Social Psychology**. N.3, 1966. p. 551-558.

MARQUES, Waldemar. **O quantitativo e o qualitativo na Pesquisa Educacional**. Avaliação, v.2, n.3(5): 19-23, 1997.

MBITI, John. S. **African Religions and Philosophy**. Garden City, NY: Anchor Books, 1970.

MC DONALD, Michael. **Why race matters in South Africa**. Cambridge, Massachusetts, and London, England: Harvard University Pres., 2006. Primeira versão 1952.

MERLEAU-PONTY, Maurice. Prefácio. In: MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da Percepção**. [tradução Carlos Alberto Ribeiro de Moura]. São Paulo: Martins Fontes, 2 ed., 1999. p. 1 – 20 (original 1945)

MERLEAU-PONTY, Maurice. Primeira Parte: O corpo. In: MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da Percepção**. [tradução Carlos Alberto Ribeiro de Moura]. São Paulo: Martins Fontes, 2 ed., 1999. p. 111 – 270 (original 1945)

MOURA, Clovis. **Os quilombos e a rebelião negra**. São Paulo: Brasiliense, 1981.

---

**Dialética radical da Brasil negro**. São Paulo: Editora Anita Ltda, 1994.

MURICY, Antonio Carlos. **Filme: Pastinha, Uma vida pela capoeira**. NTSC/Color. 1999.

MUNANGA, Kabengele (Org.). **Superando o Racismo na Escola**. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2005. Primeira edição 1999.

\_\_\_\_\_. Prefácio. IN: SANTOS, Gislene Aparecida dos. **A invenção do ser negro: um percurso das idéias que naturalizaram a inferioridade dos negros**. São Paulo: EDUC/FAPESP; Rio de Janeiro: Pallas, 2002.

NABUCO, Joaquim. **O abolicionismo**. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1938.

NOBLES, Wade. **Seeking the sakhú: foundational writings for a African Psychology**. Chicago, Illinois. Third World Press, 2006.

NOGUEIRA, Isildinha Batista. **Significações do corpo negro**. Doutorado em Psicologia. USP. São Paulo, 1998.

OLIVEIRA, Maria Waldenez de. **Pesquisando processos educativos em práticas sociais**. Disciplina - Pesquisa em metodologia 4: Práticas sociais e processos educativos, 1 sem. /2005. UFSCar, São Carlos, 2005.

OLIVEIRA, Rachel de. **Tramas da Cor: enfrentando o preconceito no dia-a-dia**. São Paulo: Selo Negro, 2005.

ORDEM DO ADVOGADOS DO BRASIL – SP. **XXIII Prêmio Franz de Castro Holzwarth de Direitos Humanos**. Ano 2006.

PACHECO, Lílian. **Pedagogia Griô: a reinvenção da roda da vida**. Sistematização de vivências, invenções e pesquisas compartilhadas do Ponto de Cultura Grãos de Luz e Griô. Participação de Fátima Freire, Ruth Cavalcante e Vanda Machado. Lençóis - Bahia, 2006.

PALACIOS, Jesús. Introdução à Psicologia Evolutiva: História, Conceitos Básicos e Metodologia. In: COLL, César; PALACIOS, Jesús; MARCHESI, Álvaro (orgs.). **Desenvolvimento psicológico e educação: Psicologia evolutiva**. Tradução: SETTINERI,

Francisco Franke; DOMINGUES, Marcos A. G. Porto Alegre: Artes Médicas, 1995, v.1, p. 9 – 26.

PARHAM, T., & HELMS, J.. The influence of Black student's racial identity attitudes on preferences for counselor's race. **Journal of Counseling Psychology**. N. 28. 1981. p. 250-257.

PASTINHA, Vicente Ferreira. **Capoeira Angola**. Salvador, BA, Escola Gráfica N. S. de Lorêto. Secretaria da Cultura da Bahia. 1984.

PAVIANI, Jayme. Merleau-Ponty: A fenomenologia e as ciências do homem. In: **Seminário sobre Pesquisa Fenomenológica nas Ciências Humanas e Sociais**. 1998. Porto Alegre. P. 139-155.

PHINNEY, Jean S. **Ethnic Identity in Adolescents and Adults: Review of Research**. In: American Psychological Association. Vol.106, No. 3, p. 499-514, 1990.

\_\_\_\_\_ **Stages of Ethnic Identity Development Minority Group Adolescents**. In: Journal of Early Adolescence. 9 (1-2), 34-49, p. 271-280, May 1989.

\_\_\_\_\_ **The Multigroup Ethnic identity Measure**. In: Journal of Adolescent Research. Vol. 7, No. 2, p. 156-176, April 1992.

PHINNEY, Jean S. & ALIPURIA, L. Ethnic identity in older adolescents from four ethnic groups. **Journal of Adolescence**. N. 13, 1990.

PINTO, José Marcelino de Rezende. Introdução. In: SILVA, Petronilha Beatriz Gonçalves e & SILVÉRIO, Valter Roberto (org.). **Educação e Ações Afirmativas: Entre a injustiça simbólica e a injustiça econômica**. Brasília: Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira (INEP), 2003.

PIZA, Edith. Porta de vidro: entrada para a branquitude. In: BENTO, M. A. S.; CARONE, I. (Ogr.) Psicologia social do racismo. **Estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2 edição, 2002. p.59-90

\_\_\_\_\_ **O caminho das águas: personagens femininas negras escritas por mulheres brancas.** São Paulo: Edusp/Fapesp, 1998.

REGO, Waldeloir. **Capoeira Angola: Ensaio Sócio-Etnográfico.** Salvador: Itapuã, 1968.

REIS, Leticia Vidor de Sousa. **O mundo de pernas para o ar: A Capoeira no Brasil.** São Paulo: Publisher Brasil, 1997. Apoio: FAPESP.

RICARDO, C. **O brasileiro cordial.** Rio de Janeiro. Editora Nacional, 1953.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil.** São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

RODRIGUES, Raymundo Nina. **As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil.** Rio de Janeiro, Ed. Guanabara, 1957.

SANTOS, Gislene Aparecida dos. **A invenção do ser negro: um percurso das idéias que naturalizaram a inferioridade dos negros.** São Paulo: EDUC/ FAPESP; Rio de Janeiro: Pallas, 2002.

SANTOS, Isabele Pires. **Capoeira: Educação e Identidade Étnico-Cultural em Grupos/Academias da Cidade de Salvador.** Feira de Santa: *Sitientibus*, n 30, p. 47-60, jan/jun. 2004.

SCHIELE, Jerome H. Prefácio. In: AKBAR, Na'im. **Akbar Papers In African Psychology.** Tallahassee, Florida. Published by Mind Productions & Associates, Inc. 2004.

SHORTER-GOODEN, Kumea & WASHINGTON, N. Chanell. **Young, Black and female: the challenge of weaving an identity.** In: *Journal of Adolescence*. V. 19, p. 465-475, 1996.

SILVA, Augusto Januário Passos da **A Capuêra e a arte da Capuêragem**. Ensaio Socioetimológico. Salvador. Empresa Gráfica da Bahia, 2003.

SILVA, Maria Lúcia. Violência Racial e Desenvolvimento Psico-Emocional. In: SILVA, Maria Lúcia e SILVEIRA, Cleia j. (orgs). **Seminário Violência Racial: desafio para educadores populares**. Rio de Janeiro: FASE/SAAP/Instituto Amma Psique e Negritude, 2001.

\_\_\_\_\_ & CORREIA, Severino Lepê. Auto-Estima e Educação. In: CENTRO NACIONAL DE CIDADANIA NEGRA (CENEG). **Escola Multirracial, Popular e Auto-Estima**. Uberaba: CENEG, s/d.

\_\_\_\_\_. (conversa realizada no Instituto Amma – Psique e Negritude sobre a atuação profissional desta mulher negra, psicóloga e militante) 2007.

SILVA, Petronilha Beatriz Gonçalves e. Pesquisa em Educação, com base na Fenomenologia. In: **Seminário sobre Pesquisa Fenomenológica nas Ciências Humanas e Sociais**. 1998. Porto Alegre. P. 139-155.

\_\_\_\_\_ Aprender a conduzir a própria vida, dimensões do educar-se entre afrodescendentes e africanos. In: BARBOSA, L. M.; SILVA, P. B. G. e; SILVÉRIO, V. R. **De Preto a Afrodescendente: trajetos de pesquisa sobre relações étnico-raciais no Brasil**. São Carlos: EDUFSCar, 2003. p. 181-197

\_\_\_\_\_ Negros na universidade e produção do conhecimento. In: SILVA, Petronilha Beatriz Gonçalves e & SILVÉRIO, Valter Roberto (org.). **Educação e Ações Afirmativas: Entre a injustiça simbólica e a injustiça econômica**. Brasília: Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira (INEP), 2003b.

\_\_\_\_\_ Projeto Nacional de Educação na Perspectiva dos negros brasileiros. In: **Conferência do Fórum Brasil de Educação**. Brasília: CNE / UNESCO Brasil, 2004.

\_\_\_\_\_ Pesquisa e luta por reconhecimento e cidadania. In: ABRAMOWICZ, Anete e SILVÉRIO, Valter Roberto (orgs.). **Afirmando diferenças: Montando o quebra-**

**cabeça da diversidade na escola.** Campinas – SP, Papyrus Editora, Coleção Papyrus Educação. 2005. p. 27-53

SOMÉ, Sobonfu. **O Espírito da Intimidade: ensinamentos ancestrais africanos sobre maneiras de se relacionar.** Tradução: WEINBERG, Deborah. 2 ed. São Paulo: Odysseus Editora, 2007.

SOUZA, Neuza Santos. **Tornar-se negro: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social.** Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983. Coleção Tendências, v. 4.

TADEI, Emanuel Mariano. A mestiçagem Enquanto um Dispositivo de Poder e a Constituição de Nossa Identidade Nacional. **Psicologia: Ciência e Profissão.** Brasília, CFP, ano 22. n.4, março de 2003. p. 02-13.

TAVARES, Júlio. Educação Através do Corpo: A representação do corpo nas populações afro-americanas. In: SANTOS, Joel Rufino dos. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional: Negro Brasileiro Negro.** Brasília: Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional do Ministério da Cultura (IPHAN), n. 25, p. 216-221, 1997.

TEIXEIRA, Moema de Poli. **Negros na universidade.** Identidade e Trajetórias de Ascensão Social no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Pallas, 2003.

VIANNA, F. J. de O. **Evolução do povo brasileiro.** São Paulo. Editora Nacional, 1938.

VALENTE, Ana Lúcia E. F.. **Ser Negro no Brasil Hoje.** São Paulo: Moderna, 1987. Projeto Passo à Frente. Coleção Polêmica, v. 11.

## **REFERÊNCIAS AUDIO E VISUAIS**

MURICY, Antonio Carlos. **Filme: Pastinha, Uma vida pela capoeira.** NTSC/Color. 1999.

PÉ DE CHUMBO. **CD: Mestre Pé de Chumbo e Convidados.**

ACADEMIA JOÃO PEUENO DE PASTIHA. **CD: João Pequeno de Pastinha.**



CENTRO ESPORTIVO DE CAPOEIRA ANGOLA – ACADEMIA JOÃO PEQUENO DE  
PASTINHA – Campinas – SP. **CD: Angola Capoeira Mãe.**