

## Fenomenologia e práxis da capoeira: a roda como espaço de memória, ritualidade e identidade

Eduardo Okuhara Arruda<sup>1</sup>

**Resumo:** O presente artigo, de perspectiva teórica, teve como centralidade os saberes acumulados pelos “velhos mestres”, os guardiões desse arquivo cultural que mantém viva as tradições da capoeira. A memória desses sujeitos, transmitida pelo viés da oralidade, representa uma valiosa expressão de circularidade dessa cultura popular e, nesse sentido, a preservação de conhecimentos históricos e culturais. Compreender a ritualidade como experiência mnemônica e constituição de uma identidade que se fundamenta em valores que apontam para a cosmovisão africana, e a roda como espaço lúdico de convivência humana e produção de outras formas de ser e estar com-o-outro-na-roda, para além da competição e formas de subjugar o outro, constitui o objetivo dessa pesquisa. A pesquisa teve como perspectiva teórico-metodológica a discussão de conceitos como memória e identidade, pós-modernidade, a fenomenologia de Paul Ricoeur e, ainda, um diálogo com perspectivas críticas acerca de uma sociedade do esquecimento que se sobrepõe a uma sociedade da memória, da individuação e de produção cultural massificadora. Ao término desse jogo teórico-reflexivo, compreendeu-se que a memória, representada pela ritualidade e oralidade, revela-se indispensável experiência humana na constituição de uma identidade, vinculada aos fundamentos eidéticos da capoeira, como respeito, alteridade e, ainda, a preservação das tradições, no sentido do compartilhar saberes e fazeres com o outro, portanto, da práxis da capoeira.

**Palavras Chave:** Capoeira, Memória, Ritualidade, Oralidade, Identidade e Fenomenologia.

**Abstract:** This article, from a theoretical perspective, is centered in the accumulated knowledge of "Old Masters", the guardians of the cultural heritage, keeping alive the traditions of capoeira. The memory of these individuals, transmitted by oral means, is a valuable expression of circularity in this popular culture. Rituality is taken as a mnemonic experience and provides an identity based on values of "African worldview". The research discusses concepts such as memory and identity, postmodernism, phenomenology of Paul Ricoeur etc.

**Keywords:** Capoeira, Memory, Rituality, Orality, Identity, Phenomenology.

### Introdução

As caracterizações que mais se evidenciam na cultura popular estão, essencialmente, enredadas em saberes e tradições que se revelam numa tríade de elementos que constituem a própria cultura da capoeira: memória, ritualidade e identidade.

Nesse sentido, a pesquisa teve como inquietação a provocativa questão: Pode a memória, representada pelos saberes acumulados historicamente no plano individual e coletivo, a partir da ritualidade e oralidade dos “velhos mestres”, traduzir-se em elementos socioculturais que contribuam na constituição de uma identidade que se vincula aos valores imanentes a essência da capoeira<sup>2</sup>?

Para Bosi (1987), a memória não é sonho, é trabalho. O passado tem que ser algo a ser lembrado, não obstante, deve constituir-se num empenho em fortalecer os vínculos de relacionamento social.

Nessa direção, Neves (2000) busca compreender que o ato de lembrar insere-se numa multiplicidade de possibilidades de formulações das representações e

---

<sup>1</sup> Doutorando em Educação (UMESP). Mestre em Educação Física (UNIMEP); Docente da UMESP no Curso de Educação Física e do Núcleo de Formação Cidadã, Membro do Comitê Executivo da Cátedra Gestão de Cidades. Docente da Unifitalo no Curso de Educação Física. Coordenador do Projeto Práxis Capoeira na UMESP; Coordenador do Projeto de Capoeira no Instituto Padre Leo Comissari.

<sup>2</sup> Escolhemos não fazer distinção das tradições da capoeira **Angola e Regional**, embora saibamos de suas identidades e, ainda, salientamos que não adotamos um posicionamento maniqueísta em relação a essas tradições, bem como, não assumimos uma visão ingênua de que a capoeira em todas as suas dimensões socioculturais apresenta valores homogêneos e uma cosmovisão única e marcada pelos valores aqui defendidos.

de asserções das identidades construídas na dinâmica da história, compreendendo, desse modo, a função social da memória como sendo esteio da identidade coletiva.

O passado somente permanece vivo por meio de composições de síntese da memória, que nos oferecem a oportunidade de revivê-lo a partir do momento em que o sujeito passa a compartilhar suas experiências, tornando com isso a memória viva (ALBERTI, 2004).

Apesar de algumas vezes compreendermos a memória como um fenômeno particular, para Halbwachs (1994), ela deve ser compreendida também como um fenômeno coletivo e social.

Atinente a memória individual, tudo aquilo que se é registrado, esquecido, lembrado, não é nada mais do que o resultado de um processo cognitivo de organização. Quando se trata de memória herdada, a memória pode ser considerada como um elemento pertencente ao sentimento de identidade, tanto individual quanto coletivo, na medida em que ela é também um fator extremamente importante do sentimento de continuidade e de coerência de uma pessoa ou de um grupo em sua reconstrução de si (POLLAK, 1992).

Estudar a constituição da memória torna-se, portanto, empreendimento teórico relevante, posto que esta intimamente relacionada à construção da identidade. A memória vem sendo considerada como importante processo no que se refere à construção de identidades, visto que a partir dela pode-se reconhecer os acontecimentos passados e, ainda, preservar conhecimentos que nos são importantes, tanto no âmbito da memória individual como coletiva.

### **A memória na perspectiva fenomenológica de Paul Ricoeur**

Ao se discorrer acerca da memória, numa perspectiva fenomenológica, vale pôr em relevo a obra de Paul Ricoeur, “*A Memória, a História, o Esquecimento*”, onde o autor leva em conta uma memória que se relaciona com os lugares, entre outras observações que faz.

A memória dos lugares é assegurada por atos tão importantes como orientar-se, deslocar-se, e, acima de tudo, habitar. É na superfície habitável da terra que nos lembramos de ter viajado e visitado locais memoráveis. Assim, as coisas lembradas são intrinsecamente associadas a lugares. E não é por acaso que dizemos, sobre uma coisa que aconteceu, que ela teve lugar. É de fato nesse nível primordial que se constitui o fenômeno dos ‘lugares de memória’, antes que eles se tornem uma referência para o conhecimento histórico. Esses lugares de memória funcionam principalmente à maneira dos *reminders*, dos indícios de recordação, ao oferecerem alternadamente um apoio à memória. (RICOEUR, 2000. p.58).

Nesse aspecto, vale analisar que a memória da capoeira está essencialmente vinculada à memória dos lugares, a roda, espaço-essência para o jogo da capoeira, é um lugar que habita a cultura da capoeira, lugar onde se revela toda a dimensão eidética da capoeira, elementos ritualísticos e simbólicos, gestualidade, musicalidade e, especialmente, as intencionalidades e formas subjetivas de ser-e-estar-na-roda.

Cabe ressaltar que as músicas, como ladainhas<sup>3</sup> e corridos<sup>4</sup>, são cantadas nas rodas para fazer alusão a lugares marcados por fatos e episódios pitorescos inerentes ao mundo da capoeira. Como essa ladainha:

*Igreja do Bonfim  
E mercado Modelo,  
Ladeira do Pelourinho  
Oi aiai a Baixa do Sapateiro.  
Por falar em Rio Vermelho,  
eu me lembrei do terreiro.  
Igreja de São Francisco,  
ea Praça da Sé,  
Onde ficam as baianas,  
Oi aiai vendendo acarajé,  
E por falar em Itapoã,  
Lagoa do Abaeté !  
Camaradinha,  
Viva Meu Deus !  
Iê, Viva Meu Deus Camará...<sup>5</sup>*

O diálogo acerca da memória dos lugares, bem como dos lugares de memória, é imanente à discussão de natureza fenomenológica que o autor faz em torno da polaridade reflexividade-mundanidade. Isto posto, compreende-se que não lembramos apenas de nós mesmos, mas das experiências que temos no mundo. Tais experiências constituem numa relação do nosso corpo com o corpo dos outros, bem como com os espaços nos habitamos.

Não nos lembramos somente de nós, vendo, experimentando, aprendendo, mas das situações do mundo, mas das quais vimos, experimentamos, aprendemos. Tais situações implicam o próprio corpo e o corpo dos outros, o espaço onde se viveu, enfim, o horizonte do mundo e dos mundos, sob o qual alguma coisa aconteceu. Entre reflexividade e mundanidade, há mesmo uma polaridade na medida em que a reflexividade é um rastro irrecusável da memória em sua fase declarativa: alguém diz em seu coração que viu, experimentou, aprendeu anteriormente; sob esse aspecto, nada deve ser negado sobre o pertencimento da memória à esfera de interioridade [...]. Nada, salvo a sobrecarga interpretativa do idealismo subjetivista, que impede esse momento de reflexividade de entrar em relação dialética com o pólo da mundanidade (RICOEUR, 2000, p.54).

Ricoeur (2000) também busca explicar a forma pela qual nossa memória corresponde também às nossas experiências corporais, dessa forma, a partir da relação de nós-corpo com o mundo ao nosso entorno, como mais uma experiência disponível à nossa capacidade mnemônica.

---

<sup>3</sup> “Ladainha consiste na louvação dos feitos ou qualidades de capoeiristas famosos ou um herói qualquer”. (REGO, 1968, p. 48)

<sup>4</sup> Rego (1968, p. 51) aponta que “a certa altura, quebram o ritmo em que vinham e introduzem um outro, chamado corridos, que são cantos com toque acelerado”.

<sup>5</sup> Ladainha que faz alusão a lugares de habitualidades cotidianas do povo e da cultura popular baiana. (Domínio Público).

Na relação eu-tu, na roda, no jogo, há experiências de intersubjetividades, onde o outro é visto com identidade própria, como também um eu, que possui suas próprias aspirações e intencionalidades, seus próprios objetivos, sentimentos e uma história pessoal que constitui uma maneira subjetiva de ser-no-mundo. Essa percepção constitui uma das essências da capoeira, a relação eu-tu no jogo da capoeira.

Numa perspectiva fenomenológica é possível compor uma descrição eidética quanto ao jogo da capoeira e, portanto, difícil traduzir o que se passa com o sujeito no momento em que está na roda. Não há dúvida, é expressão e liberdade. Um jogo é sempre único. Temos que estar prontos para improvisar. Golpes são desferidos e nos chegam de todos os lados e em vários planos e direções, subitamente. O mais importante é estar consciente. Quando menos esperamos, o pé se aproxima, está perto do nosso rosto ou nos puxando por baixo. Meu ataque é defendido com um contra-ataque. Meu pé não acha nada, só um vazio. O corpo do outro se esquiva, some, desaparece. Ora está em cima, ora está embaixo. Estava longe, e num instante ressurgue bem perto, próximo o bastante para me aplicar um golpe e me derrubar. Éh ! camará, não é brincadeira não, “*o facão bateu embaixo, a bananeira caiu*”<sup>6</sup>

O capoeira<sup>7</sup> ao entrar na roda, entra num complexo jogo de relações humanas. Sabe que pode ser sobrepujado, pois há uma relação de acúmulo de experiências, aprendizado, memória, arquivo, um saber corporal. Trata-se de uma dialogação corporal, um jogo de perguntas e repostas corporais intencionais. Quanto maior o arquivo, o saber corporal de defesa e ataque, maior o recurso de meneios com o corpo e, portanto, maior a possibilidade de jogo.

Para o filósofo francês, é somente através da memória que se pode significar algo que se constitui no passado, muito embora considere o lado não-confiável dessa experiência: “não temos nada melhor que a memória para significar algo que já aconteceu” (RICOEUR, 2000,p.40). Não obstante, o autor nos revela uma observação que diferencia memória de lembrança.

Um dos primeiros passos para se compreender uma fenomenologia da memória diz respeito à distinção entre memória e lembrança. Porém, a memória é constituída por lembranças: “a memória como visada e a lembrança como a coisa visada. Dizemos a memória e as lembranças. [...] A memória está no singular, como capacidade e efetuação, as lembranças estão no plural: temos umas lembranças. [...] [As lembranças] se apresentam isoladamente, ou em cachos, de acordo com relações complexas atinentes aos temas ou às circunstâncias, ou em seqüências mais ou menos favoráveis à composição de uma narrativa. Sob esse aspecto, as lembranças podem ser tratadas como formas discretas com margens mais ou menos precisas, que se destacam contra aquilo que poderíamos chamar de um fundo memorial” (RICOEUR, 2000, p.41).

Os acontecimentos, portanto, relacionam-se às coisas das quais lembramos: “a coisa lembrada é simplesmente identificada a um acontecimento singular” (RICOEUR, 2000, p.42).

Nessa perspectiva, o autor coloca que essa lembrança-acontecimento tem uma relação com o mundo vivido, o mundo no qual se constituem experiências

---

<sup>6</sup> Corrido muito cantado nas rodas de capoeira quando há uma rasteira seguida de uma queda.

<sup>7</sup> Utilizamos a expressão **capoeira** também para fazer referência ao sujeito.

mnemônicas. Para o autor, a lembrança-acontecimento, remete a um plano fenomenológico, pois

tem algo de paradigmático, na medida em que é o equivalente fenomenal do acontecimento físico. O acontecimento é aquilo que simplesmente ocorre. Ele tem lugar. Passa e repassa. Advém, sobrevém” (RICOEUR, 2000, p.41).

Para Ricoeur (2000), esses acontecimentos do ponto de vista do fenômeno da lembrança ocorrem no próprio fundo memorial que se encontram os acontecimentos do passado, os quais produzidas evocações por meio das lembranças, o que o autor designa de lembrança-acontecimento.

Desse modo, vislumbra-se a possibilidade de ter na roda de capoeira, enquanto lugar de memória eritua serem lembrados, elementos que se constituem através de suas reflexividades-mundanidades, sendo essas lembranças-acontecimentos relacionadas a um plano fenomenal-memorial imanente à comunidade a capoeira.

A partir da consideração da memória como elemento fundamental na constituição da identidade individual e coletiva, Pollak (1992), para finalizar tal ciclo, discorre sobre a dinâmica entre o eu e o outro-não eu ou outro-eu, entre o nós e os outros-não nós, ou outros-nós:

Se assimilamos aqui a identidade social à imagem de si, para si e para os outros, há um elemento dessas definições que necessariamente escapa ao indivíduo e, por extensão, ao grupo, e este elemento, obviamente, é o Outro. Ninguém pode construir uma auto-imagem isenta de mudança, de negociação, de transformação em função dos outros. A construção da identidade é um fenômeno que se produz em referência aos outros, em referência aos critérios de aceitabilidade, de admissibilidade, de credibilidade, e que se faz por meio da negociação direta com outros. Vale dizer que memória e identidade podem perfeitamente ser negociadas, e não são fenômenos que devam ser compreendidos como essências de uma pessoa ou de um grupo (POLLAK, 1992, p.204).

Partindo do pressuposto que não há uma memória plena no ser humano, a construção real da memória é decorrente do dispositivo do esquecimento. O esquecimento momentâneo, portanto, é o mecanismo que torna possível a rememoração, dessa forma, o ato de trazer à tona a lembrança.

De início e maciçamente, é como dano a confiabilidade da memória que o esquecimento é sentido. Dano, fraqueza, lacuna. Sob esse aspecto, a própria memória se define, pelo menos numa primeira instância, como luta contra o esquecimento (RICOEUR, 2000, p. 424).

Nesse movimento de luta contínua entre memória e esquecimento pode-se construir a possibilidade de compor imagens de fatos passados bem como de acumular fatos presentes para possível utilização futura:

É essa hipótese da preservação por si, constitutiva da própria duração, que tentarei estender a outros fenômenos de latência, até o ponto em

que essa latência possa ser considerada como uma figura positiva do esquecimento que denomino esquecimento de reserva. Efetivamente, é a esse tesouro do esquecimento que recorro quando tenho o prazer de me lembrar do que, certa vez, vi, ouvi, experimentei, aprendi, adquiri (RICOEUR, 2000, p. 427)

### **A racionalidade pós-moderna e os saberes dos “velhos mestres”**

A sociedade neoliberal atual fragmenta e enfraquece o sujeito ou comunidade. O capitalismo representa o mecanismo que funciona por si mesmo e para si mesmo. Não pode ser um projeto social para uma comunidade humana, nem tampouco para pessoas. O consumo não é um propósito que possa manter uma sociedade integrada por muito tempo. (COMBLIN,1999).

A crítica se volta, portanto, não ao conteúdo do depositório de atos pertencentes às dimensões das culturas pós-modernas, mas ao seu ponto central, a modalização e enunciação midiática, garantindo sua maior exposição e visibilidade e, por conseqüência, consumo, na típica lógica de dominação da indústria cultural. Os meios de comunicação de massa transmitiriam nada mais que um “conjunto de protocolos” alienantes, com base nas críticas dos pensadores frankfurtianos (ADORNO; HORKHEIMAR, 1988).

Nessa direção, a problemática se constitui no momento em que tomaria maiores proporções com a predileção da mídia pelas mercadorias de utilidade cultural na pós-modernidade, representadas na sua maioria por peças de uso serial, eivadas de enunciações que empobrecem a capacidade crítica da população, utilizando preferencialmente o simulacro e o clichê. (SILVA, 2012)

Nesse sentido, a noção de unidade englobante, não pressupõe uma polaridade abismal entre tradição e modernidade. Trata-se de saltos de referência entre as individualidades e individuações, visto que nesse movimento se estabelece o exercício da reflexão acerca da importância da memória e suas relações para a construção da Identidade. (ARAUJO, 2004). Assim, tomam-se as bases de formação de identidade na capoeira, como distanciamento à identidade global do sujeito pós-moderno, muitas vezes destituído de valores que as tradições da cultura popular, que a capoeira pode sedimentar.

Como diz Freire e Da Mata (1993, p. 40) as cantigas, os toques, os movimentos, tudo na capoeira tem um sentido lúdico. Por essa razão

não se luta capoeira, joga-se capoeira. Ela é um jogo, em que a malícia e a habilidade determinarão a estratégia. **Na roda, joga-se com todo o soma. As pessoas são envolvidas de uma forma que a emoção, razão e o físico integram-se plenamente.** Mais do que uma simples danças ou luta, a capoeira é um estilo de vida, uma maneira de encara o ato de viver. (grifo nosso).

Os fundamentos da capoeira são transmitidos pela tradição oral. Os mestres, principalmente os mais antigos, contam que os escravos usavam desse mecanismo, da oralidade como forma pedagógica e, ainda, era justamente pela tradição oral que os ensinamentos de resistência e o ethos da malícia eram transmitidos. As palavras de Da Matta, transcritas por Boff (2000, p.114) expressam claramente essa situação:

O escravo era regido pelo “não”; nunca podia dizer “não” ao seu senhor/ caso contrário, apanharia; como faz para realizar seus propósitos sem contrariar o patrão? O cidadão comum ouve toda hora “ não pode “ , pois a legislação é desligada da prática comum e a burocracia feita para não funcionar para os pobres, pois lhes colocam mil exigências que não podem cumprir. Nos conflitos, em vez de valer a lei, vale o mandonismo de quem grita: “sabe com quem está falando? “Como sair desse impasse que atravanca a vida? Ir para o confronto ou desobedecer só piora sua situação.

Para Campos (2001, p. 78), aprender capoeira é, acima de tudo,

interagir com a identidade cultural de um povo, é vivenciar a expressão corporal, é ter a possibilidade de adquirir o espírito crítico reflexivo da sociedade onde está inserido. É a certeza da contribuição para um elo harmônico corpo/mente, valorizando o talento, as potencialidades humanas e reconhecendo seus limites e oportunidades.

Ao enfatizar a importância de resgatar a memória no processo de (re) construção da identidade de povos indígenas do nordeste brasileiro, Oliveira (1998) elabora a interessante figura poética da ‘*viagem de volta*’, que, segundo o mesmo, não é um exercício nostálgico de retorno ao passado e desarticulado do presente, mas uma força política e emocional como decorrência da resolução simbólica e coletiva que a etnicidade. (ABIB, 2006).

Richard Price, em sua obra “First Time” (1983), ao analisar as estratégias de preservação da memória dos *saramakas*, enfatiza aquilo que ele caracterizou como a “ideologia do tempo primordial”, que esse grupo cultivava como força viva que possibilita formas de reconstrução da memória e identidade do grupo, por meio do conhecimento do passado que potencializa o controle sobre as contingências do presente. (ABIB, 2006).

Para Price (1983, p. 20) existem dois tipos de sociedades distintas, as sociedades do esquecimento e as sociedades de memória.

as sociedades do esquecimento, aquelas cujas características se aproximam das sociedades modernas em que vivemos, onde o valor dado à memória como esteio da identidade grupal, é transferido aos mecanismos e “instituições” responsáveis pelo registro e arquivamento dos fatos considerados relevantes para o grupo social, que são os museus, as escolas, os meios de comunicação, os computadores, etc.

Nas sociedades do esquecimento, “a experiência da memória não é mais espontânea e natural, mas estabelecida em grande parte, por parâmetros impostos do exterior para o interior”. (BRITO, 1998, p. 20).

Já as sociedades de memória caracterizam aquilo que Brito (1998, p.20) denomina

saber do silêncio, que é aquele que perpassa todo um grupamento humano, (...) estando presente no corpo, no discurso, nos gestos e nos hábitos de cada homem e de cada mulher, não havendo necessidade de

sua materialização em rastros palpáveis, para que sua presença e atuação sejam verificadas.

Muitas das manifestações tradicionais de nossa cultura, como as da sociedade Saramakas, podem ser consideradas como inseridas no que entendemos como sociedades da memória. “Nessas sociedades, há sempre uma figura fundamental, responsável pelos processos envolvendo a memória coletiva: a figura do mestre”. (ABIB, 2006, p.93)

Desse modo, da mesma forma como a figura dos anciãos têm papel fundamental na preservação das tradições entre os saramakas, os mestres têm um papel fundamental na preservação e transmissão na vida social na dimensão da cultura da capoeira, caracterizando, portanto, a oralidade como expressão privilegiada desse rito de passagem de conhecimento.

O mestre tem uma importância vital na cultura onde o conhecimento e, portanto, os saberes passam pela via da oralidade, e, desse modo, depende desses guardiões da memória coletiva para que esta seja preservada e transmitida às novas gerações.

O mestre é aquele que é legitimado por sua comunidade, como o portador de um saber que encarna as lutas e sofrimentos, alegrias e celebrações, derrotas e vitórias, orgulho e heroísmo das gerações passadas, e tem a missão quase religiosa, de disponibilizar esse saber àqueles que ele recorrem. O mestre corporifica, assim, a ancestralidade e a história de seu povo e assume por essa razão, a função do poeta que, através do seu canto, é capaz de restituir esse passado como força instauradora que irrompe para dignificar o presente, e conduzir a ação construtiva do futuro. (ABIB, 2006, p. 96)

Dessa maneira, na dimensão da cultura popular, não se pode deixar de destacar tantos mestres que exercem ou exerceram essa função de guardiões com tanta sabedoria e amor a capoeira. Mestres como Pastinha e Bimba, que reinterpretaram e atualizaram a capoeira baiana, outrora objeto de perseguição do Estado.

Para Iturra (1990, apud ABIB, 2006, p. 97) o saber oral,

ao ficar consignado a gestos, palavras e interpretação de instrumentos e natureza, é um saber não só personalizado, como emotivo: a autoridade da palavra provém do conhecimento de quem faz. Sabe, porque consegue fazer. O mestre dispõe dessa autoridade perante sua comunidade porque, antes de mais nada, sabe fazer.

A partir das análises, depreende-se que o mestre tem uma profunda conexão com a própria palavra tradição, que vem do latim: *traditio*. O verbo é *tradere*, e significa essencialmente entregar, designa o ato de passar algo para outra pessoa, ou de passar de uma geração a outra geração. O verbo *tradere* tem relação também com o conhecimento oral e escrito. Isso significa que por meio da tradição, algo é dito e o dito é entregue de geração a geração. (ABIB, 2006). O mestre, portanto, é a figura que permite que os saberes acumulados historicamente, sejam retransmitidos para vivam e sejam dignificados na memória coletiva.

O mestre de capoeira, como mestres de muitas manifestações de nossa cultura popular, assim como os mestres saramakas, também é aquele que sabe ocultar certos

conhecimentos considerados “essências” dentro da tradição que ele representa. São conhecimentos que não podem ser transmitidos a qualquer aprendente ou em qualquer momento, mas necessitam, para serem disponibilizados, de uma determinada condição por parte da sujeito interessado, que implica, muitas vezes, uma “iniciação” que faz parte da ritualidade típica daquela tradição. (ABIB, 2006).

Essas estratégias são no sentido de manter uma determinada coesão em torno dessas tradições, essenciais em relação ao sentimento de pertencimento identitário de transmissão da memória coletiva do respectivo grupo. (DECÂNIO FILHO, 1996).

A função do ritual, presente na maioria das manifestações tradicionais da cultura popular, é de suma importância, pois motiva os sujeitos a se debruçarem sobre o passado em busca dos marcos temporais ou espaciais, que se constituem nas referências reais da lembrança. É o ritual que permite essa transposição do aqui e do agora para tempos imemoriais, para locais sagrados, onde tudo se originou. (ABIB, 2006, p. 99)

Para Augé (1997, p. 131), a ritualidade seria:

a normatividade da memória coletiva que encontra-se reforçada pelo fato de o grupo se definir, objetiva e subjetivamente, como uma linhagem crente (...). Esta continuidade transcende a História. Ela é atestada e manifesta no ato, essencialmente religioso, que consistem em fazer memória (anamnese) deste passado que dá sentido ao presente e contém o futuro. Esta prática da anamnese é efetuada, na maior parte do tempo, sob a forma do rito.

Os “lugares da memória” são, para Neves (2000, p. 112), esteios da identidade social, monumentos que têm, por assim dizer, “ a função de evitar que o presente se transforme em um processo contínuo, desprendido do passado e descomprometido com o futuro”.

E através do ritual que esse processo se constitui. A tradição, para Nietzsche (1983), é a afirmação de que a lei tem vigência desde tempos imemoriais, e pô-la em dúvida constitui impiedade contra os antepassados.

Nesse diálogo com os antepassados, Halbwachs (2006) diferencia a memória do adulto da memória do velho. O adulto ativo, responsável pela produção econômica e social, em geral, não recorre às lembranças da infância, em virtude das questões da sua cotidianidade, estas estão reservadas para os momentos de lazer, de repouso, para ele a lembrança é fuga.

Agora, para o “velho” as lembranças não são dispositivos de fuga no cotidiano, ele pode entregar-se mais profundamente a elas.

Ele (o velho) não se contenta, em geral, de aguardar passivamente que as lembranças despertem, ele procura precisá-las, ele interroga outros velhos, percorre seus velhos papéis, suas antigas cartas e, sobretudo, ele conta aquilo de que se lembra quando pese não ter fixado por escrito. Em suma, o velho se interessa pelo passado bem mais que o adulto, mas daí não se segue que esteja em condição de evocar mais lembranças desse passado do que quando era adulto (HALBWACHS, 2006, p. 22)

Os “velhos”, nesse sentido, podem ser os guardiões das tradições, não somente porque eles as receberam com anterioridade em relação aos outros, mas porque dispõem da condição temporal e existencial necessária para transmitir suas lembranças. Esse exercício de recordar tem também uma função social e cultural.

Desta forma, em resumo, se os velhos estão mais debruçados sobre o passado do que os adultos, não é porque há na velhice uma grande maré de lembranças: eles não têm mais recordações de suas infâncias do que quando eram adultos: mas eles sentem que, na sociedade, eles não têm nada melhor a fazer do que utilizar, para reconstruir o passado, todos os meios, dos quais eles sempre dispuseram, mas que eles não tinham nem tempo, nem desejo de empregar (HALBWACHS, 2006, p. 23)

Assim, fica aqui o entendimento do quão os “velhos mestres”, como portadores dos saberes acumulados e das suas condições existenciais merecem toda a nossa reverência e respeito, não apenas por questões éticas e humanas, mas por questões de preservação das tradições e da transmissão da cultura, são eles, portanto, os recordadores desses saberes. Testemunharam, outros tempos e são como os alicerces de casa em construção. (SILVA, 2012)

### **Considerações finais**

Nesse final do jogo, onde o berimbau interrompe a narrativa dos corpos e chama os jogadores ao pé do berimbau para a despedida, deixamos nossas impressões acerca do fenômeno aqui abordado. Oxalá a capoeira seja culturalmente essa forma de pensar o mundo. Pensar o mundo como pensa a literatura de cordel nas estrofes de Acopiara (2003, p. 7):

Como disse Paulo Freire, um homem muito sabido: Educação e cultura, dão à vida mais sentido! E educar é libertar, de uma vez o oprimido”. O oprimido só sofre , porque não tem condição, de se defender da opressão. E o opressor só oprime, Por não ter educação.

Resta-nos agora tecer algumas considerações finais para que o sentido do texto que aqui se constituiu seja compreendido. Por fim, o diálogo com os autores possibilitou a compreensão de que a memória, representada pela ritualidade e oralidade, revela-se indispensável experiência na constituição de uma identidade que se vincula aos fundamentos eidéticos da capoeira, como respeito aos “velhos mestre” como portadores de um saber historicamente acumulado, o jogar-com-o-outro, a insubmissão imanente à própria historicidade da capoeira e, ainda, a preservação das tradições e da cultura, no sentido da entrega, da experiência de compartilhar saberes e fazeres, portanto, da práxis cultural, por meio dos guardiões da memória, os mestres. Aos mestres, guardiões da memória coletiva, toda a nossa reverência.

*Camaradinha, viva meu mestre!  
Iê, viva meu mestre, camará...*

Finalizamos este artigo com a capoeira na música popular brasileira:

*Quem é homem de bem não trai/ o amor que lhe quer seu bem/ quem  
diz muito que vem não vai/ e assim como vai não vem/ quem de dentro*

*de si não sai/ vai morrer sem amar ninguém/ o dinheiro de quem não dá/ é o trabalho de quem não tem/ capoeira que é bom não cai se um dia ele cai/ cai bem/ capoeira me mandou/ dizer que já chegou/ chegou para lutar/ berimbau me confirmou/ vai ter briga de amor/ tristeza camará.<sup>8</sup>*

## REFERÊNCIAS

- ABIB, P. R. J. **Capoeira Angola: Cultura popular e o jogo dos saberes na roda**. Salvador: EDUFBA, 2006.
- ACOPIARA, M. **Nos caminhos da educação**. São Paulo: Governo Municipal Prefeitura Sheila Diniz, 2003.
- ADORNO, T.; W; H. Indústria Cultural: **o iluminismo como mistificação das massas**. In: LIMA, Luiz Costa (org.). Teoria da Cultura de Massa. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.
- ALBERTI, V. **Ouvir e contar: textos em história oral**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2004.
- ARAUJO, R. C. **Iê, Viva meu mestre. A Capoeira Angola da ‘escola pastiniana’ como práxis educativa**. São Paulo, Feusp, 2004 (tese de doutorado).
- AUGÉ, M. **Por uma Antropologia dos mundos contemporâneos**. Rio de Janeiro: Garnier, 2001;
- BOFF, L. **Espiritualidade - Um caminho de transformação**. 2. ed. Rio de Janeiro: Sextante, 2001.
- BOFF, L. **Depois de 500 anos – Que Brasil queremos ?** Petrópolis: Vozes, 2000.
- BOSI, A. **Cultura Brasileira: Tradição e Contradição**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar/Funarte, 1987.
- BRITO, M. E. **Memória e cultura. Centro da Memória da Eletricidade no Brasil**. Rio de Janeiro: C.M.E.B, 1989.
- CAMPOS, H. **Capoeira na Escola**. Salvador: EDUFBA, 2003.
- COMBLIN, J. **O neoliberalismo - Ideologia dominante na virada do século**. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1999.
- DA MATA, J. **A liberdade do corpo – Soma, capoeira angola e anarquismo**. São Paulo: Editora Imaginário, 2001.
- DECÂNIO FILHO, A. **A herança de Mestre Pastinha**. Salvador: Coleção São Salomão, 1996.
- FREIRE, R.; DA MATA, J. **Soma - Uma terapia anarquista: Corpo acorpo (A síntese da soma)**. v.3. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1993.
- HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Centauro, 2006.
- HALBWACHS, Maurice. **Les cadres sociaux de la mémoire**. Paris: Albin Michel, 1994.
- ITURRA, R. Fugirás à escola para trabalhar a terra. Lisboa: Escher, 1990. In: ABIB, P. R. J. **Capoeira Angola: Cultura popular e o jogo dos saberes na roda**. Salvador: EDUFBA, 2006.
- LIPOVETSKY, Gilles. **A Era do Vazio**. Barueri, SP: Manole, 2005, p. IXXIV.
- NEVES, L. A. Memória, história e sujeito: Substratos da identidade. **Revista de História Oral**, v. 3. p. 109 - 116, 2000.
- NIEZTSCHKE, F. W. **A Gaia Ciência**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- OLIVEIRA, J. P. Uma etnologia dos índios misturados? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. **Revista Mana**, v. 4. n.1. Museu Nacional, URFJ, 1998.

---

<sup>8</sup> canção “ *Berimbau* “de Baden Powell e Vinícius de Moraes.

- POLLAK, M. Memória, Esquecimento, Silêncio. Estudos Históricos, 1989. Disponível: [http://www.uel.br/cch/cdph/arqtxt/Memoria\\_esquecimento\\_silencio.pdf](http://www.uel.br/cch/cdph/arqtxt/Memoria_esquecimento_silencio.pdf) Acessado 31 mai. 2014.
- POLLAK, M. **Memória e Identidade Social**. Estudos Históricos, 1992. Disponível em: <http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/1941/1080> Acesso em 31 mai. 2014.
- PRICE, R. **First-Time: the historical vision of an Afro-american people**. The Johns Hopkins University Press, 1983.
- REGO, W. **Capoeira Angola - Ensaio Sócio-etnográfico**. Bahia: Editora Itapoã, 1968.
- RICOEUR, P. **A memória, a história, o esquecimento**. Campinas: Editora da Unicamp, 2000.
- SILVA, S. R. **Quilombos no Brasil: A memória como forma de reinvenção da identidade e territorialidade negra**. XII Colóquio de Geocrítica. Bogotá. 2012. Disponível em: [www.ub.edu/geocrit/coloquio2012/actas/08-S-Rezende.pdf](http://www.ub.edu/geocrit/coloquio2012/actas/08-S-Rezende.pdf) Acesso em 31 mai. 2014.
- ZULU, M. **Idiopraxis de Capoeira**. Brasília: Centro ideário de Capoeira, 1995.

Recebido para publicação em 19-08-14; aceito em 25-09-14