

CAPOEIRA: EDUCAÇÃO E IDENTIDADE ÉTNICO-CULTURAL EM GRUPOS/ACADEMIAS DA CIDADE DE SALVADOR-BA

*Isabele Pires Santos**

RESUMO — *Este trabalho é parte integrante da dissertação de mestrado desenvolvida na Universidade do Estado da Bahia/UNEB cujo objetivo é discutir a construção da dinâmica da identidade étnico-cultural nos grupos/academias de capoeira de Salvador, analisando como essa dinâmica perpassa a práxis pedagógica dos mesmos. A reflexão ora apresentada intenta situar a capoeira no contexto da história do negro no Brasil, considerando o grupo/academia de capoeira como espaço que produz uma práxis pedagógica ligada aos valores civilizatórios africanos.*

PALAVRAS-CHAVE: *Capoeira; Identidade Étnico-Cultural; Práxis Pedagógica.*

SITUANDO A DISCUSSÃO

A proposta deste trabalho é discutir a capoeira como uma prática cultural produzida no processo de escravidão do negro no Brasil, constituída por uma totalidade de elementos que vieram da África, mas que foram historicamente reelaborados aqui. Objetiva ainda, preliminarmente, refletir sobre o grupo/academia de capoeira como espaço de educação que tem suas bases na herança cultural africana.

A capoeira constitui um elemento da cultura corporal que se apresenta ambigualmente como jogo, luta, dança. A dinâmica histórica da capoeira, produzida numa ambiência de marginalidade; aliança com o poder; estreita ligação com a classe trabalhadora e vínculos com negros escravos e libertos produziu uma série

* Prof. Auxiliar do Curso de Educação Física (UESB). Mestre em Educação e Contemporaneidade. E-mail: beuca@uesb.br
Universidade Estadual de Feira de Santana – Dep. de Saúde. Tel./Fax (75) 3224-8089 - BR 116 – KM 03, Campus - Feira de Santana/BA – CEP 44031-460. E-mail: sau@uefs.br

de discursos sobre a capoeira que vêm interferindo no olhar que se tem sobre esta e nas identidades assumidas pelos capoeiristas.

Letícia Vidor de Sousa Reis, em seu livro “O Mundo de Pernas para o Ar – a capoeira no Brasil”, afirma que o significado social da capoeira se altera de acordo com o lugar social do negro no interior da sociedade brasileira. (REIS, 1997, p.24). Assim, a capoeira passou por vários momentos: foi perseguida e considerada crime em 1890, foi o centro das discussões de intelectuais que debatiam sobre sua origem e a defendiam como elemento da cultura nacional, como elemento étnico, ou ainda a consideravam como ginástica ou esporte nacional.

Ao longo desse processo, a capoeira deixa de ser uma prática ilegal; torna-se aceita e praticada pelas classes médias; é assumida por alguns segmentos como esporte e institucionaliza-se em federações; passa a integrar currículos escolares; ocupa um certo espaço na mídia. É fundamental aqui salientarmos que essas várias dimensões pelas quais a capoeira transita ao longo do século XX são contraditórias e representam grupos de interesses com visões de mundo bastante diferentes.

As contradições implícitas na construção da história da capoeira produzem uma identidade ambígua, a identidade do negro capoeirista que lutou, usou a capoeira enquanto resistência à escravidão e também a do malandro, desocupado, vagabundo, marginal. Essa ambigüidade marca a identidade do capoeirista ainda hoje. Antônio Liberac C. Pires (1996) fala que essas identidades se constroem no final do século XIX e se refletem na dinâmica de produção da identidade do capoeirista em fins do século XX. Dessa forma, o discurso sobre o capoeirista malandro é um discurso construído ideologicamente no bojo de outros discursos produzidos no projeto de extermínio do negro brasileiro. Ele cai por terra porque, em sua grande maioria, os capoeiristas eram trabalhadores: estivadores, carpinteiros, calafates, pedreiros, etc.

O PROCESSO HISTÓRICO E O PENSAMENTO NEGRO NA EDUCAÇÃO

O processo de colonização deixou marcas na população negra que até hoje não foram cicatrizadas, e o que se conseguiu alterar, ao longo do tempo, foi à custa de muitas lutas num processo de resistência que envolveu desde as fugas, os levantes, até outras formas que se manifestaram na reelaboração de práticas culturais. Essa situação foi muito notada no processo de diáspora. A idéia de diáspora é importante ser levada em conta, pois é fator determinante nas formas como os diversos grupos que para cá vieram escravizados reelaboraram os seus valores civilizatórios.

A idéia de reelaboração histórica da ancestralidade configura-se como a mais coerente para se pensar uma realidade que é dinâmica, dialética, contraditória. Nesse sentido, Maria de Lourdes Siqueira nos diz:

Os grupos étnicos africanos, escravizados e transportados para o Brasil, sempre conseguiram se articular em torno de questões de sobrevivência de busca de liberdade e de possibilidade de cultivar vínculos com seus ancestrais, preservando suas tradições e, ao mesmo tempo, recriando-as histórica e culturalmente. Nesse sentido, lutas e tentativas de rearticulação estendem-se em diferentes pontos do país, contribuindo em grande parte, com o fenômeno de construção de um imaginário racial, cultural e religioso afro-brasileiro específico. (SIQUEIRA, 2002, p.74).

Os diversos grupos nos diversos tempos-espacos de seu processo diaspórico construíram no contato e no conflito formas específicas de produção da sobrevivência, sejam elas sociais, culturais, econômicas e políticas. Por isso, falamos neste trabalho em construção/afirmação da identidade: é construção por entendermos a formação da identidade na dinâmica das contradições históricas: se num certo momento foi preciso ir para o confronto até mesmo físico, em outro foi necessário recuar, camuflar as práticas

culturais. É afirmação porque, apesar de ser movimento, está profundamente ligada a herança africana. Assim, é que trabalhamos com o binômio construção/afirmação. Ele expressa tensão, movimento, processo.

O que denominamos de sociedade brasileira comporta na realidade vários segmentos vinculados a três grandes matrizes culturais, a saber: a indígena, representada por povos tupis, guaranis, nambiquaras, pataxós, hã, hã, hãs, terenas entre outros. A matriz africana, traduzida na presença de jêjes, nagôs, haussás, gruncis, congos, mandingas. E a matriz ocidental, com portugueses, espanhóis, franceses, holandeses e ingleses. Essas culturas se estabeleceram no Brasil e se relacionaram numa hierarquia baseada predominantemente nos valores das culturas ocidentais. (SIQUEIRA, 2002, p.73). Foi nesse quadro de tensão que os grupos étnicos de origem africana conseguiram sobreviver à escravidão e ao racismo, organizando-se em torno das possibilidades de sobrevivência e reconstruindo/reelaborando historicamente sua herança cultural.

Ainda, segundo Siqueira, os africanos se organizavam sob as determinações do sistema que os dominava combinando sistemas jêje-nagôs ou sistemas originários do Congo, Angola, Moçambique entre outros. (SIQUEIRA, 2002, p.:75). Essas combinações se expressaram ao longo do tempo, através de núcleos com ênfase mais religiosa ou mais cultural. Entretanto, permeava esses núcleos uma atitude política de resistência à opressão e ao racismo ao mesmo tempo em que criava laços de solidariedade na busca por liberdade, sobrevivência e reencontro com identidades sempre em construção. (SIQUEIRA, 2002, p.76).

A atitude política pontua a trajetória do negro no Brasil, refletindo-se em vários movimentos que tendo suas origens na escravidão, se renovaram ao longo do tempo a partir das demandas históricas. É bom lembrar que a despeito do fato que a presença negra a cada dia tornava-se mais necessária do ponto de vista econômico à sociedade, a condição de escravo marcou social e politicamente a população negra de tal forma que, mesmo com a abolição da escravatura em 1888, a situação social do negro era de absurda desigualdade em relação à minoritária população branca.

A idéia de construção e afirmação da identidade étnica como estratégia de ação empreendida pelos movimentos negros a partir da década de setenta implica diretamente o projeto de educação hegemônico no Brasil, construído pela e para a elite branca na perspectiva da formação dos indivíduos que irão dar continuidade às relações de dominação e exploração e dos que deverão estar sob o jugo dessa mesma elite.

Esse projeto de educação, quando permitiu o acesso do negro, negou-lhe seus referenciais civilizatórios, sua imagem, sua dignidade no interior da escola. É este projeto de educação que os movimentos ao longo de mais de trinta anos denunciam e para o qual apontam propostas, sejam elas para se materializarem dentro da escola ou em espaços outros da sociedade civil vinculados aos valores civilizatórios africanos, como, terreiros, associações culturais, blocos afros, grupos de capoeira, etc. Essas propostas conduzem a busca de uma prática pedagógica fundada em bases históricas, filosóficas, éticas, políticas e culturais constituindo-se num pensamento negro sobre a educação no Brasil. Silva e Barbosa (1997, p.10) afirmam:

[...] os negros brasileiros, ao longo de sua história iniciada na África, têm elaborado um pensamento que é próprio às suas raízes étnicas, à sua experiência de ser humano promovido a coisa, quando escravo, à sua vivência de ser posto à margem da sociedade da qual faz parte, à sua luta para assumir plenamente seu papel de cidadão. Partindo, pois, das tradições africanas, conforme assinala Mundibe, citando Ladrière, os sistemas de pensamento são 'processos dinâmicos nos quais as experiências concretas são integradas à ordem dos conceitos e discursos'.

Tomando o entendimento dessas duas autoras sobre o termo pensamento no contexto desta discussão:

Pensamento é entendido como o processo de expressar conhecimentos constituídos na experiência vivida e refletida, de combinar compreensões do vivido com julgamentos, propos-

tas, avaliações, hipóteses. Processo este que revela escolha crítica de concepções de mundo, de sociedade, de relações entre as pessoas, de educação. (SILVA; BARBOSA, 1997, p.10).

Compreendemos o grupo de capoeira como uma instituição que – calcada numa herança cultural africana que foi reelaborada no movimento histórico da diáspora – produz um pensamento e por conseqüência, um projeto educativo. Silva (2003) aponta um conceito de educação que usamos para referenciar o entendimento do projeto pedagógico do grupo de capoeira. A autora afirma que o termo educação entre africanos é utilizado para “referir-se a conhecimentos, valores, posturas ensinados em estabelecimentos de ensino”. A mesma autora aponta uma outra acepção, mais ampla, para o termo educar-se, no sentido de tornar-se pessoa, aprender a conduzir a própria vida. Nesse sentido, o processo de educação extrapola os limites da escola moldada na perspectiva ocidental e se desenvolve nas relações estabelecidas entre as gerações, os gêneros, os grupos sociais e raciais. (SILVA, 2003, p.181).

Gomes (1997) enfatiza cinco contribuições que o pensamento negro sobre a educação tem trazido para o âmbito mais amplo do pensamento educacional brasileiro. São elas: a denúncia de que a escola reproduz e repete o racismo presente na sociedade; a ênfase no processo de resistência negra; a centralidade da cultura, no sentido de “reconhecer que existe uma produção cultural que é realizada pelos negros, a qual possui uma história ancestral, que nos remete à nossa origem africana” (GOMES, 1997, p.22-23); a consideração de que existem diferentes identidades; o repensar sobre a estrutura excludente da escola.

Em nossa discussão, tratamos do grupo de capoeira, um espaço que não é o da escola formal, portanto livre de certos aspectos que tangem a primeira e a quinta contribuições. Então, consideramos aqui a segunda, a terceira e a quarta contribuição: o processo de resistência, a cultura negra no centro da práxis pedagógica e a abertura às diferentes identidades. Esses aspectos são pulsantes e estruturadores de um pensamento que funda o projeto de um grupo de capoeira. A princípio, o

objetivo fundamental de um grupo de capoeira é, obviamente, ensinar capoeira. Entretanto, um olhar mais cuidadoso, nos leva a ler esse ‘ensinar capoeira’ 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 mandinga¹. Esses aspectos delineiam a práxis pedagógica do grupo de capoeira.

CAPOEIRA E CONSTRUÇÃO DE IDENTIDADES

A origem da capoeira tem sido objeto de debates entre os envolvidos com o tema desde finais do século XIX. Pires² (1996) apresenta-nos três versões produzidas naquela época e que se vinculam a uma manipulação dos símbolos de cultura, nacionalidade e cor.

A primeira versão legitima uma origem africana representada principalmente por Manoel Querino e Edson Carneiro e se afina com o paradigma culturalista. Politicamente se identifica com a formação de símbolos de uma identidade racial negra. (PIRES, 1996). A segunda, defendendo uma origem brasileira para a capoeira, vislumbra a idéia da mestiçagem como base da construção da nacionalidade brasileira. Aluizio de Azevedo, Plácido de Abreu e Coelho Neto são alguns de seus paladinos. (PIRES, 1996). A terceira aponta a capoeira como tendo uma origem indígena. O folclorista General Couto de Magalhães, segundo Pires, “foi um dos poucos que defendeu uma origem indígena para a capoeira”. Pires nos diz que a razão para essa compreensão talvez esteja no fato de o “termo capoeira possuir raiz etimológica na língua Guarany”.

Segundo o autor, ao longo do século XX “essas concepções se cristalizaram no símbolo” e surgiram novas versões sobre a origem da capoeira como a de afro-americana e afro-brasileira. Compartilhamos da idéia que a origem da capoeira é afro-brasileira a partir dos argumentos de Soares (2002). A capoeira

seria uma reelaboração de manifestações culturais ancestrais feita por africanos aqui no Brasil. Soares explica essa tese considerando: a correlação entre a prisão de praticantes de capoeira na primeira metade do século XIX (em sua maioria escravos e africanos) e sua origem na região centro-ocidental da África; a correspondência entre tradições culturais africanas desta região como a bassula, a cabangula, o umudinho, além do próprio n'golo com a capoeira; a constatação de práticas culturais semelhantes à capoeira na América; as maltas como núcleo gregário de indivíduos pertencentes a nações³ comuns que portavam códigos de identificação correspondentes aos de culturas da África Centro-Occidental. (SOARES, 1995, p. 2002).

Existem notícias de repressão aos capoeiras desde o início do século XIX, mas é a partir da segunda metade que a perseguição à capoeira se acentua até a sua qualificação como crime no código penal de 1890. O contexto político-ideológico brasileiro de finais do século XIX e início do século XX pode ser resumido como o momento inicial da República no qual a elite tentava definir o que eram a nação e a cultura brasileiras. Esse debate se dava em meio às teorias e movimentos racistas que propunham uma “limpeza racial” na sociedade. Por outro lado, surgia um pouco mais tarde o mito da democracia racial cujo discurso se pautava na idéia da mestiçagem como sinônimo de convivência harmoniosa entre brancos, negros e índios.

É nesse contexto que a capoeira adquire o status de símbolo nacional, passando por um processo de aceitação social que tem na autorização de funcionamento da academia do Mestre Bimba, em 1937, seu marco simbólico mais significativo. Esse fato não se deu de forma consensual entre os capoeiristas. A capoeira de Mestre Bimba, a Regional, incorporava elementos estranhos ao universo histórico-cultural afro-brasileiro. Pode-se dizer que era um projeto mestiço de capoeira. A proposta da Capoeira Regional se contrapunha à Capoeira Angola que, tendo como personalidade fundamental na sua organização o Mestre Pastinha afirmava a “*diferença étnica como forma de inserção na sociedade mais ampla*” (REIS, 1997, p.126). Os desdobramentos dessas duas posições políticas distintas persistem ainda hoje no ambiente da capoeira, demarcando espaços e ações.

A leitura que fazemos aqui é a de que as duas capoeiras se constituíram em duas estratégias possíveis. Uma mestiça tentava a mediação entre os valores brancos e negros e outra negra preferia manter seus elementos originais e buscava a resistência através da reafirmação de seus valores. As duas formas de capoeira tiveram papel influenciador na redefinição do lugar social do negro no país. Os processos de resistência política podem ser ambíguos e na história do negro no Brasil isso fica evidente em vários momentos. Dessa forma, a relação entre Capoeira Angola e Capoeira Regional na primeira metade do século XX precisa ser discutida com base na realidade histórica daquele momento.

Para interpretarmos as relações de identidades estabelecidas na comunidade da capoeira, compreendendo as contradições produzidas e produtoras das diferenças e divergências entre as capoeiras Angola e Regional e dentro de cada uma dessas é fundamental entender o processo histórico da capoeira na primeira metade do século XX. Nesse sentido, Reis (1997) fala de uma “invenção da tradição” da capoeira baiana:

No entanto, parece que essa ‘invenção de tradição’ da capoeira baiana é muito recente, datando de no máximo uns sessenta anos. Utilizo-me aqui do conceito de ‘tradição inventada’, tal qual o formulou o historiador Eric Hobsbawm (1984), definindo-o como um conjunto de práticas sociais de natureza ritual ou simbólica, que visam inculcar valores e comportamentos por intermédio da repetição, o que implica uma continuidade em relação a um passado histórico apropriado (p. 9). (REIS, 1997, p.100).

A autora afirma que de fato havia uma forte tradição carioca que vai diminuindo ao longo das três primeiras décadas do século XX, dando espaço para a capoeira baiana como centro produtor e irradiador de uma “tradição da capoeira”. Concorrem para isso a forte repressão policial aos capoeiras cariocas e o projeto do Estado Novo que se aproximando de algumas manifestações populares tenta legitimar-se no meio

das classes trabalhadoras como mais uma forma de assegurar-se no poder. Os negros (especificamente os capoeiras baianos) não teriam sido apenas vítimas desse movimento, mas aproveitariam as circunstâncias para afirmarem-se política e culturalmente.

Entendemos que as identidades contemporâneas que envolvem a relação capoeira/capoeirista têm suas raízes na produção de conceitos, estereótipos e na manipulação de símbolos étnicos no início do século XX. A construção/afirmação da identidade étnico-cultural nos grupos de capoeira na cidade de Salvador reflete, entre outros elementos, a relação conflituosa entre Angola e Regional no bojo da invenção da tradição da capoeira baiana discutida por Letícia Reis. A contradição deve ser o elemento-chave para se entender esse movimento. Só assim é possível apreendermos como essa manifestação cultural tão arraigada às referências da escravidão se afirma como prática cultural tão contemporânea, num diálogo contínuo com elementos produzidos neste tempo-espço de modernidade em crise.

A IDENTIDADE DO CAPOEIRISTA E A EDUCAÇÃO NOS GRUPOS DE CAPOEIRA

Entendendo o processo histórico da capoeira em íntima ligação com o lugar ocupado socialmente pelo negro, vale perguntarmos sobre a identidade do capoeirista nesse movimento. Qual ou quais identidades têm sido assumidas pelos praticantes de capoeira?

Liberac Pires articula a discussão sobre a identidade dos capoeiristas às concepções de origem da capoeira que, por sua vez, manipulam categorias de cor e nacionalidade, constituindo um emaranhado que reflete as configurações políticas e ideológicas do final do século XIX. Além disso, afirma que a identidade do 'ser capoeira' está relacionada às práticas sociais e possui um vínculo forte com a resistência escrava:

É impossível estudarmos a capoeira sem relacioná-la com a escravidão no Brasil, pois ela traz em sua simbologia a memória da resistência à escravidão a partir das ações dos capoeiras, principalmente

no século XIX, quando foram registradas diversas prisões de escravos capoeiras. Essa representação social da capoeira se expressa tanto na memória oral dos grupos quanto em uma visão histórica da capoeira. (PIRES, 1996).

As identidades de capadócio de partidos políticos, bambas, valentões e malandros convivem com a de esportista, artista ou mestre. Essas identidades, segundo Pires, foram adquiridas historicamente e se cristalizaram na simbologia da capoeira. (PIRES, 1996).

A identidade do capoeirista não é una. É importante percebermos que as identidades dos capoeiristas no século XIX se forjam também no mundo do trabalho. O discurso que alia a prática da capoeira à vadiagem se confronta com os dados que apontam os capoeiristas como trabalhadores:

A capoeira também fez parte da produção cultural das classes trabalhadoras, sendo elemento produtor de sociabilidades e conflitos entre trabalhadores de diversas profissões existentes no Rio de Janeiro, da primeira metade do século XIX. (PIRES, 1996).

Ser capoeira, na visão de Pires (1996), significa para além da contradição entre ser “marginal” e ser “trabalhador”, assimilar aprendizados próprios da luta, estabelecer-se no meio dos praticantes. Nesse sentido, a identidade do capoeira é elemento hierárquico, produtor de conflitos internos e externos ao grupo.

Argumentamos aqui que a identidade do capoeirista tem como eixo a identidade étnica. A identidade étnica pode ser abordada como uma totalidade de elementos que constituem a compreensão que um indivíduo tem de si com base na negação do outro (BACELAR, 1989, p.32) e no sentimento de pertença a um grupo que o aceita enquanto parte dele. Ela expressa seus significados a partir da linguagem e dos símbolos circunscritos ao grupo étnico e se constrói a partir da tensão entre fatores subjetivos e objetivos, entre representações internas do indivíduo e a realidade objetiva.

Identidade étnica e cultura se inter-relacionam na medida em que, segundo Manuela Carneiro da Cunha:

A construção da identidade étnica extrai assim, da chamada tradição, elementos culturais que sob a aparência de serem idênticos a si mesmos, ocultam o fato essencial de que fora do todo em que foram criados, seu sentido se alterou. (CUNHA, 1986, p. 101).

Assim, tratamos neste projeto de identidade étnico-cultural considerando que a identidade produzida no grupo de capoeira parte de pressupostos étnicos (re)elaborados historicamente num contexto cultural específico de Salvador e do lugar social do negro e da capoeira.

Isso posto, cabe agora uma reflexão sobre o grupo de capoeira enquanto espaço pedagógico. Que espaço é esse? Que práxis pedagógica nele se estabelece não sendo ele um espaço formal de ensino? Tomamos aqui a acepção de Gadotti (1998, p.30) que, baseando-se na tradição marxista, apropriou-se do significado de práxis como ação transformadora. E completa que a pedagogia da práxis pretende ser uma pedagogia para a educação transformadora. Considerando-se as diferenças que guardam entre si o espaço da escola e o espaço do grupo de capoeira, podemos no âmbito deste último elencar alguns aspectos que corroboram com o argumento que nele há um projeto de educação que pode guardar em si uma práxis transformadora.

O objetivo último de um grupo de capoeira é formar o capoeirista. Esse processo de formação, numa analogia com a escola, configura-se num projeto que expressa uma concepção de sociedade, humanidade, capoeira, capoeirista, um entendimento do processo histórico dos negros/as no Brasil. Esse projeto sistematiza-se através de uma seleção de conteúdos (fundamentos da capoeira – movimentos, ritos, música...); de um conjunto de procedimentos metodológicos (como as aulas se organizam, como o conhecimento é socializado) e ainda um processo de avaliação que indica o quanto e como um indivíduo está aprendendo capoeira. A definição desses elementos se diferencia entre a Capoeira Angola e a Capoeira Regional (REIS, 1997, p.150-151) e pode dentro de cada uma variar de grupo para grupo a depender das concepções que norteiam seu trabalho.

Entretanto alguns elementos são recorrentes: a relação mestre-discípulo; o corpo e o movimento como núcleos e portavozes do conhecimento (REIS, 1997, p.211-212); a roda como “palco privilegiado de expressão dos jogadores” (REIS, 1997, p.200) e a oralidade como elemento que não só assegura a transmissão do conhecimento como permeia toda a história e existência do grupo. Delimitando desta forma o grupo de capoeira como espaço educativo é que analisamos, com base nos referenciais aqui apresentados, seu processo de construção/afirmação de identidade étnico-cultural e os reflexos do mesmo na sua práxis pedagógica.

CAPOEIRA: EDUCATION AND ETHNIC-CULTURAL IDENTITY IN GROUPS/ACADEMIES IN THE CITY OF SALVADOR, BAHIA, BRAZIL

ABSTRACT — *This work is an integral part of the master's degree dissertation developed at the State University of Bahia (Universidade do Estado da Bahia/UNEB) whose objective is to discuss the construction of the dynamics of the ethnic-cultural identity in the groups/academies of capoeira Salvador, analyzing the dynamics cross the pedagogical practice of the same units. The reflection now presented attempts to place the capoeira in the context of the history of the afro-brazilian in Brazil, considering the capoeira group/academy as space that produces a pedagogical practices linked to the African civilizing values.*

KEY WORDS: *Capoeira; Ethnic-Cultural identity; Pedagogical practice.*

NOTAS

¹ Tomamos neste trabalho a definição de mandinga de Leticia Reis: “a capacidade que têm [os jogadores de capoeira] de seduzir o adversário, iludi-lo e, se quiser (ou puder), derrotá-lo”. (Reis, 1997, p.201).

² (o material que foi consultado está digitalizado sem numeração de páginas).

³ A idéia de nação neste contexto para Soares indica muito mais “lugares e portos de comércio que povos ou grupos”. (Soares, 2002, p.75).

REFERÊNCIAS

BACELAR, Jeferson. **Etnicidade**: ser negro em Salvador. Salvador: Ianamá, 1989.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Etnicidade: da cultura residual, mas irreduzível. In: _____. **Antropologia do Brasil**: mito, história, etnicidade. São Paulo: Brasiliense, 1986. p. 97-119.

GADOTTI, Moacir. **Pedagogia da práxis**. 2.ed. São Paulo: Cortez, 1998.

PIRES, Antônio Liberac C. S. **A capoeira no jogo das cores**: criminalidade, cultura, e racismo na cidade do Rio de Janeiro (1890-1937). 1996. Dissertação (Mestrado) $\frac{3}{4}$ Instituto de Filosofia e Ciências Humanas/UNICAMP. Campinas, 1996.

REIS, Letícia Vidor de S. **O mundo de pernas para o ar**: a capoeira no Brasil. São Paulo: P. Brasil, 1997.

SILVA, Petronilha Beatriz Gonçalves, BARBOSA, Lúcia Maria de Assunção. **O Pensamento Negro em Educação no Brasil**: expressões do movimento negro. São Paulo: UFSCAR, 1997.

SIQUEIRA, Maria de Lourdes. Ilê Aiyê: uma dinâmica de educação na perspectiva cultural afro-brasileira. In MUNANGA, Kabengele (Org.). **Estratégias e políticas de combate à discriminação racial**. São Paulo: EDUSP, 1996. p. 157-165.

SIQUEIRA, Maria de Lourdes. Identidade e Racismo: a ancestralidade africana reelaborada no Brasil. In: _____. **Racismo no Brasil**. São Paulo: Peirópolis; Abong, 2002. p. 73-85.

SOARES, Carlos Eugênio Líbano. Capoeira de Angola, Capoeira do Brasil? **Revista Capoeirando** – um tributo à cultura popular. Campinas, n. 2, p. 12-13, abr/mai/jun. 1995.

SOARES, Carlos Eugênio Líbano. **A capoeira escrava e outras tradições rebeldes no Rio de Janeiro (1808-1850)**. Campinas: UNICAMP/Centro de Pesquisa em História Social da Cultura, 2002.