

Capoeira em diáspora: capturas, insurgências e (re)existências por uma educação decolonial e inclusiva

Norma Silvia Trindade Lima

Resumo

Este artigo discute uma prática insurgente no período colonial-escravocrata no Brasil, constituída em linguagem de (re)existência, tornada Patrimônio Cultural Imaterial da Humanidade e difundida mundialmente. Trata-se da Capoeira, um legado diaspórico cuja ancestralidade evoca diferentes matrizes africanas. Interessa indagar se as práticas culturais – nomeadamente, as que surgiram como resistência ao sistema colonial, como a capoeira – seriam potências para (re)existências, capazes de contribuir com a formação humana e acadêmica, pensada numa perspectiva decolonial e inclusiva. Visa, ainda, apontar aspectos formativos deste bem cultural no âmbito educacional, tendo em vista problematizações epistêmicas e étnico-raciais desenvolvidas na esteira do pensamento de autores como: Fanon, Hall, Sousa Santos, Quijano, Dussel, Mignolo e outros. Vale-se, ainda, de excertos de narrativas (auto)biográficas, visando articular no campo da experiência as noções de: pensamento abissal, modernidade, eurocentrismo e colonialidade. Conclui que a capoeira evoca aspectos outros de viver, ser e dizer na diferença colonial, impulsionando um alargamento e tensionamento de fronteiras sociais, culturais e epistêmicas. O "outro" se faz presente, ocupando tempos/espços e (re)inventando linguagens, culturas, comunidades e processos educacionais pautados em valores ancestrais afro-diaspóricos e pluriversais.

Palavras-chave: Capoeira; Patrimônio Cultural; Inclusão.

Norma Silvia Trindade Lima

Universidade Estadual de Campinas, Unicamp.

E-mail: normatl@unicamp.br

 <https://orcid.org/0000-0001-6728-4675>

Recebido em: 05/10/2019

Aprovado em: 15/09/2021



<http://www.perspectiva.ufsc.br>

 <http://doi.org/10.5007/2175-795X.2021.e67913>

Abstract**Diaspora Capoeira: between catches, insurgencies and (re)existences for a decolonial and inclusive education**

This paper discusses an insurgent practice in colonial-slave Brazil, constituted in a (re) existence language that became humanity, intangible cultural heritage, being released worldwide. It is capoeira, a diasporic legacy whose ancestry evokes different African matrices. It enquires if cultural practices, namely those that emerged as resistance to the colonial system, such as capoeira, would empower those (re) existences, by contributing to the human and academic formation, in a decolonial and inclusive view. It also aims to point out some formative aspects of this cultural good in the educational field, considering epistemic and ethnic-racial problematizations, developed according to the researches of authors such as Fanon, Hall, Sousa Santos, Quijano, Dussel, Mignolo, among others. It also uses pieces of (self) biographical narratives, aiming to express the notions of abyssal thinking, modernity, eurocentrism, and coloniality, in the field of experience. It concludes that capoeira evokes other aspects of living, being, and saying in colonial diversity, driving a widening and tensioning of social, cultural, and epistemic boundaries. The "other" is present, occupying times/spaces and (re) inventing languages, cultures, communities, and educational processes, based on ancestral Afro-diasporic and pluriversal values.

Keywords Capoeira;
Cultural Heritage;
Inclusion.

Resumen**Capoeira en diáspora: capturas, insurgencias y (re) existencias para una educación decolonial e inclusiva**

Este artículo analiza una práctica insurgente en el Brasil esclavo colonial, que fue constituida en lenguaje de (re)existencia, convertida Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad desde Brasil y propagada alrededor del mundo. Se trata de la capoeira, un legado diaspórico cuya ascendencia evoca diferentes matrices africanas. Indagamos si las prácticas culturales – en particular, las que surgieron como resistencia al sistema colonial, como la capoeira –, serían potencias para (re)existencias, o sea, capaces de contribuir a la formación humana y académica en una perspectiva decolonial e inclusiva. Busca también señalar los aspectos formativos de este bien cultural en el campo educativo, teniendo en cuenta problematizaciones epistémicas y étnico-raciales desarrolladas a raíz del pensamiento de autores como: Fanon, Hall, Sousa Santos, Quijano, Dussel, Mignolo etc. Puede valerse de extractos de narraciones (auto)biográficas, visando articular en el campo de la experiencia las nociones de pensamiento abisal, modernidad, eurocentrismo y colonialidad. Concluye que la capoeira evoca aspectos otros de vivir, ser y decir en la diferencia colonial, impulsando una ampliación y tensión de las fronteras sociales, culturales y epistémicas. El "otro" está presente, ocupando tiempos/espacios y (re)inventando lenguajes, culturas, comunidades y procesos educativos basados en valores ancestrales afro-diaspóricos y pluriversales.

Palabras clave:
Capoeira;
Patrimonio
Cultural; Inclusión.

Introdução

Vivemos afetados por efeitos de um neoliberalismo transnacional. Agimos e constituímos-nos num cenário difuso, sob orquestrações díspares e múltiplas, em decorrência de velozes e perversas transformações em curso, cujas batutas (des)compassadas e animadas por inovações tecnológicas (des)configuram modos de comunicação e vinculação afetiva e social, (des)estabilizando corpos e pensamento. Seria possível tensionar tal agenciamento?

As práticas culturais, nomeadamente, as que surgiram como resistência ao sistema colonial, como a capoeira, reconhecida como Patrimônio Cultural Imaterial do Brasil (IPHAN, 2008) e da Humanidade (UNESCO, 2014)¹, seriam potências para (re)existências, capazes de contribuir com a formação humana e acadêmica, pensada numa perspectiva decolonial e inclusiva?

Tomando a capoeira enquanto recorte de pesquisa, buscamos indagar sobre horizontes de possibilidades educacionais de (re)existências no âmbito das práticas culturais afrodiáspóricas, que tensionam fronteiras epistêmicas potencializando a visibilidade de outras vozes, corpos e fazeres historicamente subalternizados e produzidos como ausentes.

Ponderamos que a noção de diáspora, neste estudo, refere-se à complexidade dos efeitos culturais, subjetivos, identitários e ontológicos produzidos pelo deslocamento e pela dispersão compulsória de povos africanos, capturados e submetidos ao tráfico de pessoas em condições violentas e aviltantes, cruzando o Atlântico em direção às Américas.

Distanciando-se de uma acepção fixada de diáspora, a partir da noção derridiana de *différence*, conforme discute Hall (2018), o conceito/significado desliza numa cadeia de diferimentos possíveis, tal como um continuum no jogo sistemático de diferenças, adiando a definição ou o aprisionamento de um enunciado. Nesse sentido, o significado (de diáspora, no caso) não pode ser fixado.

Metodologicamente, mobilizamos conexões entre as dimensões da experiência (prática) e da teoria (intelectual) visando à articulação entre discussões conceituais e narrativas (auto)biográficas por parte da autora, pesquisadora e capoeirista.

No período do Brasil Colonial, a capoeira – como insurgência de povos africanos em diáspora – possibilitou (re)construções de existências, criando laços de pertencimento e produzindo práticas/narrativas de afirmação da vida e de uma humanidade outra.

A capoeira tornou-se, pois, um modo de viver e (re)existir, contrariando o sistema escravista e seus dispositivos coloniais presentes em concomitantes esferas da vida social, sejam estas jurídica, econômica,

¹ A roda de capoeira reconhecida oficialmente o título de patrimônio cultural da humanidade em votação realizada na 9ª Sessão do Comitê Intergovernamental para a Salvaguarda do Patrimônio Imaterial, em Paris, no ano de 2014.

epistemológica e na produção de subjetividades. Mesmo antes de entrar para o Código Penal Brasileiro, em 1890 (Decreto nº 847, capítulo XIII - dos Vadios e Capoeiras In: BRASIL, 1890), a prática da capoeira era motivo de prisão, castigo corporal e trabalho forçado, como discute Carlos Eugênio Líbano Soares (2004) em pesquisa histórica sobre a capoeira no Rio de Janeiro colonial. De acordo com este estudo, apesar de toda a perseguição e repressão, a capoeira torna-se uma cultura escrava e urbana neste período histórico (SOARES, 2004).

Com o tempo, a prática da capoeira internacionaliza-se e espalha-se em vários países. Passa a ser, então, neste século, reconhecida como Patrimônio Cultural Imaterial, cuja matriz ancestral africana em diáspora atualiza-se nos ritos, nos rituais, na musicalidade, na memória coletiva imaginada e reverenciada nas práticas e nos terreiros instaurados para as rodas de capoeira – um bem cultural afro-brasileiro.

A roda de capoeira e o ofício dos mestres de capoeira foram registrados como bens culturais, em 2008, pelo Instituto do Patrimônio Histórico Artístico Nacional (IPHAN, s/d). Por bens culturais, entende-se:

Os bens culturais de natureza imaterial dizem respeito àquelas práticas e domínios da vida social que se manifestam em saberes, ofícios e modos de fazer; celebrações; formas de expressão cênicas, plásticas, musicais ou lúdicas; e nos lugares (como mercados, feiras e santuários que abrigam práticas culturais coletivas). A Constituição Federal de 1988, em seus artigos 215 e 216, ampliou a noção de patrimônio cultural ao reconhecer a existência de bens culturais de natureza material e imaterial. Nesses artigos da Constituição, reconhece-se a inclusão, no patrimônio a ser preservado pelo Estado em parceria com a sociedade, dos bens culturais que sejam referências dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira. O patrimônio imaterial é transmitido de geração a geração, constantemente recriado pelas comunidades e grupos em função de seu ambiente, de sua interação com a natureza e de sua história, gerando um sentimento de identidade e continuidade, contribuindo para promover o respeito à diversidade cultural e à criatividade humana.

Em 2014, na 9ª. Sessão do Comitê Intergovernamental para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial, anunciou-se a inscrição da Roda de Capoeira na Lista Representativa do Patrimônio Cultural da Humanidade da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura – UNESCO. Sobre o estatuto de bens culturais como patrimônio cultural imaterial:

O Patrimônio Cultural Imaterial da Humanidade, de acordo com a Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial, adotada pela Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO) em 2003 e ratificada pelo Brasil em 2006, é composto pelas práticas, representações, expressões, conhecimentos e técnicas – junto com os instrumentos, objetos, artefatos e lugares culturais que lhes são associados – que as comunidades, os grupos e, em alguns casos, os indivíduos reconhecem como parte integrante de seu Patrimônio Cultural. Transmitido de geração a geração, o Patrimônio Cultural Imaterial é constantemente recriado pelas comunidades e grupos em função de seu ambiente, de sua interação com a natureza e de sua história, o que gera um sentimento de identidade e continuidade, contribuindo para promover o respeito à diversidade cultural e à criatividade humana.²

² Definição do IPHAN para o verbete “Patrimônio Cultural Imaterial da Humanidade”. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/71> Acesso em 1 set. 2021.

Há evidências acerca do reconhecimento oficial da capoeira como um bem cultural, em nível nacional e mundial, em razão da relevância de salvaguardar dimensões ancestrais, sociológicas e históricas presentes na urdidura do tecido cultural e identitário brasileiro. Ademais, importantes pesquisas a tomam como objeto e campo de estudos, a exemplo de Cunha (2013), Oliveira e Leal (2009) e Soares (2004), com vistas a compreender a genealogia e complexidade da capoeira, para além de uma prática cultural, mas “uma tradição rebelde que tinha fortes raízes escravas, às quais davam seu recorte, e “seduzia” aqueles de outra condição social e jurídica, por sua maneabilidade e resistência” (SOARES, 2004, p. 25).

As práticas culturais vêm sendo reconhecidas (ainda, de modo incipiente) como ambientes formativos, especialmente aquelas reconhecidas como patrimônios culturais imateriais. Nesta perspectiva, questiona-se: a capoeira apresenta potência capaz de alavancar princípios inclusivos e decoloniais no âmbito da educação, sobretudo na perspectiva das relações étnico-raciais?

Compreendemos como educação o vasto campo da formação humana que abarca, especialmente no âmbito da vida social, as relações humanas em fluxos, atravessamentos, memórias e processos de afetamentos, ensinamentos e aprendizagens. Logo, não se restringe e não se reduz ao âmbito escolar e suas regulações, tida também como de suma importância. Nessa intenção, a capoeira oferece um processo educacional, uma perspectiva identitária e comunitária cujos laços afetivos potencializam conexão e resgate do legado ancestral – saberes, cosmogonias, rituais – afirmando um “lugar no mundo”, lugar este conferido e configurado em sociabilidade coletiva, referendada histórica e culturalmente, tornando-se muitas vezes um campo de trabalho profissional, sobretudo em contextos de vulnerabilidade social (BERNARDINO-COSTA; MALDONADO-TORRES; GROSGOUEL, 2019).

Logo, as comunidades de capoeira, em geral, estão implicadas em lutas cotidianas de resistência e (re)existências frente aos processos de racismo, sexismo, subalternização e exploração; dispositivos estruturais e capilares da lógica perversa da colonialidade, herança do colonialismo, cujo princípio fundante é a noção de raça.).

Sobre cartografias, dizeres e horizontes

Naquela ocasião, não pensava que a capoeira poderia constituir um escopo de estudos em educação. O meu entorno intelectual falava de outras coisas... A capoeira não teria valor para a Educação (colonial/colonizada) [...] A capoeira era uma demanda pessoal, uma busca por descolonização e resistência à captura dos dispositivos múltiplos da biopolítica no cotidiano da vida social urbana, capitalista, patriarcal, racista e de consumo. Logo tornou-se campo de prazer, alegria e encantamento, quando fui adentrando em territórios, rituais, referências culturais e afetivas outras, aprendizagens totalmente novas e intensas para mim, um universo paralelo constituído pelo "lado de cá" e o "lado de lá". A alegria e o "prazer" deveriam ser vividos no "lado de lá", nos momentos de lazer, folga, e o "lado de cá" era o do trabalho, sério, intelectual. (narrativa (auto)biográfica da autora).

Não por acaso, historicamente a capoeira (in)surge assim, como na narrativa, nas horas vagas, nomeada como prática de vadios, "à noite", no "lado de lá". Preterida, rebelde, desobediente, transgressora para o "lado de cá"... (*como aconteceu na minha vida*). A vadiação é subversiva! Muito cara à capoeira (até hoje).

Boaventura de Sousa Santos (2010) refere-se ao pensamento moderno ocidental como um pensamento abissal, que estabelece divisões visíveis e invisíveis fragmentando a realidade social em dois universos distintos: o "lado de cá" e o "lado de lá". Um lado da linha, os de cá, produzem os de lá como inexistentes. Inexistência por não terem uma forma de ser relevante ou compreensível (para "os de cá"). Os "de cá", portanto, percebem-se como semelhantes aos "de lá", porém os designa como o "outro" de várias maneiras que reiteram a negação de suas existências.

Familiares e usuais dicotomias expressas em categorias de representação, forjaram-se em relações hierárquicas de poder e persistem até hoje no imaginário coletivo como, por exemplo, civilizado/educado, selvagem/bárbaro, branco/negro, homem/mulher e outros binarismos bem presentes nas práticas discursivas e simbólicas.

O autor citado alerta sobre a interdependência entre as linhas. Os "de lá" servem de sustentação para "os de cá", apesar de serem produzidos como ausentes. Tal produção de ausência/inexistência sobre "os de lá" é um dispositivo de exclusão e subalternização, e que justifica a exploração e a violência. Este "outro" é "posto" no exterior de um universo aceite de inclusão. Isto é, este "outro", os "de lá", produzidos como exterior pelo "mesmo", os "de cá", indica uma característica fundamental do pensamento abissal: a impossibilidade de Co presença entre os dois lados da linha (SANTOS, 2010).

Na esteira deste pensamento, a modernidade ocidental constitui-se, para o autor, como um paradigma fundado na tensão de conflitos distintos: nas metrópoles, regulação/emancipação; já nos territórios coloniais, apropriação/violência. Nesta perspectiva, o conhecimento e o direito moderno destacam-se como manifestações interdependentes do pensamento abissal, posto serem dispositivos produzidos no interior de uma estrutura epistêmica moderna, cujo monopólio na disputa de distinções entre verdadeiro/falso, científico/não científico define a cartografia abissal moderna, relegando a um plano desprestigiado socialmente todos os outros conhecimentos, até o seu desaparecimento – efeito de uma produção de inexistência/ausência. Portanto, concordamos com o autor que a (in)justiça social implica em (in)justiça cognitiva (SANTOS, 2006; 2010).

Se, por um lado, a cartografia materializa em representação gráfica uma realidade, por outro, a realidade é uma percepção/visão de mundo construída na tensão de disputas e desigualdades de poder,. Assim, as representações têm a ver com referências simbólicas e discursivas socialmente produzidas e culturalmente legitimadas. Alguém já disse que vemos o que o modo de pensar nos permite ver.

Do outro lado da linha...

Quando cruzei o céu, em direção à Metrópole.

Inusitado o modo como comecei a enxergar outros horizontes. Precisei de uma "travessia" para a Metrópole. Era um Seminário na Universidade do Minho, em Portugal, organizado por um grupo de docentes/pesquisadores do qual eu fazia parte. Buscávamos estabelecer interlocuções com finalidades de parcerias institucionais. Uma pesquisadora em literatura africana, da Universidade local, interessou-se sobremaneira pela minha narrativa escrita e apresentada na ocasião; que, por sinal, não dizia respeito à capoeira mas às práticas de singularização e produção de subjetividades. Não me estenderei a respeito para não me afastar muito do que convém destacar. Em conversa informal, o assunto da capoeira surgiu, e tomou um vulto inesperado e muito caro para o meu percurso – deslocado – desde então.

Em outras palavras, entendi na experiência própria o que significa o eurocentrismo, o pensamento colonial e a colonialidade. Imagino que esta narrativa possa introduzir a relevância e a coerência destes conceitos, promovendo os deslocamentos necessários aos estudos sobre práticas culturais historicamente marginalizadas e subalternizadas, como é o caso da capoeira em suas interfaces com processos formativos e educacionais. Afinal, assumidos a opção decolonial e os princípios inclusivos, demanda-se a problematização da hegemonia de uma geo/ego-política do conhecimento. (narrativa (auto)biográfica da autora)

Des-locar para des-colonizar

É comum, ainda, situarmos a Modernidade num momento histórico cujos ícones representativos são a Revolução Industrial, a Ciência enquanto agência de conhecimento por excelência, o capitalismo e a venda/exploração da força de trabalho, a urbanização dos espaços e, enfim, referências acerca de acontecimentos na Europa, chamada de "Primeiro Mundo". O meu aporte teórico para estudos educacionais sobre inclusão de "minorias", marginalização de gentes e práticas educativas e culturais também era, em sua maioria, europeu.

Depois do Encontro com a pesquisadora em literatura africana, por ocasião da "travessia", conforme excerto da narrativa acima, percebi no universo acadêmico que participava as condições institucionais para proposições acerca de práticas e estudos de (re)existências, e a contribuição cultural de matrizes africanas e indígenas aos percursos formativos. Tratava-se de alinhamento às Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-raciais (BRASIL; MEC, 2004), demandada aos cursos de graduação no ensino superior, quanto à recomendação de transversalidade das temáticas educacionais acerca das relações étnico-raciais.

Nesse momento, identifiquei uma abertura para estudos negados e/ou invisibilizados epistemicamente. A capoeira já havia adentrado em minha vida, porém apartada de meus esforços acadêmicos, apesar destes se ocuparem da temática da inclusão. Narro isto por razões de cunho teórico-metodológico. Não se trata de um relato de experiência, mas de uma forma ensaística, alinhada à abordagem

(auto)biográfica (SOUZA; ABRAHÃO, 2016; ABRAHÃO, 2018). Transito e escrevo entre espaços/tempos diferentes, tal como a experiência e as argumentações teóricas, reflexivas.

A forma do artigo enquanto ensaio acadêmico, gênero textual e abordagem biográfica deve-se ao propósito de articulação teórico-metodológico entre percursos pessoais/biográficos e conceituais/intelectuais, tendo em vista o envolvimento e a implicação do sujeito/autor/a com o escopo da discussão, a capoeira, aqui tomada não como uma prática corporal ou esportiva, mas sim como um campo epistêmico de re(existências) contemporâneas e de matrizes africanas.

Tal campo epistêmico afro-brasileiro é ainda hoje invisibilizado pela colonialidade do poder, saber e ser. Outrora em diáspora compulsória, pessoas africanas oriundas de diferentes regiões foram expatriadas de seus territórios culturais e religiosos, escravizadas e transformadas em moeda (MBEMBE, 2014). Suas humanidades negadas serviram à acumulação de riqueza de Metrôpoles que se instituíram centro, relegando aos outros povos o lugar de periferia (DUSSEL, 2005; MBEMBE, 2014).

Ademais, o conhecimento não é uma abstração deslocada e sem vida, com pretensões universalistas, mas urdido em materialidades, experiências, afetos, copresenças e processos de simbolização passíveis de serem compartilhados; muito embora, nestas linhas, também comporte esforços, enfrentamentos e, por vezes, solidão.

Busco dizer sobre a capoeira e suas interfaces com a formação humana numa perspectiva inclusiva e decolonial, a partir de afetações, implicações e inquietações, por isso desenvolvo um percurso argumentativo em primeira pessoa.

Concordo com Mignolo (2008): a opção decolonial é epistêmica. Demanda tensionar e desvincular-se das categorias e lógicas hierárquicas e binárias do pensamento moderno ocidental, o que não implica, obviamente, em negar ou satanizar o conhecimento acumulado e disponível, mas, nas palavras do autor:

(...) substituir a geo e a política de Estado de conhecimento de seu fundamento na história imperial do Ocidente dos últimos séculos, pela geopolítica e a política de Estado de pessoas, línguas, religiões, conceitos políticos e econômicos, subjetividades, etc..., que foram racializadas [...] (MIGNOLO, 2008, p. 290).

Vale ressaltar que por Ocidente entenda-se geopolítica, e não geografia. Do mesmo modo, Santos (2010), ao se referir às epistemologias do sul, também não está se reportando a posicionamentos geográficos, e sim às experiências, aos sujeitos e saberes subalternizados, produzidos como ausentes por uma cartografia tornada hegemônica, estabelecida no âmbito de um campo de disputa e de forças, configurando uma geopolítica do conhecimento.

Dussel (2005, p. 27) afirma que a "centralidade da Europa latina na História mundial é o determinante da Modernidade". Conforme este autor, os impérios ou sistemas culturais coexistiam entre si

antes da expansão portuguesa e espanhola. Não havia uma centralidade que unificasse e/ou justificasse uma história mundial até o século XV.

Quando Portugal atinge o extremo oriente no século XVI e, com o "descobrimento" da América Hispânica, todo o planeta se torna o lugar de uma história única, a Espanha – primeira nação moderna – inaugura o mercantilismo mundial. A rota Atlântica supera a Mediterrânea. E, então, o que chamamos de Modernidade, cujos ícones são a Revolução Industrial e o Iluminismo do século XVIII, refere-se a uma segunda etapa da Modernidade, ampliando e aprofundando os efeitos de um início que se encontra no século XV. Nas palavras de Dussel (2005, p. 27): “Esta Europa Moderna, desde 1492, “centro” da História Mundial, constitui, pela primeira vez, na história, a todas as outras culturas como sua “periferia””.

O mesmo autor ainda afirma,

(...) a Modernidade realmente pôde nascer quando se deram as condições históricas de sua origem efetiva: 1492 – sua empírica mundialização, a organização de um mundo colonial e o usufruto da vida de suas vítimas, num nível pragmático e econômico (DUSSEL, 2005, p. 29).

Ressaltamos nesta discussão, as condições de proveniência para a geopolítica do conhecimento, instituindo a Ciência como legítima e exclusiva agência de enunciação, forjando procedimentos e critérios de organização, circulação e produção de conhecimentos, tecidos na interioridade de uma visão de mundo colonialista e eurocentrada. A partir, então, de uma lógica binária e dicotômica são produzidas categorias de representação para o pensamento operar, hierarquizando, classificando e posicionando os fenômenos e sujeitos, num pretense ideal de neutralidade e universalidade. Subalternizam-se nesses processos os saberes, grupos, práticas, modos de vida e de gentes.

No pensamento de Santos (2006; 2010), como já mencionado, a produção de ausências desperdiça experiências, sujeitos e culturas, uma vez que os nega e invisibiliza pelo pensamento abissal, instituinte do pensamento moderno ocidental.

As práticas discursivas produzem sentidos e significados acerca da vida e das gentes. A racionalidade científica do pensamento ocidental moderno legitimou não apenas o sistema escravocrata, como criou condições para a instauração do capitalismo. Duas ficções perversas nessa trama compõem o modo de produção escravocrata e de exploração humana pelo capital, a invenção das categorias/substantivos de Negro e de Raça, e seus desdobramentos contemporâneos, como racismo e o devir-negro, conforme discute Mbembe (2014, p.14):

Tem emergido um novo homem, uma forma inédita da vida psíquica apoiada na inteligência artificial e numérica e em modelos cognitivos provindos das neurociências e da neuroeconomia, instaurando-se uma ficção de um novo ser humano, empresário de si mesmo, plástico, convocado a reconfigurar-se continuamente em razão dos artefactos que a época oferece, tornando-se assim, sujeito do mercado. [...]

[...] a potencial fusão do capitalismo e do animismo é a possibilidade de transformação dos seres humanos em coisas animadas, em dados digitais e em códigos. O nome Negro deixa de remeter unicamente para a condição atribuída aos genes de origem africana durante o primeiro capitalismo. A este novo caráter descartável e solúvel à sua institucionalização enquanto padrão de vida e à sua generalização ao mundo inteiro, chamamos o devir-negro no mundo.

Modernidade, eurocentrismo, capitalismo e ciência são corolários de uma visão de mundo ocidental presente em nossas mentes, discursos e, sobretudo, em nosso modo de educar, subalternizar, excluir, invisibilizar e (re)produzir conhecimento.

Mbembe (2014) destaca como uma experiência importante na contemporaneidade o fato de a Europa ter perdido a centralidade. De fato, a cartografia geopolítica do neoliberalismo é transnacional. Todavia, os efeitos da modernidade ainda estão bem presentes em nosso cotidiano social, sobretudo no âmbito formativo, educacional e, especialmente, no que tange às relações étnico-raciais.

A lógica binária, classificatória e hierarquizante do pensamento moderno ocidental, sobrevive e se atualiza por meio de uma epistemologia, ainda, eurocentrada e americanizada nas escolas, reificando desdobramentos como: o racismo, o sexismo, o patriarcado, o elitismo e a subalternização. Por vezes, demoniza referências culturais e religiosas, sobretudo, de matrizes africanas. É comum, neste contexto, a capoeira, quando aceita em escolas, ser esportividade, sendo maquiada a sua ancestralidade africana e ritualística, legado de resistência e ancestralidade diaspórica.

É fato que modos outros de se pensar e produzir conhecimentos despontam fomentando, ainda que de modo incipiente, (re)existências nas dimensões dos poderes, dos saberes e dos seres. Nesse sentido, a partir de uma escolha ética e política nos campos do pensar, do dizer e do fazer/agir é que abordo processos formativos que ocorrem à revelia destes questionamentos, no recorte de um patrimônio cultural imaterial não somente do Brasil, mas da Humanidade, como se constituiu e é a capoeira. Busco interfaces da educação com a formação humana que ocorre neste acervo patrimonial, imaterial e afro-diaspórico.

Por diáspora, reiteramos, com base em Hall (2018), a referência acerca do deslocamento de povos, por migração compulsória ou expatriação, como foi o caso das pessoas africanas trazidas para o Brasil Colonial em condição de escravidão. Hall cita Benedict Anderson, ao entender que as diásporas permitem pensar as complexidades que envolvem a noção de nação, como comunidades imaginadas, e não somente entidades políticas soberanas.

No caso da capoeira, é ilustrativa e relevante esta compreensão, pois, de acordo com Soares (2004), não se sabe exatamente a origem dos povos africanos que aqui chegaram. Há inferências, a partir de registros jurídicos, de prisões principalmente de jovens oriundos da África Centro-Ocidental (Angola, Congo e Cabinda). O autor ainda chama atenção para este aspecto de sua pesquisa, alertando que tanto o termo "etnia" quanto "nação" africanas do início do século XIX, no Rio de Janeiro, raramente se referia a

etnias singulares, conformando designações inventadas pelo tráfico negreiro, se reportando aos lugares e portos de comércio e não propriamente aos grupos.

Destacamos, neste caso, que o processo de subalternização e desumanização envolve a dimensão discursiva forjada em relações políticas e hierárquicas de poder, nomeando o "outro" a partir de uma exterioridade, negando-lhe a condição de enunciação.

Na situação de diáspora, as identidades se tornam múltiplas, isto é, o deslocamento produz atravessamentos nas pessoas e nas produções culturais advindas do contato e interação com outras disposições. Sendo assim, as diásporas provocam pressões, novas configurações nas composições hegemônicas de poder e impactam a identidade cultural. A diáspora não funciona na lógica binária, mas no deslizamento de sentidos e significados, como fluxos não regulados e criativos (HALL, 2018).

A capoeira, como uma cultura escrava de rua, nascedouro da cultura capoeira no Brasil colonial, exemplifica a complexidade deste processo. Os capoeiras foram tomados como ameaça de levante pelos agentes da ordem escravista. Não somente pelo enfrentamento que os mesmos teimavam em fazer, não se submetendo aos desmandos coloniais, mas também pelo número de africanos escravos na cidade. Nas palavras de Soares (2004, p.74-75),

A capoeira representava uma parcela importante dos motivos de prisões de escravos[...]. Qualquer oportunidade era usada pelos escravos, e a prática tanto tinha de luta marcial como de folguedo, jogo, exercício, relaxamento da faina do trabalho de carregar água ou do fardo de ficar "ao ganho" [...].

Apesar de serem povos oriundos de diferentes regiões de África, a capoeira tornou-se uma cultura, uma linguagem, uma confraria de apoio mútuo no Brasil colonial.

Na década de 1820, a população escrava no Rio de Janeiro já era assustadoramente majoritária nos locais públicos. [...] uma massa onipresente e que exibia inquietantes sinais de uma cultura comum, além da criação de um universo simbólico unificador, o que não deixava de ser captado pelos encarregados de pensar o controle social e impedir uma explosão escrava na cidade. (SOARES, 2004, p.183)

No entanto, é inegável haver agenciamentos da indústria cultural sobre a capoeira, típicos de capilaridades da política neoliberal vigente, assim como apelos e sedução da lógica mercadológica da sociedade de consumo nos recônditos da vida social e subjetiva. Posto que a capoeira nasce e se atualiza numa trama social, histórica, política etc., além de ser também presente em espaços culturais de resistência, tal prática – patrimônio cultural imaterial – preserva, ainda, seus gestos e rituais, rastros de uma memória coletiva de gentes, vidas, saberes, cosmogonias e lutas temidas e ocultadas por uma produção discursiva eurocentrada, racista e elitista recorrente, ainda, em currículos e práticas escolares, públicas e privadas.

Outrossim, o legado cultural de matrizes africanas no Brasil, em alguma medida, ainda é produzido como ausente. Muito embora haja uma presença deste legado no cotidiano da vida social, a legitimidade de seus saberes e outras chaves/lógicas de compreensão de mundo ainda são discriminadas, subalternizadas, negadas e desconhecidas.

Nessa perspectiva, justificamos a relevância e a pertinência acadêmica de se assumir como opção ética e política, um referencial teórico que problematiza a lógica dicotômica, binária e excludente constitutiva e instituinte da Modernidade e do pensamento ocidental moderno. Tensionando, assim, a construção e hegemonia de uma geopolítica do conhecimento e todo o agenciamento excludente de outros saberes e seres que se organizam diferentemente dos procedimentos metodológicos da Ciência Moderna, detentora de uma exclusividade autoritária para pensar e dizer sobre a vida, os viventes e seus modos de ser, saber e viver.

O universo acadêmico é o ambiente de produção simbólica e afirmação de “linguagens que dizem sobre”, inscritas em um lugar político instituído de autoridade com pretensões universalistas e excelência discursiva. Em outras palavras, este lugar, alinhado à geopolítica do conhecimento moderno, opera (fortemente, ainda) a partir de uma matriz colonial de poder, subjulgando outras lógicas e seres tomados como inferiores, desde a invenção da categoria de negro e raça.

A estes seres humanos foi (e, em certa medida, ainda é) negado o agenciamento epistêmico. Nomeados a partir de uma lógica da exterioridade, excludente, racista e patriarcal, estão estes seres aprisionados nesta mesma racionalidade que se organiza a partir de uma matriz colonial de poder sobre saberes e seres.

Mignolo (2008) propõe que a decolonialidade como opção epistêmica envolva uma desobediência desta no que toca à geopolítica do conhecimento e seus jogos eurocêntricos no âmbito da linguagem. Entende-se linguagem como uma prática discursiva, regulada por códigos, regras e exercícios de poderes que produzem sentidos e significados no mundo social e simbólico, surtindo efeitos nas subjetividades. Nesse sentido, a docência e todo o trabalho de produção acadêmica estão implicados nestas questões (geo/ego) políticas relativas ao horizonte do pensar e do dizer, às epistemologias, às práticas e aos seres.

A razão moderna tem uma matriz totalitária, colonial, racista, patriarcal e sexista, por meio da qual classifica e hierarquiza a partir de uma lógica narcísica constituída por critérios que ela mesma instituiu, categorizando pejorativamente aqueles e aquelas que se distanciam de suas prerrogativas normativas e identitárias.

A colonialidade é um conceito constituinte da Modernidade, como buscou-se explanar, e todo o espectro imperialista do colonialismo refere-se a uma matriz colonial de poder estabelecida entre Metrôpoles e Colônias. Nas palavras de Mignolo (2008, s/p):

(...) a colonialidade nomeia a lógica subjacente da fundação e do desdobramento da civilização ocidental desde o Renascimento até hoje, da qual colonialismos históricos têm sido uma dimensão constituinte, embora minimizada.

Colonialidade não é o mesmo que colonialismo. O primeiro termo refere-se a um padrão de poder estabelecido nas circunstâncias de dominação coloniais, e que perdura até hoje. Trata-se, portanto, de um dispositivo que opera nas relações institucionais, de trabalho e intersubjetivas. Assim, a colonialidade, como uma matriz colonial de poder, agencia, forja e transborda nas diferentes dinâmicas institucionais e relacionais da vida social e subjetiva. O termo colonialismo, por seu turno, envolve uma dimensão jurídica-política de uma nação sobre outra.

A linguagem acadêmica sendo um dispositivo de colonialidade, pode (deve) também tensionar esse agenciamento. É o que pretendo.

Em entrevista, Mignolo (2014 s/p) alerta: “a universidade e o museu são duas instituições chaves sobre as quais se fundou e se mantém a colonialidade do saber e da subjetividade”. E, ainda, destaca:

(...) modernidade é uma narrativa complexa, cujo ponto de origem foi a Europa, uma narrativa que constrói a civilização ocidental ao celebrar as suas conquistas enquanto esconde, ao mesmo tempo, o seu lado mais escuro, a colonialidade (MIGNOLO, 2017, s/p).

Isto posto, seguimos...

Para onde queremos/podemos olhar... e o que buscamos ver

Fanon (2008) ressalta que a colonização não somente implica em subordinação material mas, sobretudo, oferece meios, modos, agenciamentos socialmente gerados de ver e dizer sobre o mundo em que vivemos. Os significados, os enunciados são forjados para atribuir sentidos compartilhados para nos comunicar. A língua e seus usos discriminam, de maneira positiva, negativa ou até mesmo negando, ignorando processos perversos de exclusão/discriminação como, por exemplo, o racismo.

Conforme o autor mencionado, racismo e colonialismo são modos forjados socialmente que contam com o papel privilegiado da linguagem por meio da qual formam os sujeitos em seus modos de ver, sentir, dizer e estar no mundo. A linguagem tem uma importância fundamental nos processos de subordinação, sendo nomeada por autores já mencionados e por Fanon (2008) como colonização epistemológica. As narrativas e práticas discursivas não são ingênuas, nem neutras.

O campo da educação trabalha com formação humana, especialmente a de professores e educadores. Nesse sentido, os modos e condições de nomeação e problematização ganham relevância, uma vez que sabemos que nos tornamos sujeitos, acessando um universo simbólico dado pelas relações de pertencimento e participação neste mundo. Sendo assim, pensar está articulado diretamente com as possibilidades

disponibilizadas para dizer por meio da linguagem. Somos seres de linguagem. Nos constituímos pela linguagem. Isto é, enxergamos o mundo e as coisas que nele acontece, assim como nomeamos experiências – o que nos acontece – por meio de processos simbólicos e atos de "dizer", pois nos valem de uma linguagem disponibilizada pelo nosso entorno cultural.

Esta linguagem utilizada não é inocente, muito menos neutra, imparcial ou universal. A linguagem compõe a entrada no simbólico. Então, a linguagem nos oferece chaves de compreensão ou interpretação do mundo e, ao mesmo tempo, de nós mesmos. Daí a importância do nomear, do dizer ao criar condições para que algo aconteça, isto é, condições de proveniências para emergências (outras) por meio das linguagens.

Estamos dizendo tudo isto para destacar a função de nosso dizer, do agenciamento da linguagem, assim como do acesso epistêmico negado, o não dizer. Dizer tem a ver com existir. Para tanto, quando se assume um legado que foi, e, em alguma medida ainda é, marginalizado, como é o caso da capoeira, herança e ancestralidade afro-diaspórica, mostra-se imprescindível problematizar com qual linguagem vamos operar. Estamos a dizer que não há apenas uma linguagem, mas muitas, com sentidos, valores, lugares e espaços diferentemente atribuídos. Para além da universalidade, há pluriversalidade.

Estamos também a falar de cultura, enquanto tear contínuo de produções simbólicas, em seus mecanismos de atribuição de sentidos e significados. Não se trata de um produto, mas de processos e dispositivos de produção. E, também, não apenas uma cultura, monocultura, mas culturas. E no costurar deste ensaio também estamos a falar de educação. Afinal, a humanização ocorre por meio ou com a educação. Sendo assim, ser humano é um ser implicado em processos educacionais e formativos operados por outros seres.

Então, por tudo isto, este ensaio trata de processos formativos engendrados e enredados na capoeira, um legado criado por uma necessidade de afirmação de humanidade frente às condições de proveniência desumana. Uma (re)existência em resposta à existência negada.

Falar de capoeira é dizer educação e cultura. Dizer cultura é dizer resignificação, criação, (re)existências possíveis, um modo de existir que não é fragmentado, binário e sequencial mas sim cíclico, orgânico, conectado à natureza, sem separação, sem distanciar sujeito e objeto. Não é morte, é vida e criação e morte, e vida e recriação.

Capoeira e educação e cultura compõem uma lógica e estética diaspóricas da simultaneidade. Uma lógica outra, não reduzida ao antes e ao depois, ao isso ou aquilo, ao maior e ao menor, melhor ou pior, o mais importante e menos importante, o prescindível e o imprescindível... Em outras palavras, não se reduz ao binarismo racional, hierarquizado e excludente do pensamento moderno ocidental (colonial).

Assumir a capoeira como mote de estudos acadêmicos implica em mobilizar outras referências bibliográficas que sejam pertinentes ao percurso antropológico, sociológico e histórico da capoeira. Isto

demanda um deslocamento epistêmico para pensar saberes e práticas urdidas nas margens e nas fronteiras da (i)legalidade e (des)humanidade.

Inicialmente jogo de corpo em ruas, becos, praças, festas, noite escura e hostil; transforma-se em linguagem entre gentes de línguas díspares e estrangeiras, preteridas a uma dimensão menor e reducionista pelas relações entre centro-periferia, metrópole-colônia, senhor-escravo, acadêmico-não acadêmico, erudito-popular, razão-desrazão, homem-animal, branco-negro, homem-mulher.

Por fim, (in)-(con)cluindo

Considerando que existimos embrenhados na colonialidade do poder, saber e ser, pode a capoeira contribuir com a formação acadêmica, pensada numa perspectiva decolonial e inclusiva? Como?

A capoeira salvaguarda a sua tradição e singularidade por meio da pluriversalidade, ancestralidade e rituais. A capoeira não tem uma Verdade, não tem um dono, não tem patrão, não é individual, não é uma estética padrão. Não é um produto. Não se compra e não se aprende em livros, por aplicativos ou à distância.

Na prática da capoeira a escrita e as inovações tecnológicas perdem a sua centralidade, pois outros elementos – sinestésicos, narrativas orais, experienciais e presenciais – são fundamentais no processo educacional, formativo, de ensino e aprendizagem da capoeira. A capoeira precisa de gente, de ritual, de ancestralidade, de biografias presentes e lembradas pelos mais velhos, os que chegaram antes, para contar suas experiências como ensinamentos de vida.

A capoeira é copresença. Ela se sente, flui, joga, vadia, sorri e vira de ponta-cabeça as pretensões universalistas, abstratas e normativas da racionalidade abissal do pensamento moderno. Ela não é propriedade e nem mesmo território de ninguém, apesar da globalização neoliberal e do capital transnacional. Sim, há uma dimensão materialista e capitalista implicada na salvaguarda dos saberes tradicionais e de seus detentores, os Mestres e Mestras de capoeira. Sim, eles e elas precisam viver. A capoeira se profissionalizou e alguns ensinamentos (aulas de capoeira) tornaram-se comercializáveis (mas só em parte, as técnicas, o jogo corporal...). Outros saberes, ainda dependem do tempo, da presença, do pertencimento, da comunidade, da ancestralidade, da oralidade, da escuta... enfim, da multiplicidade infinita que envolve o seu ritual, acervo vital e filosófico em diáspora.

A dimensão afro-diaspórica da capoeira aponta para um deslizamento, um transbordamento de sentidos e significados implicados em ressignificações próprias dos seres, saberes e práticas em deslocamento. Por isto, se entende que a capoeira na condição de diáspora africana implica em alargamento, tensionamento de fronteiras sociais, culturais e epistêmicas. O "outro" se faz presente, reivindicando, ocupando tempos/espços e (re)inventando linguagens, culturas e comunidades.

Outro aspecto a destacar quanto a contribuição possível da capoeira no âmbito da educação, numa perspectiva inclusiva, entendida aqui como alargamento de fronteiras de acesso, participação e produção discursiva, refere-se à dimensão de patrimônio imaterial. Tal conceito envolve reconhecimento e legitimidade de aspectos identitários, antropológicos, históricos, culturais e religiosos relativos a modos outros de viver, ser e dizer.

Quanto mais vivencio a capoeira, tanto mais conheço uma pluralidade de se fazer e/ou ser capoeira. Estas duas facetas se interpenetram e produzem uma estética, uma linguagem, uma potência de ressignificação e salvaguarda de memória coletiva, processos formativos, gentes e saberes marginalizados que lutam e (re)existem. Atualização possível ao gingar, sorrir, brincar e afirmar a (nossa) humanidade. A condição de acervo patrimonial afro-brasileiro, oriundo de ancestralidade africana, envolve história, resistência, prática/saber/fazer/criar a que nomeamos capoeira.

Por fim, vale alertar dos limites deste esforço ensaístico, com fragmentos biográficos, frente à outras dimensões e problematizações passíveis de serem pensadas e apresentadas. Ademais, qualquer generalização em uma visão totalizadora e universalizante nega um princípio elementar de atualização própria da capoeira ao se efetuar em cada jogo, em cada ginga, em cada roda, em cada corpo, em cada gira e ritual.

A capoeira desliza e (re)existe nos corpos de gente em roda, que se conecta, que vibra, que baila, canta, toca, joga, vadia e, sobretudo, luta, com/por ritual, tradição e axé. Elementos, fazeres e saberes que separados perdem o sentido e vitalidade. "Junto e misturado" se deslocam, escapam e reinventam, conectados à história e sentimentos de pertencimentos. Não se tem origem, mas há tradição e imaginação, comunidades imaginadas, sujeitos imaginados em reverência ancestral: os que chegaram primeiro, ontem, (re)vivem hoje em cada capoeira que insiste em jogar.

Laços, linguagens, rituais e referências formativas que educam, num continuum de sentidos e significados singulares a cada experiência e corpo em relação e afeição. Pensar a formação humana sob o prisma da capoeira remete, portanto, a uma diferença colonial que foi/ainda é luta por justiça cognitiva – condição de existir, condição de sujeito discursivo, de ser humano, de pertencimento e fraternidade. Não é possível reduzir um/a capoeira a uma mercadoria, a um corpo sem alma, ao homem-metal sem amores e sem valores. A capoeira é presença coletiva e seus processos de ensino e aprendizagem se materializam a cada encontro, a cada roda, gira e ritual. (Re)existências a cada jogo, em cada ginga, posto que o senhor e o carrasco estão à espreita, dentro e/ou fora de nós.

Referências

ABRAHÃO, Maria Helena Menna Barreto (Org). *A nova aventura (auto)biográfica* [recurso eletrônico]: Tomo II. Porto Alegre, EDIPUCRS, 2018

BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramón. (orgs.) *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico*. 2ª. Ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

BRASIL. Capítulo XIII - dos Vadios e Capoeiras. In: *Decreto nº 847 de 1890 - Dispõe sobre o Código Penal Brasileiro e dá outras providências*. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-847-11-outubro-1890-503086-publicacaooriginal-1-pe.html> Acesso em 01 set. 2021.

BRASIL. MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO. Conselho Nacional de Educação. Conselho Pleno. Parecer CNE/CP 3/2004. *Diretrizes Curriculares para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura afro-Brasileira e Africana*. Brasília, Ministério da Educação, 2004. Disponível em: http://portal.mec.gov.br/dmdocuments/cnecp_003.pdf. Acesso em: 1 set. 2021

CUNHA, Pedro Figueiredo Alves da. *Capoeiras e valentões na história de São Paulo (1830-1930)*. São Paulo: Alameda, 2013.

DUSSEL, Enrique. Europa, modernidade e eurocentrismo. In: LANDER, Egardo (org.) *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. setembro, 2005.

FANON, Franz. *Pele Negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008.

HALL, Stuart. *Da diáspora. Identidades e mediações culturais*. 2ª. Ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2018.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL. *Sobre o estatuto de bens culturais*. 2008. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/71>. Acesso em: 1 set. 2021.

_____. *Verbete*: Patrimônio imaterial, s/d. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/234>. Acesso em: 1 set. 2021

MBEMBE, Achille. *A crítica da razão negra*. 1ª. Ed. Lisboa: Portugal. Antígona Editores Refratários, 2014.

MIGNOLO, Walter D. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. *Cadernos de Letras da UFF: Dossiê: Literatura, língua e identidade*. n.34, p.287-324, 2008. Disponível em www.uff.br/cadernosdeletrasuff/34/traducao.pdf. Acesso em: 3 ago. 2018.

_____. *O controle dos corpos e dos saberes*. Entrevista, 08/07/2014. Disponível em <http://www.ihu.unisinos.br/170-noticias/noticias-2014/533148-o-controle-dos-corpos-e-dos-saberes-entrevista-com-walter-mignolo>. Acesso em: 5 out. 2018.

_____. Colonialidade. O lado mais escuro da modernidade. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. [on line] vol. 32. n.94. jun/2017. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S0102-69092017000200507&lng=en&nrm=iso&tlng=pt. Acesso em: 10 jan. 2018.

OLIVEIRA, Josivaldo Pires de.; LEAL, Luis Augusto Pinheiro. *Capoeira, identidade e gênero: ensaios sobre a história social da capoeira no Brasil*. Salvador: EDUFA, 2009.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. In: _____ (Org.). *Conhecimento prudente para uma vida decente. Um discurso sobre as ciências revisitado*. 2ª. Ed. São Paulo: Cortez, 2006. p.777-821

_____. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Orgs). *Epistemologias do sul*. Portugal: 2ª. Ed. Edições Almedina, 2010. p.23-71

SOARES, Carlos Eugênio Líbano. *A capoeira escrava e outras tradições rebeldes no Rio de Janeiro (1808 - 1850)*. 2ª. Ed. rev. e ampl. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2004.

SOUZA, Elizeu Clementino de; ABRAHÃO, Maria Helena Menna Barreto (Orgs.). *Tempos, narrativas e ficções: a invenção de si*. Marie-Christine Josso, prefácio. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2016.