

RODA DE CAPOEIRA ANGOLA E A FORÇA DO CANTO DOS POETAS

Uma abordagem sobre a noção de circularidade do tempo

Pedro Rodolpho Jungers Abib

- Professor na Faculdade de Educação da UFBA – Universidade Federal a Bahia
 - Doutor em Ciências Sociais aplicadas à Educação na UNICAMP – Universidade Estadual de Campinas
- e-mail: pedrabib@ufba.br

Resumo: Esse trabalho busca analisar o processo de revitalização da Capoeira Angola, relacionando-o com o contexto de outras manifestações da cultura popular no Brasil, a partir da abordagem sobre a noção da circularidade do tempo, enquanto possibilidade concreta de se conceber o passado como força instauradora, capaz de atualizar-se no presente, fazendo vigorar uma memória que alimenta esse presente, abrindo perspectivas para uma ação construtiva do futuro.

Palavras chave: Cultura, Memória, Circularidade do Tempo

1. Introdução

Estamos vivendo um período histórico, em que mudanças em todos os níveis das atividades humanas estão se processando com uma velocidade admirável, fenômeno esse que se dá, entre outros fatores, por força de uma verdadeira revolução no campo das novas tecnologias em comunicação. Essas transformações têm permitido que as informações circulem muito mais rapidamente e de modo a atingir quase todas as regiões do planeta, constituindo dessa forma uma nova característica para as relações entre as sociedades desse fim de milênio - uma das faces do processo de globalização - que acaba por determinar profundas modificações no âmbito da economia, da política e da cultura, influenciando todas as dimensões em que são estabelecidas relações sociais em qualquer agrupamento humano, localizado do ocidente ao oriente, do hemisfério norte ao hemisfério sul.

Nesse cenário, estamos assistindo ao esgotamento das possibilidades civilizatórias humanizantes do modo capitalista de produção de vida, onde segundo Otávio Ianni, “...se dá a destruição de formas sociais de vida e de trabalho, modos de ser, coletividades, povos e cultura. “ (1993, p.62), e onde são imensos e incalculáveis os custos do mercantilismo, acumulação originária, sistema colonial, imperialismo, multinacionalização, mundialização, isto é, as diferentes formas e épocas que caracterizam o longo curso da história do capitalismo, “...gloriosa trajetória que pode ser vista também como uma espécie de holocausto.”(*ibidem*).

Problemas específicos podem ser reconhecidos nesse processo, e a re-significação do conceito de cultura, decorrente da massificação e da ação mercantilizadora da indústria cultural e dos meios de comunicação de massa, faz emergir novos padrões de comportamento caracterizados por uma

homogeneização em escala mundial, que se manifesta num consumo de formas culturais cada vez mais uniformes e universalizantes, seguindo os modelos amplamente difundidos pelos veículos da mídia principalmente, que atingem, de uma forma ou de outra, quase a totalidade dos lares do planeta.

No Brasil podemos também perceber o quanto esse processo de homogeneização cultural vem modificando os comportamentos, inaugurando novas formas de expressão e compreensão do mundo, fortemente influenciadas por uma indústria cultural que consegue estabelecer-se enquanto referência hegemônica e determinante de gostos e preferências, onde muito de nossas tradições artístico-culturais vão sendo pouco a pouco substituídas por um tipo de produto pasteurizado, feito para um consumo cultural ligeiro e superficial voltado para um mercado volátil e pouco exigente qualitativamente.

Entretanto, contraditória e paralelamente a esse processo de canibalismo cultural em curso na nossa sociedade, estamos assistindo a um fortalecimento de determinadas formas culturais e manifestações da nossa cultura popular que até um período recente de nossa história praticamente agonizavam. Tais expressões culturais experimentam hoje uma revitalização, um reconhecimento e uma revalorização por parte de setores cada vez mais amplos da sociedade – incluindo a mídia – deixando perplexos até mesmo aqueles incansáveis defensores da preservação de nossas tradições populares, que talvez não fossem capazes de imaginar, nem os mais otimistas, que esse passado moribundo pudesse fazer-se vigorar com tanta força no presente.

A Capoeira Angola – que diferencia-se da outra vertente, a Capoeira Regional, justamente por buscar as raízes de uma ancestralidade africana através da preservação da ritualidade e de uma estética referenciada nesses padrões considerados “tradicionalistas” (embora seja esse um tema complexo) – experimenta no momento atual, após um período de declínio e quase desaparecimento, um processo de revitalização que tem sido notado não somente no território brasileiro, como também em várias outras partes do mundo. O discurso da identidade étnica, da memória/tradição, do lúdico e da consciência política presentes na Capoeira Angola, opõe-se a uma estética voltada para a performance atlético/acrobática e a um certo consumismo/modismo presentes de uma forma geral, na prática da Capoeira Regional. Ao contrário do processo de crescimento do número de praticantes, da quantidade de eventos e de publicização na mídia experimentado pela Capoeira Regional, em grande parte relacionado a questões mercadológicas, o processo de revitalização da Capoeira Angola parece percorrer outros caminhos.

Esse texto pretende analisar tal processo partindo da noção de circularidade do tempo, numa abordagem em que buscaremos compreender o significado que possui o fenômeno de ressurgimento dessa tão significativa manifestação da cultura popular – a Capoeira Angola – enquanto possibilidade concreta de se conceber o passado como força instauradora, capaz de atualizar-se no presente, fazendo vigorar uma memória que alimenta esse presente, abrindo perspectivas para uma ação construtiva do futuro.

2. A memória enquanto força instauradora

O processo civilizatório brasileiro foi e continua sendo marcado por uma extrema violência física e simbólica. No entanto, apesar da estratégia de tentativa de destruição, articulada contra todo um sistema de símbolos e referências de uma cultura subjugada, nunca houve, por parte dos povos afro-ameríndios, uma submissão total à violência do branco, sendo possível assim, a criação de suas próprias estratégias de resistência, seja no âmbito de suas culturas originais, onde conseguiram preservar aspectos da

religiosidade, da música, da dança, da medicina, da culinária, da língua etc. - heranças de sua ancestralidade - seja na capacidade de recriação de seu próprio universo simbólico, influenciado por um sincretismo e um processo de hibridização, determinantes do *ethos* que caracteriza nosso povo.

A ritualidade característica desse universo simbólico presente hoje, na maior parte das manifestações populares de nossa sociedade, com raízes na ancestralidade de suas tradições culturais, caracteriza-se entretanto, não só pela busca da memória e da identidade, negadas historicamente, como também e fundamentalmente, por uma necessidade de reconhecer-se nesse universo onde as referências, normas e padrões de comportamento, visões de mundo, gostos e preferências, são ampliadas por uma rede complexa de informações que caracterizam a sociedade global, e infortunadamente, acabam por enfraquecer o sentimento de “pertença” ao grupo social original, com suas características singulares e particulares. Gilberto Velho (1997) analisa assim esse processo:

“Tomando-se como referência qualquer sociedade, poder-se-ia dizer que ela vive permanentemente a contradição entre as *particularizações* de experiências restritas a certos segmentos, categorias ou grupos e a *universalização* de outras experiências que se expressam culturalmente através de conjuntos de símbolos homogeneizadores - paradigmas, temas, etc.“ (p.18).

Segundo Ianni, a verdade é que, a globalização - enquanto fenômeno responsável por essas importantes mudanças - não é jamais um processo histórico-social de homogeneização, embora sempre estejam presentes forças empenhadas na busca de tal fim; ou que buscam equalizar interesses, acomodar alianças, criar e reforçar estruturas de apropriação econômica e dominação política. Sob o capitalismo global, conforme o autor:

“...as contradições sociais agravam-se nos países dependentes, periféricos, atrasados (...) porém simultaneamente, as mesmas populações (pauperizadas por esse processo) apropriam-se de padrões, valores, ideais, signos, símbolos, formas de pensar e imaginar, com as quais se armam para se defender, resistir, lutar, emancipar”. (p.144).

A hipótese do ressurgimento de práticas e manifestações culturais em algumas regiões brasileiras, pode ser inserida nesse contexto de resistência, que não se constitui apenas de tradições e configurações pretéritas, mas como uma revelação de um novo todo, no qual as formações singulares adquirem outros significados. Com o declínio da sociedade nacional e a emergência da sociedade global, modificam-se as articulações e mediações nas quais se inserem as partes e o todo, as singularidades, particularidades e universalidades.

A constituição desse universo simbólico, como consequência desse amálgama de referências culturais, se caracteriza por uma relação ritualizada com o mundo, que é de fato, consubstancial ao social, porque o tratamento do social (a demarcação das alteridades e o reconhecimento das identidades) é um trabalho ritual e político por excelência. Em relação ao “ato religioso” como fator de identificação e afirmação de um grupo social, Marc Augé (1997) diz:

“...a normatividade da memória coletiva 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 manifestada no ato, essencialmente religioso, que consiste 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. Estamos, portanto, na análise do religioso, não da religião (...) assim, a ritualidade política toma uma dimensão especificamente religiosa, a cada vez que tem por função principal restituir a presença da memória gloriosa das origens da vida política comum.” (p.131)

Vivemos um período histórico em que a valorização exacerbada do tempo presente não nos permite olharmos o passado, a partir de uma ritualidade que se apresenta enquanto força instauradora, mas como algo passado e incapaz de fazer sua aparição e irromper no presente. O poder de revelação e de fulguração foi lançado unicamente para o futuro. Todas as perspectivas de transformações e mudanças, a espera por uma vida melhor, as promessas por dignidade, estão depositadas num futuro...que nunca chega. O presente então, eterniza-se. Alastra-se ao passado e sobrepõe-se ao futuro.

Essa idéia de repetição do presente constitui-se como base para uma teoria que tem seduzido um número cada vez maior de intelectuais antes engajados num projeto histórico de transformação: a teoria do fim da história. Ao realizar uma crítica a essa teoria, Boaventura de Souza Santos (1997) afirma que o grão da verdade da teoria do fim da história está em que ela é o máximo de consciência possível de um discurso falacioso de uma burguesia internacional que vê finalmente o tempo transformado na repetição automática e infinita do seu domínio. Segundo o autor, o outro lado do fim da história é o *slogan* da celebração do presente, tão cara às versões capitulacionistas do pensamento pós-moderno. Dessa forma, tanto o passado quanto o futuro parecem vazios de sentido, e tal incapacitação do futuro não abre qualquer espaço para a capacitação do passado. A humanidade sofre hoje de uma amnésia paralisante: esquecemos de saber olhar o passado como uma força instauradora. Impedimos assim, que essa força possa vigorar no presente e, desse modo, interferir no futuro.

O passado deve ser visto, segundo Santos, como um recurso capaz de irromper num momento de perigo em socorro dos vencidos. O autor cita Walter Benjamin para quem: “Articular o passado historicamente não significa reconhecê-lo como ‘verdadeiramente foi’. Significa apoderarmo-nos de uma memória tal como ela relampeja num momento de perigo” e afirma que a capacidade de redenção do passado reside nesta possibilidade de emergir inesperadamente num momento de perigo, como fonte de inconformismo. Nesse frutífero diálogo com Benjamin, Santos identifica o atual período histórico em que vivemos como um momento de perigo e dessa forma, não podemos voltar a pensar a transformação social e a emancipação sem reinventarmos o passado, tal qual propôs o pensador alemão, na época em que o nazismo assolava o continente europeu. Benjamin dizia que “o inconformismo dos vivos não existe sem o inconformismo dos mortos, já que nem estes estarão a salvo do inimigo se esse vencer”. Desde essa perspectiva, o passado não pode ser visto como algo inerte, cristalizado no tempo, algo que foi, mas como algo vivo, que vigora e que tensiona com o presente, abrindo possibilidades futuras.

Trazemos aqui a contribuição do filósofo alemão Martin Heidegger (1995), que busca compreender a noção do tempo desde a perspectiva da articulação entre suas instâncias – passado, presente e futuro – como superação da lógica da linearidade temporal que impera no ocidente. A

concepção heideggeriana de tempo, não se atrela à perspectiva tradicional na qual, passado-presente-futuro se articulam numa seqüência retilínea de acontecimentos, sendo o presente ("o que é") considerado a dimensão temporal privilegiada, na medida em que o passado ("o que não é mais") é visto como algo que ficou para trás, e o futuro ("o que ainda não é") como algo impreciso, indeterminado, vazio. Para Heidegger, o tempo é pensado como uma unidade destas três dimensões temporais. Se, porém, este filósofo nos fala de **unidade** temporal, é porque não concebe o tempo como um agrupamento de "partes" isoladas: presente, passado, futuro; ao invés, pensa-o como uma unidade centrífuga que, num movimento de ex-centração, se temporaliza.

Heidegger, concebe a "articulação" das dimensões chamadas de passado-presente-futuro, de modo diferente da caracterização tradicional. Ao analisar a obra desse importante pensador alemão, Caroline Ribeiro (2000) afirma que para ele, o presente, enquanto **atualidade do que é**, está necessariamente em contínua tensão com o passado (compreendido como o que **vigora por já ter sido**), ou seja, o presente é perpassado pelo passado que força-o a atualizar-se. E neste insistir do que ainda **vigora** no **presente** abre-se o horizonte a ser ultrapassado no **porvir** (futuro). Deste modo, a **projeção do futuro**, ao acontecer no **presente** perpassado pelo **passado**, realiza-se num novo presente, que, por sua vez, será novamente determinado pelo **vigor de ter sido** e, nesta tensão, abrirá uma nova **projeção de possibilidades futuras**, e assim sucessivamente. Abandona-se então, a concepção linear de tempo, encarando-o desde uma outra ótica, a circular. A partir da perspectiva circular do tempo, o passado não é algo que se esgotou mas, **algo vigente que guarda e aguarda um sentido**. Segundo este filósofo, a metafísica – que nasce com Platão e Aristóteles – aniquila essa noção da circularidade do tempo ao impor a lógica linear como única possibilidade de pensá-lo e concebê-lo.

A riqueza de significações presente na nossa cultura popular, nos permite traçar paralelos com algumas das teorias aqui citadas, na tentativa de compreender a função que essas manifestações culturais exercem não só no imaginário popular de uma forma mais generalizada, como também no próprio cotidiano do grupo a que estão mais diretamente vinculadas. Nesse sentido é que trazemos aqui a análise da Capoeira Angola, enquanto uma manifestação extremamente importante para o universo da cultura afro-brasileira e que se vincula ao próprio processo civilizatório brasileiro, sobretudo no que diz respeito ao período escravocrata.

Elementos lúdicos e agressivos, dança e batalha, vida e morte, medo e alegria, sagacidade, música, brincadeira, ancestralidade e ritualidade constituem o universo da Capoeira Angola, que a caracteriza como uma manifestação cultural difícil de ser definida num único conceito. Essa riqueza de significações, quando devidamente contextualizada e historicizada, dá à Capoeira Angola uma identidade muito forte e profunda, construída através de todo um passado de luta por libertação, e sobretudo pela afirmação de uma cultura que se recusa a ser subjugada, embora muito se tenha feito em nosso país para que isso se concretizasse (Abib et alii, 2000).

Tendo a sua gênese num contexto extremamente violento, onde a luta pela liberdade e pela vida se fazia necessária, a Capoeira Angola traz na sua essência esse caráter de revolta contra todo um sistema desumano e opressor. É a autêntica manifestação de um grito por libertação que vem da alma de um povo subjugado, que se apega às suas raízes – e ao seu passado – para encontrar forças e continuar resistindo contra uma situação tão adversa. A rebeldia da Capoeira Angola reside no fato de que ela sempre foi uma contestação ao estabelecido. Ao inverter a lógica das coisas, quando fica de "pernas para o ar" subvertendo assim esse "olhar" para o mundo, o capoeirista exprime o sentido maior da dialética humana.

Quando numa roda de Capoeira Angola, os jogadores, antes do jogo, agacham-se em reverência, e no cantar de uma ladainha, invocam todo um passado de luta e sofrimento; quando se busca nesse momento de celebração, toda a memória e a tradição espiritual de um povo que segue resistindo a séculos de dominação; quando esse diálogo corporal se inicia expressando uma estética que remete a toda uma ancestralidade que incorpora referências rituais de um passado que continua vivo, tatuado no corpo de cada capoeirista, talvez possamos compreender um pouco melhor a noção de circularidade do tempo; talvez possamos sentir essa força instauradora de um passado que vigora a cada vez que os acordes de um berimbau ecoam como navalha cortando o ar. Berimbau que era utilizado nos primórdios da mãe África, como instrumento para conversar com os mortos. Mortos que são chamados para restituir a dignidade daqueles que insistem em fazerem-se seus herdeiros.

Esse passado tão presente numa roda de Capoeira Angola, vigora e denuncia, à medida que traz à tona tantos conflitos, permitindo dessa forma, uma melhor compreensão do presente, enquanto se traduz como indignação e inconformismo assim como nos falou Benjamin. Nesse vigorar, abre as possibilidades para projeção de um futuro que já se faz germinado a partir da tomada de uma consciência coletiva sobre a historicidade dos processos das relações sociais, das quais esses sujeitos são protagonistas. Falamos de um processo de **conscientiz-ação** coletiva, pois se trata de uma consciência que abre concretas possibilidades de ação, enquanto construção de um futuro. Na roda de Capoeira Angola completa-se assim a noção da circularidade do tempo: passado, presente e futuro compreendidos enquanto unidade temporal.

É justamente nessa perspectiva que Santos propõe como nossa tarefa primordial nesse início de milênio, a de reinventar o passado de modo que ele assuma a capacidade de fulguração, irrupção e redenção que Benjamin imaginou com grande presciência. “Para o materialismo-histórico”, diz Benjamin citado por Santos, “do que se trata é de reter uma imagem do passado tal qual ela aparece ao sujeito histórico, inesperadamente, no momento de perigo”. Cabe aqui enfatizar que, ligada à idéia de passado como força instauradora, está a noção de enraizamento, que é segundo Ecléa Bosi (1987), um direito humano esquecido: todo homem tem uma raiz pela sua participação numa coletividade que conserva vivos alguns tesouros do passado e certos pressentimentos do futuro. Para a autora, o enraizamento não se alimenta de um passado idealizado nem de um futuro utópico, e à luz de Marx, cita um pensamento de Simone Weil, para quem:

“O amor pelo passado não tem nada a ver com uma orientação política reacionária. Como todas as atividades humanas, a Revolução extrai toda a seiva de uma tradição. Marx o sentiu tão bem que fez questão de buscar a origem dessa tradição nas mais longínquas idades, fazendo da luta de classes, um princípio de explicação histórica (...) A oposição entre passado e futuro é absurda. O futuro não nos traz nada, não nos dá nada; nós é que, para construí-lo, devemos dar-lhe tudo, dar-lhe a nossa própria vida” (p.23)

Ao analisarmos de uma maneira geral o processo de revitalização de muitas das tradições da cultura popular em curso na nossa sociedade, das quais trazemos o caso específico da Capoeira Angola, estamos buscando compreender esse fenômeno desde a perspectiva da circularidade do tempo, no qual a ritualidade presente nas pesadas vestimentas do guerreiro do Maracatu, no estampido agudo das matracas do Bumba-meu-boi, nos versos de inspiração medieval dos repentistas nordestinos, nos sulcos esculpidos

pelo tempo nos rostos das Baianas vestidas de negro na festa de N.S. da Boa Morte ou nos passos lépidos do dançarino do Jongo, vem trazer à tona e fazer vigorar, um passado que não está, de forma alguma, cristalizado nalgum museu de folclore, nem muito menos agonizante num longínquo rincão do Brasil, mas insiste em fazer-se vigorar no presente, presentificar-se aqui e agora, enquanto memória que se traduz como força instauradora de um inconformismo capaz de transformar esse presente, abrindo e projetando novas possibilidades de futuro.

Em nosso entendimento, a função histórica que essas tradições populares – e a Capoeira Angola tem um especial significado nesse contexto – vêm cumprir, nesse momento em que vivem um processo de revitalização, experimentando um reconhecimento e uma revalorização por parte de setores cada vez mais amplos da sociedade, é justamente a de serem essa força instauradora de uma memória que retorna sistemática e ciclicamente, justamente num momento de perigo como tão bem nos lembrou Benjamin. Justamente quando a eternização do presente parece ser inevitável. Um presente que superficializa e banaliza a cultura de um povo, tornado-o assim desenraizado, desmemoriado e reificado por uma lógica que mercadoriza até mesmo as aspirações mais íntimas dos seres humanos. Obrigam-nos assim, a mudarmos até mesmo nossa identidade social: deixamos de ser cidadãos para tornarmo-nos consumidores. A memória assume então, neste momento histórico, uma importância e um significado cruciais, se quisermos pensar num projeto de transformação social, num projeto de restituição da capacidade de inconformismo a um povo aviltado em sua dignidade e alijado de sua consciência histórica.

Essa memória trazida à tona, deve ser um componente fundamental da cotidianidade – enquanto espaço na qual se travam as relações sociais – pois permite que essas relações possam ser pautadas por essas referências passadas e históricas. Toda grande façanha histórica concreta, como diz Agnes Heller (1988), torna-se particular e histórica precisamente graças ao seu posterior efeito na cotidianidade. O que assimila a cotidianidade de sua época assimila também, com isso, o passado da humanidade, embora tal assimilação possa não ser consciente, mas apenas “em-si”. O processo de entender o cotidiano enquanto vida vivida e percebida, pode ser visto então, enquanto um motor de possibilidades e potencialidades que permitem que a imaginação criadora dos homens e das mulheres se constitua em **transgressão**, compreendida enquanto criatividade e inovação – mover-se, mover o mundo, fazer história.

Ao analisar o processo civilizatório mexicano, na obra intitulada “*Mexico Profundo: una civilizacion negada*”, que em muito se assemelha ao processo experienciado no Brasil, Bonfil Batalla (1987) descreve a concepção mesoamericana sobre o ciclo do tempo e o passado, diferente da noção linear ocidental. Diz essa bonita passagem do autor:

"(...) la nocion ciclica del tiempo está presente en la conciencia de la historia: el pasado de libertad, la edad de oro previa a la dominación colonial, no es un pasado muerto, perdido para siempre, sino el fundamento de la esperanza, porque en el ciclo del tiempo esa edad habrá de volver." (p.71)

Bonfil Batalla, ao mesmo tempo que faz uma feroz crítica ao etnocentrismo que ainda impera no México, parece que antevê o processo que se iniciaria poucos anos após a publicação de seu trabalho, qual seja o de reivindicação dessa identidade e dessa cultura indígena, levado a cabo por importantes movimentos sociais, dentre os quais se destaca o Movimento Zapatista do estado de Chiapas, que busca nas tradições e nos modos de organização social dos seus ancestrais pré-hispânicos, a energia com a qual

se empunha a bandeira de luta por mais dignidade para as populações que compõe as diversas etnias excluídas daquele país.

Nesse sentido, assim como afirma Lucília Neves (2000), o ato de lembrar insere-se nas possibilidades múltiplas de elaboração das representações e de reafirmação das identidades construídas na dinâmica da história, compreendendo dessa forma, a função social da memória como sendo a de suporte da identidade coletiva. Os lugares da memória então, podem ser considerados esteios de 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. O exemplo mexicano parece caminhar nessa direção.

Recorrendo a um outro filósofo, Bergson, citado por Abbagnano (1998), compreendemos que a memória não consiste na regressão do presente para o passado, mas, ao contrário, no progresso do passado ao presente. É no passado que nos situamos de chofre. Partimos, diz ele, de um estado virtual, que pouco a pouco, através de uma série de planos de consciência diferentes, vamos conduzindo até o termo em que ele se materializa em apercepção atual, ou seja, até o ponto em que se transforma em estado presente e agente, enfim, até o plano extremo de nossa consciência sobre o qual se desenha nosso corpo. A recordação pura consiste neste estado virtual.

3. A força do canto do poeta

Na tradição grega, buscamos em Platão a idéia de que memória e conhecimento estão intimamente ligados, pois para esse filósofo, conhecer é reconhecer, é rememorar. O conhecimento no entanto, exige a purificação da paciência. Alfredo Bosi (1987) descreve uma passagem de uma alegoria construída por Platão, na qual as lembranças remontam a épocas distantes, a um momento em que a alma pudera contemplar as verdades ideais e eternas. No entanto, os deuses, cruéis em sua sabedoria, exigiam um sacrifício: as almas deveriam esperar um tanto para que esse desejo se interiorizasse e se espiritualizasse dentro delas, pois entre um e outro ocorreria o tempo necessário à memória. A água oferecida pelos deuses era tirada do rio *Lethe*, rio do esquecimento. Se as almas, arrastadas pela sede do desejo sem freio, bebessem a água do *Lethe*, sem a pausa do sacrifício, ao invés de aprender, cairiam na *letargia*, que é um estado de sonolência, de embrutecimento, de inconsciência. Voltariam aos seus instintos brutos e, saciadas e entorpecidas muito rapidamente, seriam incapazes de dar o salto que leva ao conhecimento através da memória. Mas aquelas almas que esperassem e não tragassem sôfregas, a água do *Lethe*, alcançariam o não-esquecimento, o des-ocultamento, a *a-letheia*, a *alethéia*. Quem sofria o desejo que, saciado, leva ao entorpecimento, consegue chegar à verdade, que é lembrança pura, memória libertadora.

O poder de presentificação e invocação da musa da memória (*Mnemosyne*) cabe, segundo Detienne (1989), à palavra cantada do poeta. Para o grego, a poesia tem o sentido de produção (*poiesis*): é a ação de trazer à presença algo que se mostrava oculto. A palavra do poeta é assim a palavra que ao ser pronunciada, desvela aquilo que se mantinha encoberto, oculto (*lethé*), trazendo à tona a verdade (*alethéia*), instaurando e mantendo uma compreensão de mundo, em que todo um universo de significados se articula. Por isso, o momento de pronunciamento da palavra mítica se converte num acontecimento mágico-religioso que deve ser presidido por uma divindade. A divindade da memória (*Mnemosyne*) é que deverá ganhar voz no canto do poeta. O poeta é intermediário, meio por onde se pronunciará – e neste pronunciamento será evocado uma re-memoração conjunta, numa comemoração – o

feito dos deuses e dos homens. O canto do poeta deverá rememorar o passado no presente, de modo que o grego possa decidir-se sobre sua ação futura. Memória e poesia se encontram no jogo de criação do mundo. Jogo do tempo: do que é, do que foi e do que será, que ao se mostrar no canto do poeta, instaura uma época histórica.

Ao evocar a figura do poeta, que na *polis* exercia a função política de manter viva a memória, de ser o guardião da ancestralidade de um povo - já que a Grécia arcaica caracterizava-se por ser uma cultura ágrafa - e de ser aquele que traz a verdade (*alethéia*) pois era o intermediário entre os homens e os deuses, estamos aqui, buscando na cultura popular, a figura do **Mestre** como uma figura muito importante que exerce a função de ser portador e guardião da memória e da tradição do seu povo, função tal qual exercida pelo poeta na Grécia antiga.

Essa figura é fundamental no seio de uma cultura na qual a transmissão do saber passa pela via da oralidade, e por isso depende desses guardiões da memória coletiva para que esta seja preservada e oferecida às novas gerações. O mestre é aquele que é reconhecido por sua comunidade, como o detentor 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 a 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.

A capoeira sempre teve na figura do mestre, essa referência fundamental da sua ancestralidade. Mestre Pastinha e Mestre Bimba, são dois exemplos emblemáticos desse reconhecimento social e desse carisma que a figura do mestre exerce sobre a cultura de um povo. Infelizmente, a grande “proliferação” de mestres na atualidade, sobretudo no âmbito da Capoeira Regional - o que tem significado na maioria das vezes um “passaporte” para ensinar capoeira no estrangeiro - tem banalizado em demasia essa função tão importante para a preservação desses aspectos da cultura afro-brasileira.

Mas, felizmente ainda temos mestres - ou poetas - como João Pequeno de Pastinha, que encarna na ludicidade de sua Capoeira Angola, toda a alegria, força e magia de uma África que insiste em presentificar-se na Bahia de todos os santos e orixás. Ou mestres como João Grande, também herdeiro de Pastinha, que morando em Nova Iorque já há alguns anos, não só recebeu o título de Doutor “Honoris Causa” por uma importante universidade norte-americana, como também ensina seus alunos a conhecer e a respeitar a África e também o Brasil, pois o idioma português é o único utilizado nas suas aulas. E tantos outros mestres, mais antigos e também alguns mais novos que realizam seu trabalho, buscando a aproximação com essa ancestralidade, com essa memória, com essa tradição secular.

E no âmbito mais geral da cultura popular, não poderíamos deixar de citar outros tantos mestres que exercem essa função de poetas com tanta dignidade e sabedoria. Mestres como Salustiano, que nos acordes oníricos de sua rabeça, faz vigorar toda uma tradição secular, enquanto caboclos, cafusos, negros e mulatos, dançam em frente à sua casa em Aliança, o ritmo contagiante do Maracatu de baque solto, dos rurais de Pernambuco. Mestres como Clementina de Jesus e Cartola ou como Adoniram Barbosa e Geraldo Filme, que no seu canto evocando a dor da senzala e a alegria de uma batucada no morro, na periferia ou na várzea, traduzem com vigor, poesia e simplicidade, o samba e a verdade do Rio de Janeiro ou de São Paulo. E tantos outros mestres, poetas da mais pura tradição popular e que anunciam no seu canto, a rebeldia de uma cultura que segue teimosamente resistindo, como é o caso de Jackson do Pandeiro, Patativa do Assaré, Riachão, Seu Nenê da Vila Matilde, Mestre Vitalino dos bonecos, Helena Meireles, Nelson Cavaquinho, Dona Selma do Coco, Catulo da Paixão Cearense, Mestre José Isidoro da

Marujada do Divino, Walter Alfaiate, Piolim, Mãe Stella de Oxossi, Bezerra da Silva, Dona Teté do Cacuriá, Seu Delegado da Mangueira, Lia de Itamaracá, Mestre Humberto do Boi Maracanã, e incontáveis outros mestres que mantêm vivas algumas de nossas mais belas tradições. Ou ainda aqueles que, influenciados por uma outra tradição cultural, ainda assim não deixam de exercer o papel de poetas que fazem de sua obra, uma evocação a esse saber oral e à essa memória popular enquanto força instauradora, como é o caso de Guimarães Rosa, Ariano Suassuna, Antonio Nóbrega, Sebastião Salgado, Zeca Baleiro, João Cabral de Mello Neto, Siba, Grande Otelo, Marisa Monte, Glauber Rocha, Mazzaroppi, Elomar, Pierre Verger, Clara Nunes, Mário de Andrade, Ney Lopes, Chico Science, Dorothy Marques, Câmara Cascudo, Ferreira Gullar, Paulinho da Viola, Carybé, Inezita Barroso, Augusto Boal e tantos outros menestréis da nossa cultura.

O momento de perigo, sobre o qual nos alertou Benjamin, permanece, ameaçador, insistindo em roubar-nos a memória, a dignidade e a nossa potência criadora. No entanto, o canto dos poetas que evoca a força instauradora de um novo devir, insiste em fazer-se presente e conduzir-nos pelas veredas do tempo que não tem começo nem fim, posto que é circular. Dessa forma, pode ajudar-nos a restituir a capacidade de inconformismo e rebeldia que são fundamentais, nesse momento histórico, se quisermos pensar numa perspectiva de transformação dessa realidade, tão cara para aqueles que ainda se permitem sonhar.

Não queremos pois, adotar a postura ingênua de entender que esse devir anunciado pelo canto dos poetas, seja definitivo e nos conduza a uma plenitude e consciência eternas da memória evocada. Pelo contrário, desde a perspectiva da circularidade, entendemos que o memorar e o esquecer fazem parte de um movimento cíclico, e por isso constituem um jogo contínuo de velamento/des-velamento. O esquecerimento (*lethé*) faz parte da própria verdade (*alethéia*). É isso que mais nos desafia.

4. BIBLIOGRAFIA

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- ABIB, Pedro R. J. et alii. *Capoeira e os diversos aprendizados no espaço escolar*. Revista Motrivivência n° 14, ano XI, Florianópolis: Ed da UFSC, 2000.
- AUGÉ, Marc. *Por uma Antropologia dos Mundos Contemporâneos*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.
- BATALLA, Guillermo Bonfil. *México Profundo: Una Civilización Negada*. México, D.F., SEP/CIESAS-Foro2000, 1987.
- BOSI, Alfredo. *Cultura Brasileira: Tradição e Contradição*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar/Funarte, 1987
- BOSI, Ecléa. "Cultura e Desnraizamento" in: BOSI, A. (org.) *Cultura Brasileira: temas e situações*. São Paulo: Ática, 1987.
- DETIENNE, Marcel. *Os mestres da verdade da Grécia arcaica*. Trad. Andréa Daher. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1989.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Trad. e notas: Márcia de Sá Cavalcanti. Petrópolis: Vozes, 1995.
- HELLER, Agnes. *O Cotidiano e a História*. Trad. Carlos Nelson Coutinho e Leandro Konder. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.
- IANNI, Otávio. *A Sociedade Global*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1993.
- NEVES, Lucilia de Almeida. "Memória, história e sujeito: substratos da identidade" in *História Oral*, vol.3-p.109 à 116, 2000.

- SANTOS, Boaventura de Sousa. “*A queda do Ângelus Novus: para além da equação moderna entre raízes e opções*”. *Novos Estudos CEBRAP*, nº 47, março de 1997 (p.103 à 124)
- RIBEIRO, Caroline V. *A experiência de pensamento inaugurada em Ser e Tempo de Martin Heidegger*. João Pessoa: Centro de Ciências Humanas, Filosofia, Letras e Artes da Universidade Federal da Paraíba, 2000. Dissertação de Mestrado
- VELHO, Gilberto. *Individualismo e Cultura*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997