

Corpo no Auê e na Capoeira: rodas e resistências sociopoéticas na Bahia

Jacques Zanidê Gauthier

Doutor em Ciências da Educação e pesquisador da Universidade de Paris VIII

Luís Vítor Castro Júnior

Doutorando da PUC-Campinas, mestre em Educação pela UNEB, professor da Universidade Estadual de Feira de Santana

Maria Geovanda Batista

Professora da Universidade do Estado da Bahia, campus Teixeira de Freitas

Resumo

Esse artigo apresenta uma pesquisa realizada junto a comunidades colonizadas de índios e negros. Trata-se de uma proposta de compreensão dos modos de viver, de brincar e de ver o mundo dessas comunidades a partir de uma abordagem inclusiva, típica da Sociopoética. Para isso, empregamos, como eixo norteador, a contribuição do pensamento desenvolvido por Deleuze e Guattari.

Palavras-chave: sóciopoética, índio, corpo, auê, negro.

Abstract

The present article shows a research developed in colonized communities of indians and negros. We try to understand the ways of living, playing and facing the world of these communities from an inclusive approach, which is the focus of Sociopoetics. To reach it, we utilize the contributions of Deleuze and Guattari.

Keywords: Sociopoetics, indian, body, auê, negro.

Corpo coletivo de Índios Pataxó do Sul da Bahia, que mantêm seus rituais e reivindicam suas terras sagradas, o Monte Pascoal, no lugar onde o Brasil foi “descoberto”, em 1500, pelo navegador português Cabral. Esses índios, em confrontação direta e, às vezes, violenta, com os colonizadores, acolheram a pesquisa de Geovanda Batista sobre os jogos das crianças: a pesquisadora estava em diálogo com sua própria interrogação relativa à colonização e também com sua luta por um “devir-índio”, após séculos marcados por um duplo processo, de aculturação e de resistência cultural. Os mais intensos atos políticos sagrados dos Pataxó resumem-se, com efeito, na expressão “*brincar-de-índio*”- usada tanto pelos adultos como pelas crianças. Assim, a comunidade indígena decidiu participar ativamente da pesquisa, tornando-se um “grupo-pesquisador” responsável pelo método, pelos resultados e pela socialização dessa pesquisa e mesmo certos adultos tornaram-se, ao lado de Geovanda Batista, “facilitadores” do dispositivo de pesquisa. Modificaram seu tema gerador, inicialmente expresso pela pergunta: “Como brincam as crianças Pataxó?”, apontando que, culturalmente, todos os Índios brincam, da mesma maneira que as crianças participam do trabalho coletivo e dos rituais sagrados: “*Vamos ramiar¹, ramiando a gente brinca como nossos antepassados. Mas os adultos também brincam, os homens, as mulheres, a pajé, o cacique, os jovens e os velhos, todos brincam*”, disseram, “*e queremos pesquisar juntos*”. Pois o devir-criança tem pouco a ver com a infância, como apontavam Deleuze e Guattari em *Mille Plateaux*, nosso referencial teórico, e muito mais com os encantados, os espíritos da mata, os pássaros com os quais os Índios dialogam permanentemente e até com os barcos no mar (barcos de uma colonização que podemos pensar pelo avesso) - como mostraram os desenhos das crianças membros do grupo-pesquisador instituinte da pesquisa.

Outros corpos, os dos lutadores-dançarinos da capoeira, corpos de homens velhos (os mestres) e jovens corpos de mulheres e homens (capoeiristas professores de Educação Física no Ensino Médio) participaram da pesquisa de Vítor Júnior. Os velhos mestres falam e mostram, pela prática, o que é a pedagogia africana da capoeira tradicional, forma de resistência à aculturação, durante muito tempo proibida e perseguida. Os professores inventam jogos e cantos e refletem com Vítor Júnior sobre a pedagogia e a finalidade do ensino da capoeira na escola. Esses professores tornaram-se, como os Índios Pataxó, responsáveis pela pesquisa, ao lado do autor da dissertação cuja metodologia foi a História Oral. O tema-organizador profundo da pesquisa é a interrogação coletiva sobre as virtualidades do “*ser-negro*”, devir que os jovens capoeiristas dizem vivenciar qualquer que seja sua cor de pele quando resistem ao processo de homogeneização, de hierarquização e normalização escolares e conse-

quem criar, na escola, linhas de fuga “negras” num meio social de alunos e professores que são, na sua maioria, negros e mestiços. “É possível, ou não, na escola, resistir à lógica do *terceiro-excluído* que a instituição “branca” carrega em si (*ou você se conforma aos ritmos e valores da instituição, ou você é ruim, mau ou até nulo*), substituindo-a, em certos momentos, em certos espaços, pela lógica africana do *terceiro-incluído*, da ligação entre os seres humanos, entre as divindades, a natureza e os homens - lógica do não-saber presente no saber (e não frente a ele), lógica do segredo e da iniciação, característica da educação africana, tal como existe na capoeira e no candomblé e que resistiu à colonização durante séculos?

Geovanda Batista e Vítor Júnior foram institucionalmente orientados nas suas pesquisas por Jacques Gauthier, Ogan do orixá *Tempo*², que contribuiu na criação da *sociopoética*, teoria e prática da pesquisa à qual nos referimos e que interroga particularmente as passagens, interferências e traduções entre culturas orais-gestuais e culturas escritas, entre as instituições populares baianas de resistência à colonização e à escola. Rapidamente foi impossível perceber quem orientava quem. Vivenciamos um devir-pesquisador-coletivo, afirmando um desejo político e epistêmico cuja referência filosófica à esquizo-análise de Deleuze e Guattari foi levada por um dispositivo de pesquisa pelo qual os grupos-sujeitos fossem realmente atores e criadores de conhecimentos. Isso colocava problemas metodológicos complexos numa situação de dominação cultural instituída, e de resistência paciente e determinada a essa dominação. Assim, foi traçado o plano de imanência chamado de *Sociopoética* (Gauthier, 1999).

Os dispositivos de pesquisa favoreceram o surgimento de outros, bem como assegurou o fluxo de afetos transversais, nômades, desterritorializantes, desconstrutores das identidades instituídas e da rigidez das “regras do jogo”, que posicionam o brincar nas interpretações dos modelos de re-cognição. Isola a potência dos corpos que brincam. Deste modo de se operar e pensar, nascem dicotomias, alienações e “ilusões” que passam a habitar os pensamentos, modelando-os nas relações subjetivadas entre: observador-observado; pesquisador-objeto-sujeito-da-pesquisa. Juntos pudemos produzir devires comuns inesperados, moleculares e virtualmente revolucionários. Destacamos quatro devires que se laçam, se enlaçam, desenlaçam e atravessam os corpos brincantes neste trabalho. Mas o que é um devir? Uma imitação do real? Um instinto? Um devaneio neurótico? Uma fuga da realidade? Um ato selvagem? “Devir é um rizoma, não é uma árvore classificatória nem genealógica. É apenas um dispositivo do desejo”. Um espelho por onde podemos olhar o reflexo-imagem da Medusa, aquela que transformava todo aquele que a encarasse. De tão temida pelos gregos,

foi decapitada com um golpe fatal: o espelho. Não desejamos amputar-nos do desejo, muito menos “descuidá-lo”, descuidar-nos dele. Se é que ele é mesmo imanente, como afirmaram Espinoza e Deleuze e Guattari. É por isso que procuramos “ritualizá-lo” em nossas pesquisas, com os homens, as mulheres e as crianças que ainda ousam desejar.

A Sociopoética como caminho ético, estético, epistemológico e político na pesquisa e no processo de iniciação destes pesquisadores, é um dispositivo que afirma, simultaneamente, cinco princípios, que desenvolveremos a seguir.

1. A participação ativa de todas as pessoas implicadas na pesquisa. Assim instituiu-se o que chamamos de « grupo-pesquisador ». Nossa hipótese é que os Índios e as Índias, crianças e adultos, e os capoeiristas, mestres venerados e professores do Ensino Médio, sabem o que tem sentido para eles no que diz respeito aos temas da pesquisa. São os legítimos representantes e detentores do saber-poder e do poder-saber, oriundos de culturas não acadêmicas, pertinentes para dar um quadro às análises e gerar interpretações e conhecimentos novos. Os pesquisadores já trazem seu conhecimento do dispositivo de pesquisa e os vários saberes com seus respectivos sabores, notadamente acadêmicos - que podem entrar em diálogo (no regime do complemento, do conflito, da malhagem, da feltragem) com os dispositivos e saberes dos outros atores da pesquisa. Nesta experimentação tateante, inspiramo-nos na etnometodologia (Coulon, 1995) porque não há hierarquia entre saberes na constituição da ciência social instituinte. Queremos que ela seja obra de uma humanidade, entre tantas outras humanidades em devir, com suas linhas de fuga e suas imprevisíveis bacias de captura. Não somos só mestres ou pesquisadores já prontos, acabados. Somos, antes de tudo, pesquisadores-aprendizes que acreditam nos saberes igualitários.

2. É nesta perspectiva que a valorização dos saberes, conhecimentos e maneiras de aprender próprios das culturas dominadas e de resistência, tornam-se constitutivas do projeto de uma ciência social universal, dialógica e dialogal. Uma ciência da « inclusão » dos povos que foram e continuam sendo alvo da dominação. Que os considere e os convide a se tornarem co-pesquisadores nos modos de definição dos problemas, dos métodos e dos objetos dessa ciência. Assim, vamos assumindo uma postura crítica mais próxima dos modelos reflexivos das culturas socialmente discriminadas e historicamente « silenciadas », « esquecidas » pelos « eruditos ». Os Índios e Afro-brasileiros constroem conhecimentos na teia de relações que se estabelecem no contexto de suas culturas presentes. Também constroem a sua história numa outra historicidade, num outro espaço-tempo. Às vezes, este saber-sabor se expressa na

própria língua do mito, através de rituais antigos, ou em processos de mestiçagem complexos - processos que colocam em jogo identidades múltiplas e provisórias. O dispositivo de pesquisa, que os grupos-pesquisadores definem em conjunto (instituído a dança ritual do Auê/Toré³ e a roda da capoeira como dispositivos), tem o papel de revelador e de analisador dessas identidades em devir que entram e saem neste ritornelo⁴. Assim, falamos do lugar do silêncio dos derrotados que não foram vencidos, e que, pela pesquisa, brincam, cantam e falam. Silêncios que gritam latente-mente nos três agenciamentos de corpos-pesquisadores acima citados. Corpos “supostamente” colonizados, mas em permanentes atualizações das resistências que se refletem na relação colonizador-colonizado.

3. A consideração do corpo como fonte de conhecimentos múltiplos pela razão, obviamente, e também pela emoção e aquelas coisas estranhas que ressoam nos corpos estigmatizados, pelas sensações, pela intuição (fundamental quando o conhecimento desenvolve-se em registros espirituais), a gestualidade e o canto, a imaginação e o sonho. O corpo gravou muitas experiências e sabe aquilo que o discurso racional muitas vezes não pode expressar clara e distintamente. O dispositivo sociopoético deve permitir que o corpo inteiro, com suas zonas de escuridão, seu inconsciente, seus gritos e murmúrios, suas dobras, participe da pesquisa. Essa referência ao corpo nos parece particularmente pertinente em terra colonizada, onde as vias do discurso racional, mesmo mítico, podem ter sido fechadas, interditas, ou tornadas impraticáveis pela opressão sofrida, e, às vezes, são meramente consideradas como de fraca importância pelas culturas dominadas, em comparação à dança ou ao sonho.

“Entre” os dois agenciamentos ou multiplicidades de corpos de devir, “devir-índio” e “devir-negro”, e também devir-mulher, devir-pesquisador-problematizador, devir-Caraíba, devir-criança, devir-animal, devir-anômalo, devir-molécula, destacamos um “terceiro corpo incluído”, o “advogado do diabo”, um pesquisador-questionador, um estrangeiro, um intérprete das culturas plurais, que problematiza a própria sombra, sombra mestiça, sombra cabocla nas duas pesquisas realizadas. Falamos do corpo múltiplo e grávido de outros corpos que vai facilitando as passagens entre “o estranho”, “o anômalo”, os diferentes. Falamos dos corpos institucionalmente enredados, instaurando um novo campo de imanência, um novo espaço-tempo para re-interpretarmos, re-unirmos nossas experiências.

4. Por isso afirmamos a relevância de técnicas artísticas para a produção dos dados da pesquisa. A arte é um modo de conhecimento fundamental para a humanidade que julgamos inseparável da pesquisa em ciências sociais. A arte facilita a passagem e o

acesso direto ao inconsciente. A arte favorece, de imediato, a revelação de dados de natureza muito diferente daquilo que uma entrevista pode nos revelar (não são as ciências do ser humano um conhecimento do inconsciente?). Não podemos esquecer que a escrita também pode mexer e até minar o nosso inconsciente como expressão de singularidades interessantes, na interação das diferenças. Praticaram-se jogos, inventados por uns e outros, para ir ao encontro das diferenças de práticas; favorecer a expressão dos conflitos; e até “o não-saber” que guia nossos atos: o inconsciente institucional percorrendo nossas vidas profissionais e libidinais. Assim, foi favorecida a análise das instituições que atravessam os professores de Educação Física ensinando a capoeira, notadamente a partir da reflexão crítica sobre os obstáculos e resistências ao devir-negro, na experiência social. O dispositivo sociopoético gera processos diferenciais nos corpos, que já favorecem a superação ou o contorno dessas resistências, por um conhecimento, ao mesmo tempo guerreiro e amoroso, do inconsciente.

5. Enfim, desenvolvemos, com muito cuidado, a discussão quanto ao sentido político, humano, ético e espiritual da pesquisa em curso. Trata-se de uma intervenção que traz efeitos no contexto político e social. Além disso, processos de interferência, em níveis múltiplos, e de trocas de conhecimentos acontecem no seio do grupo-pesquisador, que podem ser baseados no respeito mútuo ou na manipulação, no contrato ou na parasitagem (para retomar conceitos elaborados por Michel Sèrres), ou, para falar como Paulo Freire em *A Pedagogia do Oprimido*, na cooperação ou na imposição cultural. Nas nossas pesquisas com Índios e capoeiristas, compartilhamos espaços-tempos, sonhos, aprendizagem mútuas, novas sensações, novos conhecimentos e novos modos de aprender, segundo a visão solidária do humanismo « pela linha fraca », ou seja, pelos devires-minoritários coletivos e moleculares, notadamente ativos nos rituais tradicionais. Para os acadêmicos, o desafio foi aprender por imersão a incluir o conhecimento em processos de vida que não separem a realidade do imaginário, o corpo do pensamento crítico, a prática da abstração, o jogo da seriedade. Por imersão e sem afogamento, isto é, com lucidez sobre suas superimplicações⁷ militantes, sobre seu desejo-índio e seu desejo-negro, objetos de análises racionais, particularmente favorecidas pelo olhar e pelas falas dos outros atores da pesquisa.

Uma reflexão que nos transporta a um devir-Caraíba⁸, a um modo de devir o saber-poder. Devir que vem das “mulheres sábias”, da “feitiçaria européia” para fazer-se “bando”, “legião” com o devir-bruxo das avós, líderes espirituais e da Pajé, Xamã e, por outro lado, o devir dos mestres do grupo-pesquisador da capoeira. Um devir-mulher acompanhado de um “devir-prático-pesquisador-intérprete-das-culturas” acena na musicalidade destas rodas. Devires que se voltam para um ‘pensar-

problematizador', que vai "ramiando" no espaço-tempo-transicional, no conceito de Winnicott (1975), de resistência indígena, que manteve e mantém secretos seus princípios essenciais, ramiando em rizomas do "bom e do belo", do "fácil e simples" e da "fartura", conceitos básicos na cultura Pataxó e ativos nos desenhos das crianças membros do grupo-pesquisador. Na repetição vão proliferando-se os conceitos espinozistas de afeto, potência, composição e alegria.

Na chula abaixo, é na "rizosfera" dos troncos velhos da Jurema, árvore sagrada, que moram os *encantados*, "o Caboclo Velho, a "Jurema" / a "Caapora". É lá onde nasce o "Curupira", guardiães da Natureza, mestres da Ecologia da Terra, da Mata e do Mar. É sob os troncos velhos e o remor, o retorno, ritornelo de Tupã que os "brotos" nascem, se alimentam, se desenvolvem, "brincando", "ramiando", frutificam e são novamente semeados pelos pássaros. Uma reverência cíclica, ritualística para 'conviver' imaginariamente e em sonhos com os seus mortos, antepassados, sábios, troncos velhos de sua cultura, de seu imaginário e de seu pensamento-índio. E assim, como os pássaros da mata, saem por aí cantando: "*Minha Jurema, ô minha jurema / Que eu quero ver os caboclos ramiar / É no ré com o remor de Tupã / É no ré com o remor de Tupã*" - cantam os Índios na sua roda sagrada¹⁰, o Auê. Cantam e dançam em "ritornelos" que evocam as forças que vêm no retorno de Tupã, o iniciador dos povos Tupy-Guarany à cultura dos "caboclos" e ao conhecimento deixado pelos ancestrais e antepassados, seus encantados e seus mortos. Anuncia que é tempo de partilhar o que se colheu e de plantar num novo ciclo que se inicia com as trovoadas e os "raios de Tupã". É o "cio da terra", é tempo de semear, "de cuidar do broto para que a vida nos dê flor e frutos", como canta o poeta e cantor Milton Nascimento. Mas é exatamente aí que se revela a potência reflexiva da pergunta do grupo-pesquisador: Cadê os nossos Territórios, os cemitérios onde costumávamos enterrar os nossos antepassados mortos? Foram todos "descobertos" pelos mais "civilizados que nós"? Mas como, se Cabral chegou em 1500 e perdemos nossos territórios há menos de cinco séculos? Não podemos nos esquecer que nós, pesquisadores da academia, também "ramiamos", rizomatizamos na "rizosfera" da Ciência, que se nutre dos troncos velhos de seus "mortos" e têm o seu "jazigo" no "Hades", nossas bibliotecas, museu do imaginário dos sábios das Ciências. É por entre seus pensamentos e janelas de devir que nós aprendemos a pensar como pensamos. Não há comunidade científica possível sem que nos conectemos com a sabedoria dos "velhos", de nossos "mortos", muito saudosos e queridos, mas sem tirarmos os pés do presente ou sem um diálogo com o futuro. É que não ignoramos as zonas escuras, sombreadas e enluaradas dos nossos corpos, palco onde o passado e o futuro contracenam com o presente. Tanto na pes-

quisa com os Pataxó quanto na pesquisa com capoeiristas, a pesquisadora e o pesquisador foram convidados pelos participantes a serem incluídos na “roda”, no ritornelo de suas culturas ancestrais.¹¹

Essa tecelagem foi favorecida pela dupla inclusão destes nos rituais indígena e capoeirista e das comunidades no ritual acadêmico de pesquisa, colocando em estado de emergência um devir-índio e um devir-negro. Aqui foi respeitada a lógica ancestral do terceiro-incluído, que junta para agir, viver e conhecer, “contra” a lógica ocidental aristotélica do terceiro excluído (a qual pressupõe algo como: Ou você é um grego ou é um híbrido, um mestiço, um caipira ou kaa-pora, ou seja, um cão-de-rua portador de *Hybris* - de falta de medida - um “sem terra”, e não existe lugar nenhum entre as duas possibilidades). Pataxó, capoeirista ou sociopoeta, nosso transe foi a nossa “desmesura”. Desta vez, com o “orgulho cego” de nosso próprio “ego”, na tentativa de rompermos as fronteiras móveis e as cercas de nossos próprios territórios e países. Obviamente, isso não é teoricamente simples, já que é preciso pensar as implicações (e superimplicações) mútuas dessa dupla inclusão. E distinguir uma ‘com-fusão’ no sentido próprio, ou confluência, da confusão no sentido metafórico habitual, ou seja, daquela confusão de quem não distingue o que deve ser analiticamente diferenciado. Não se trata, para nós, de renunciar à análise, e sim de completá-la num outro nível: nossa confluência das práticas, dos significados e das sensações, dos ritmos e dos devires não pode escapar da exigência analítica, se quisermos realizar uma pesquisa crítica e distanciada. Mas a sociopoética pretende algo mais: cuidar daquilo que acontece, dos eventos que marcam a prática no seio dos acontecimentos que cruzam pelos caminhos do grupo-pesquisador. É preciso torná-los perceptíveis em “matérias de expressão” pelas transformações que induzem e pelos devires que geram, pois as máquinas de mestiçagem presentes não apenas em nós, mas de maneira geral, na sociedade brasileira - o que também pode proporcionar uma certa lucidez política.

Tratava-se de vivenciarmos, juntos, um devir-pesquisador-coletivo, de afirmar um desejo político e epistêmico em que a referência filosófica da esquizo-análise fosse compartilhada por um dispositivo de pesquisa em andamento. Um dispositivo em que os grupos-sujeitos da pesquisa se tornassem realmente atores em todo percurso e fases da pesquisa. Um modo de incorporá-los em suas potências criadoras de conhecimentos - isso nos colocava problemas metodológicos complexos, alguns novos, numa situação de dominação cultural instituída que corre ao lado da paciência-impaciente, determinada e que carrega em seus corpos a mania e a manha de “esquecer”, de “esconder” para “resistir” sem perder a alegria.

Acreditamos que, deste modo, favorecemos a emergência de conhecimentos no-

vos no complexo contexto das identidades que se escondem detrás da nacionalidade dos “brasileiros”, dos rostos sem nome dos “analfabetos” e dos “nomes sem rostos”, “números não numinosos” de nossos “alunos”, “infantilizados” e “folclorizados” pela cultura dominante.

Os corpos brincantes do grupo-pesquisador

Procuramos refletir a teia de saberes que foi sendo tecida, considerando os cinco princípios da sociopoética à luz da filosofia do devir, abordando os blocos de devir-Negro, devir-Índio, devir-Criança e devir-Caraíba.

O corpo é o espaço-tempo dos territórios nômades de nossas lembranças ancestrais indígenas e africanas. As impressões que ficam no corpo Pataxó começam com o “batismo” ou “rito de iniciação” à vida no mundo. Rito que assinala e demarca a “morada inspirada” com os diferentes nomes, verdadeiros enunciados de devir. Em “segredo” batizam seus filhos e filhas com nomes que se inspiram nos animais e seres que vivem nos rios, no mar, nas palmeiras, nos pássaros e nos animais que povoam a Mata Atlântica, fortemente destruída pelo “progresso” da modernidade e pela colonização “civilizatória”. Nas pinturas que produzem criativamente, os Pataxó aprendem o segredo e a potência das “cores que brincam-de-índio” - como dizem. Vivenciam suas paisagens atuais no interior do ritornelo das “chulas” cantadas nos rituais de preparação para a “guerra” e para o “encontro com os Brancos” em dias cerimoniais. Nos ouvidos guardam o som das marés, dos maracás, dos pássaros e do cosmos, que vêm das batidas do Auê, dança sagrada deixada pelos seus ancestrais, espíritos da água, do fogo, da terra e do ar, pelos seus antepassados que, até hoje, os visitam em sonhos e nos transe. Assim percebem a presença de seus “encantados”, ainda temidos pelos brancos, que os ‘diabolizaram’ desde a sua chegada. Os corpos são marcados pelo saberes-sabor da natureza, da cultura material e dos incorporais. São também marcados pelo açoite dos “brancos” e por outros meios de adestrar, disciplinar e amansar “simbolicamente” os corpos. Nos tempos atuais, os açoites são outros, mas a dor é a da humilhação, da intolerância e da indiferença. São os seus “ventos” que transportam os afetos produtores das transgressões de corpos rebeldes que se recusam a ser, novamente, ignorados ou considerados como “infantes”, gente sem fala própria pelas ciências humanas. Daí a responsabilidade dos descendentes dos povos subjugados à colonização, e igualmente, dos pesquisadores que decidem pela invenção de dispositivos de pesquisa originais, assim como é o caso da sociopoética. Pretendemos que estes corpos índios também passem a governar o caminho metodológico

e o dispositivo de pesquisa. Trata-se de tornar visível o que muitas vezes foi ocultado pela 'racionalidade branca', mesmo quando esta se pensa crítica e emancipatória. Em relação ao pesquisador acadêmico, esse trabalho de retorno do recalcado, considerando a ancestralidade, a dialogicidade, a interferencialidade e as lógicas do anômalo e do contágio, favorece o desvelamento das implicações institucionais no pesquisar. É sonhando, projetando nossa implicação no pesquisar, que vamo-nos tornando terrivelmente amorosos e anômalos uns para com outros. Por isso fazemos a escolha de que, na sociopoética, as pessoas atores da pesquisa cooperam na elaboração da problemática, na produção dos dados e na análise ou, como dizem Deleuze e Guattari, na "experimentação" dos mesmos. E, quando é possível, na publicação ou socialização dos resultados. O grupo-pesquisador indígena colocou-se, através das vivências favorecidas pelo dispositivo, como sendo um encontro virtual com a terra da Montanha que habita dentro de nós, instituindo assim o "(re)descobrimento" coletivo dos constituintes de nosso pensamento. Portanto, das bases de todo pensamento, inclusive científico, um espaço-tempo-coletivo-transicional¹² ativado pelo movimento dos corpos unificados no ritornelo sagrado, criando uma singularidade na produção do conhecimento. Assim, com o grupo-pesquisador Pataxó, a atividade ritual-lúdica está sendo traçada como *mussaraitáua* - brinquedo no pidjin caboclo, que significa etimologicamente "lugar-de-esquecer". Esquecer o inútil, aquilo que impede a presença imediata, a intuição. Outra construção, que se contrapõe à visão do ritual como droga, "ópio do povo" (Marx), ilusão (da raiz latina "brincar em", *illudere*) vital da força de vida (Nietzsche), já enganada pelos portugueses procurando os habitantes das Índias ou, mais provavelmente, a terra da redenção. Ao rizomatizarmos com sua própria cultura, suas memórias e com a imaginação mitopoética, fomos evidenciando uma nova compreensão do brincar, porque todos os Índios brincam. E brincam juntos, crianças, jovens, adultos e velhos participam dos jogos de uma maneira complementar, cooperativa e muito semelhante. Do mesmo modo, há participação das crianças no trabalho coletivo, na produção artística e em tudo o que diz respeito à produção deste brincar. Isso não significa ratificar o preconceito de que os índios sejam "infantis" e que, por isso, devam ser tratados e interpretados como crianças, "de menor", gente que deve ser tutelada porque não tem maturidade suficiente ou porque se insere no atraso da pré-história ou na infância da humanidade.

Muito pelo contrário, queremos afirmar que, para devir-índio na roda do AUÊ/Toré¹³, assim como para devir-negro na roda da capoeira, ou devir-aluno na escola, devir-aprendiz numa iniciação, o adulto - e até a criança - precisam, primeiro, "devir-

criança”. Afinal, para “jogar”, para “brincar” ou nos iniciarmos em algo novo, precisamos nos “fazermos menor”, “pequenos”, “humildes”, que também não significa subserviência, apenas “esquecer” o que sabemos. Para que possamos “fazer esquecer” e produzir uma ruptura espaço-temporal, é preciso que um devir-criança se instale como uma espécie de “máquina, ou túnel do tempo”. É essa potência criativa dos pequenos que revela a economia do prazer, pois o jogo, as brincadeiras indígenas, não se reduzem às suas próprias regras. Mas não basta querer devir-criança para brincar, é preciso confiar que uma criança em nível molecular desperte em nosso corpo e no nosso pensamento, sem que, com isso, nos transformemos ou imitemos uma criança ou um “adulto infantil”. O afeto (re)desenha o espaço-tempo, dá sentidos à dança ritual, como dizem os Índios, “aquele ente incorpóreo que habita as sombras enluradas que somos nós”.

Neste “fazer”, somos tomados por “devires-minoritários”, mas sem imposições hierárquicas, mesmo que as hierarquias surjam para “orientar”, “iniciar”, “animar”, “facilitar”, *cuidar* dos afetos e das intensidades que percorrem o imaginário coletivo e as singularidades durante o jogo-ritual. Nesta maestria não há mestres, mas “contra-mestres”, o que já é, em si, uma posição anômala no interior da roda índia, negra e mestiça dos professores-pesquisadores. Os capoeiristas trocam experiências, e os aprendizes iniciados capturam, aos poucos, os saberes ancestrais, baseados em mitos e revisitados pela história da escravidão e suas marcas. A estética está nos corpos em luta, enriquecida pelo anômalo, vivenciado e revelada no contato com o mestre, que passa, aos poucos, no momento certo, a sabedoria ancestral e os segredos iniciáticos. Como no Jazz, a síncope expressa diretamente a vitalidade de Exú¹⁴ ou Pombagira, mestre das energias do corpo, segundo o candomblé (respectivamente nas línguas iorubá e banta), presente no samba, na ginga e na mandinga e, basicamente, no jeito africano de andar. Dionisiaca, ela significa também que não é possível excluir ninguém, pois o princípio de vida de qualquer corpo, o que faz os encontros, tece os acontecimentos, conspira os agenciamentos, é sempre um princípio de ligação, de inclusão, de acolhimento e de com-fusão. As energias se misturam, se propagam, mas nunca se negam: a capoeira, como o candomblé, é espinozista .

Ao lado de Exu e Dionísio, pedimos licença para que se entre em cena um devir-índio, Índios rebatizados pelos colonizadores como “caboclos”¹⁵. Uma palavra cuja origem Tupi-Guarany interpreta associando à “Kaa-pora”¹⁶, ou seja, “habitante da mata”, caçador encantado cultuado pelos índios, indevidamente apropriado pelo colonizador contra os próprios índios. De habitante da mata, “o caboclo encantado”, que reúne as forças da natureza, foi transformado no “puro mestiço”, ou seja, uma

mistura, desqualificado, híbrido, “cão-de-rua”, bastardo. Historicamente, mestiços brancos e índios participaram da caça ao Índio, tornando-se, este último, de caçador à presa. Como pesquisadores e aprendizes em devires e multiplicidades, fomos rizomatizando com as possibilidades e aberturas existentes. O nosso devir-Negro foi tecido *entre* as “querelas” das identidades territorializadas num “ego” indígena, branco, negro, mestiço, caboclo, ego instituído que não nos pareceu pertinente para pensar aquilo que acontecia nos rituais de pesquisa.

Na roda dos velhos mestres da Capoeira o pesquisador vem, há alguns anos, sempre experimentando, procurando entender corporalmente a pedagogia em jogo através do ritmo Ijexá (do nome de um povo africano deportado pelos colonizadores, ritmo dedicado à divindade (orixá) Oxum (ou Dandalunda em língua banta), um dos arquétipos da feminilidade, fecunda, amorosa, intuitiva e sedutora), ritmo “nem violento, nem erótico, apenas gostoso” - como disse um dos atores da pesquisa. A capoeira constrói-se nos corpos dialogando com o devir-mulher na roda, “no tempo dos Homens lentos”, como diz Mestre João Pequeno de Pastinha. Além do ritual estético, são ensinados aos alunos avançados os “segredos dos interstícios”, tais como o famoso “pulo do gato”: tomado na encruzilhada das reações possíveis geradas por um ataque, o lutador, graças à sua plasticidade corporal, foge dessa determinada situação, estabelecendo outras situações desafiadoras. A metodologia da História Oral permite entender melhor como conspiram, na roda da capoeira (provavelmente de mesma origem que a palavra “caboclo”, ou seja, kaa-pora !), de um lado, os devires da ancestralidade, orientados pelo “vento sagrado”, ou orixá, Oxum, presente no transe dos dançarinos-lutadores, e de outro lado, os processos históricos que fizeram de nós o que somos, netos de escravos, conhecidos pelo mestre. Assim são jogados os espelhos e encruzilhadas da colonização, da aculturação e da resistência cultural. Desligam-se os nós corporais e espiritualizados, as couraças musculares, a fim de que cresça o “axé” ou “ngunzo”, força de vida, respectivamente em língua iorubá e banta. Como na roda Pataxó, todos, velhos, jovens, crianças, mulheres e homens, sem hierarquia, a não ser oriunda do degrau de iniciação de cada um, podem participar da roda ritual. Com os jovens professores de Educação Física, foram inventadas outras rodas e entoados outros ritornelos. O processo criativo aconteceu segundo três fases, sendo uma racional, elaborada a partir das perguntas que o grupo-pesquisador coloca na sua prática pedagógica; a segunda, mais emotiva e sensitiva, em redor de músicas e cantos criados durante a pesquisa, e a terceira, muito intuitiva, centrada em jogos já criados pelos membros do grupo-pesquisador na sua prática com as crianças e os adolescentes. Um encontro dos dois grupos, velhos mestres e jovens professores,

permite a elaboração das grandes perguntas a (se) fazer sobre os devires-negros e a institucionalização branca, ou seja, a micropolítica da capoeira na encruzilhada da ancestralidade e da historicidade.

Na pesquisa dos capoeiristas, a tradição marxista dos pesquisadores brasileiros em Educação Física, que valoriza as lutas anticolonialistas e anticapitalistas, encontra o “faz-de-conta” capoeirista, a criação de situações lúdicas no encontro dos corpos na roda espiritual da dança-luta. Mandingueiro¹⁷, o lutador não porta o golpe, mas mostra que poderia portá-lo. Ele expõe perguntas corporais para seu parceiro e vencerá quando este não tiver mais respostas. É uma maneira de se produzir conhecimentos e de lutar por empatia, por cooperação e não competição - o que toma o sentido de companheirismo político e também de união entre a Terra, o Ar, a Água e o Fogo, entre o corporal e o incorporeal, como se fosse a revelação de um segredo murmurando no corpo, a vitória dos Africanos deportados, dos vencidos da História. Mas, a abertura para outras interpretações também produz significados que nos fazem esquecer a tradição. A capoeira corre este risco, principalmente na escola, que a ameaça de institucionalização, pois costumam-se seguir o modelo de uma disciplina esportiva ocidentalizada, como o boxe ou o judô. A questão da resistência está sempre colocada no coração da questão das interferências culturais. É como diz uma música de capoeira: *Ô meu Deus o qui eu faço / Para viver nesse mundo / Se ando limpo sô malandro / Se ando sujo sô malandro / Ô qui mundo velho grande / Ô qui mundo inganadô / Eu digi desta maneira / Foi mamãe que me ensinou / Se não ligo sô covarde / Se mato sô assassino / Se não falo sô calado / Se falo sô falado / Se não como sô mesquinho / Se como sô guloso.*

Referências

- BAKHTIN, Mikhail. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento* São Paulo: Hucitec, 1993.
- BARBIER, René. *A pesquisa-ação na instituição educativa*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.
- _____. A escuta sensível em educação. *Cadernos ANPEd*, Belo Horizonte, n. 5, 1993.
- BOAL, Augusto. *O Teatro do Oprimido e outras poéticas políticas*. 5. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1988.
- CANEVACCI, Massimo. *Sincretismo: uma exploração das hibridações culturais*. São Paulo: Studio Nobel, 1996. 101 p.

- CASTORIADIS, Cornelius. **A instituição imaginária da sociedade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.
- CERTAU, Michel de. **A invenção do cotidiano: artes de fazer**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.
- COULON, Alain. **Etnometodologia e Educação**. Petrópolis: Vozes, 1995.
- DELKEUZE, Gilles ; PARNET, Claire. **Diálogos**. São Paulo: Escuta, 1998.
- DELEUZE, Gilles ; GUATTARI, Félix. **Mil Platôs**. Rio de Janeiro: Ed.34, 1995 a 1997. v. 1/ 5.
- DELEUZE, Gilles ; GUATTARI, Félix. **O que é a filosofia**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992. 288 p.
- FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade: a vontade de saber**. 11. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1993. v.1
- FREIRE, Paulo. **Pedagogia do Oprimido**. 17ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.
- GAUTHIER, Jacques. **Sociopoética: encontro entre ciência, arte e democracia na pesquisa em ciências humanas e sociais, enfermagem e educação**. Rio de Janeiro: Editora EEAN/UFRJ, 1999.
- GAUTHIER, Jacques ; SOUSA, L. de S. (Coord.). **Poder e potência, saber e ciência: uma pesquisa sociopoética**. Salvador: NEPEC, 1999.
- GAUTHIER, Jacques. O que é pesquisar - entre Deleuze-Guattari e o candomblé, pensando mito, ciência, arte e culturas de resistência. **Educação e Sociedade**, n. 69, p 13 - 33, dez. 1999.
- GAMBINI, Roberto. **O espelho índio: os jesuítas e a destruição da alma**. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1988. 22 p.
- GUATTARI, Félix; ROLNIK, Suely. **Micropolítica: cartografias do desejo**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1986.
- _____. **As três ecologias**. Campinas, SP: Papyrus, 1990. 56 p.
- LOURAU, René. **A análise institucional**. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.
- _____. **Análise institucional e práticas de pesquisa**. Rio de Janeiro: UERJ, 1993.
- LUCKESI, Cipriano Carlos (Org.). **Ludopedagogia**. Ensaios 1. Educação e ludicidade. Salvador: UFBA/ FAGED/ Programa de Pós-graduação em Educação, 2000. v. 1
- PEQUENO, João (mestre). **Uma vida de capoeira**. São Paulo, 199-. 48 p.
- SERRES, Michel. **HERMES IV. La distribution**. Paris: Minuit, 1977.
- SERRES, Michel. **Filosofia mestiça**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1993.
- _____. Michel. **Luzes - 5 entrevistas com Bruno Latour**. São Paulo: Unimarco, 1999.
- WINNICOTT, Donald Woods. **Jeu et réalité - l'espace potentiel**. Paris: Gallimard,

1975.

_____. **Tudo começa em casa.** 1996. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

Notas

1 Ramiar ou *Hãmyia* (festejar, dançar, cultuar, brincar), orienta os Pataxó e contagiam outras famílias étnicas nômades afins para o retorno à sua montanha sagrada, o Monte Pascoal.

2 Ogan é uma função no candomblé. Ele não “dá santo”, e sim cuida do orixá ou nkisi, ou seja, “vento sagrado” incorporado no transe, toca atabaques, etc. *Tempo* é um nkisi, materializado pela árvore *Gameleira branca*, que liga os mortos aos vivos. Sua energia é muito forte.

3 Dança sagrada praticada entre os povos indígenas brasileiros, dançada em roda, em forma de caracol, com movimentos coletivos circulares.

4 Deleuze e Guattari (1997:132) definem o ritornelo como o conjunto sonoro das matérias de expressão que traça um território.

5 Instrumentos de origem africana que constituem a orquestra da capoeira. O capoeirista aprende a fabricar o berimbau, arco musical que possui uma cabaça como caixa de ressonância.

6 O risco é que se minimizem os conflitos dentro do grupo, que se crie uma unanimidade artificial.

7 Referimo-nos aqui ao importante conceito elaborado por René Lourau na sua teoria da implicação do pesquisador no seu objeto de estudo.

8 Segundo o historiador e assessor do CIMI/Nacional, Benedito Preziosi, este termo tupy-guarany refere-se aos Pajés ambulantes. Indica aqueles que, reconhecidamente, são portadores de um saber-poder ou designação indígena dirigida aos cristãos, europeus e portugueses.

9 Deus supremo.

10 Essa roda é uma espiral que se enrola e desenrola sem parar, constituída por todos os membros da tribo.

11 A roda é o círculo ritual e o espaço, entre terra e céu, criado pelos deslocamentos dos parceiros; um dos arcos é delimitado pelo grupo de músicos, e o outro, pelo público.

12 Conceito inspirado em Winnicott, criado para tentar elucidar como as gerações kanak se ligavam, recriando os caminhos (apagados pela aculturação) do sonho e do devaneio mútuo, graças à instituição dos Comitês de Luta e das Escolas Populares Kanak, durante a revolta de 1984-85 na Nova-Caledônia (ver Gauthier, J. *Les Ecoles Populaires Kanak: une révolution pédagogique?* Paris: L'Harmattan, 1996).

13 Dança sagrada

14 Orixá, nkisi que podemos comparar a uma combinação de Hermes e Dionísio na cultura grega. Princípio de vitalidade, ele anima o carnaval e, geralmente, as relações entre as pessoas, assim como entre os humanos e os demais orixás.

15 Mestiço de branco com índio; cariboca, carijó ou “carioca” - que quer dizer “oca sagrada do

branco”.

16 Ente fantástico oriundo da mitologia tupi, representado, segundo as regiões, ou com a forma de uma mulher unípede que anda aos saltos, ou como uma criança de cabeça grandecíssima, ou como um caboclinho encantado, ou como um homem agigantado, montado num porco-do-mato, ou com um pé só, redondo, seguido do cachorro papa-mel, etc. *Kaa/mato + pora/habitante*. Entidade Tupi identificada com o Demônio cristão. Deriva o Caipira indivíduo triste, acabrunhado, matuto.

17 Os *Mandingas* são um povo da África do Oeste que preserva elementos da religião berbero-islâmica dos marabouts. Daí, na língua portuguesa do Brasil, o *mandingueiro* como meio-bruxo.