



ISSN 1984-5634

ARTIGO

**CONTRIBUIÇÕES PARA UMA DESCOLONIZAÇÃO  
DAS TEORIAS DA HISTÓRIA: CAPOEIRA ANGOLA,  
ANCESTRALIDADE E TEMPO ESPIRALAR<sup>1</sup>**

*Contributions to the decolonization of theories of history:  
Capoeira Angola, ancestry and spiral temporality*

**ÂNGELO DE OLIVEIRA GOMES TEIXEIRA<sup>2</sup>**

**RESUMO**

A história disciplinar enquanto código de escrita traz em si a intenção de lidar com todos os passados existentes, e se comporta de maneira imperialista ao lançar seu olhar temporal, e geograficamente localizado na modernidade europeia, sobre os passados não ocidentais. E com isto silenciando e não (re)conhecendo as formas de lidar com passados próprias de cada sociedade ou povo. Aqui, apresentamos a Capoeira Angola como espaço transmissor de uma temporalidade resultante da diáspora africana para o Brasil, distinta da que se adota na disciplina história, e a qual identificamos através do conceito de tempo espiralar. Investigamos as temporalidades e cosmovisões africanas Nagô e Bantu, que oferecem o conceito de ancestralidade como substrato para esta e apontamos os possíveis limites do olhar imperialista da história em interpretar os passados afrobrasileiros. Argumentamos e defendemos a necessidade de se repensar teórica e metodologicamente o campo da historiografia a fim de se reconhecer enquanto um dos códigos de interpretação dos passados e não o único.

**PALAVRAS-CHAVE:** Teoria da História, Capoeira Angola, temporalidades, ancestralidade.

**ABSTRACT**

Disciplinary history as a code of writing carries in itself the intention to deal with all existing past, and behaves in an imperialist way by launching its temporal and geographically localized gaze on European modernity over the non-Western past, with this silenced and not (re) knowing the ways of dealing with the particular past of each society or people. Here, we present Capoeira Angola as a space that transmits a temporality resulting from the African diaspora to Brazil, distinct from that adopted in the historical discipline, and which we identify through the concept of spiral time. We investigate the African temporalities and cosmovisions Nagô and Bantu, which offer the concept of ancestry as a substrate for this and point out the possible misunderstandings and limits of the imperialist look of history in interpreting the Afro-Brazilians past, arguing and advocating the need to rethink theoretically and methodologically the field of historiography in order to recognize itself as one of the codes of interpretation of the past and not the only one.

**KEYWORDS:** Theory of History, Capoeira Angola, temporalities, ancestry.

**EDITOR-CHEFE:**

Lúcio Geller Junior

**EDITORA-GERENTE:**

Maria Eduarda Magro

**SUBMETIDO:** 30.01.2022

**ACEITO:** 18.01.2022

**COMO CITAR:**

TEIXEIRA, A. O. G.

Contribuições para uma  
descolonização das teorias  
da história: Capoeira Angola,  
ancestralidade e tempo  
espiralar. *Aedos*, v. 14, n. 31, p.  
187-205, jul.–dez., 2022.

<https://seer.ufrgs.br/aedos/>

1 Artigo extraído de dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós graduação em História da Universidade Federal de Ouro Preto.

2 Doutorando em História pela Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP). Contato: angelooliveira04@gmail.com.

## “OLHALÁ SIRI DO MANGUE, TODO TEMPO NÃO É UM”<sup>3</sup>

“[...] vivo na história da capoeira; e amo ela, porque vim do passado, e hoje aninho ao famosos, e preparando os famosos do futuro.”

Mestre Pastinha<sup>4</sup>

A concepção de “tempo” é tão cara aos historiadores e à história, que ele, em geral, sequer é problematizado.<sup>5</sup> Tornou-se há muito um dado no campo intelectual da história apesar de, como nos demonstra Muniz Sodré (2017), nenhuma outra civilização ter se dedicado tanto a ele quanto os pensadores ocidentais. Ao traçar uma linhagem do pensamento filosófico sobre o tempo, Sodré (2017) passa por uma série de autores da antiguidade à modernidade e afirma que foi criada a unidade “tempo”, e que esta foi transformada numa entidade métrica, servindo para medir o movimento ou passagem das ações cotidianas. Segundo o autor, “com essa experiência temporal se constrói a atualidade e, conseqüentemente, a Modernidade, que tem se definido pelo predomínio cultural do tempo sobre o espaço” (SODRÉ, 2017, p. 184). Como tratam Araújo e Freixo (2018), as formas de experimentação de tempo, sob o olhar da disciplina história em seu formato modernista e “sociológico” naturalizam o tempo como realidade da física, a quarta dimensão do espaço. Um dado que mistura a visão de Michelet (“a história é o tempo”) com a de Marc Bloch (a história é “ciência dos homens no tempo”): as fronteiras entre passado, presente e futuro são fixas, de modo que estas dimensões não interagem entre si; e, o seu sentido é sempre dirigido ao futuro e mensurado como progresso.

Tal noção, está presente no pensamento de alguns cânones da historiografia atual sobre os quais alguns estudiosos da área já tem desenvolvido seus questionamentos, dentre estes, podemos citar Ana Carolina Pereira (2018), que em artigo publicado na revista *Tempo e Argumento* levanta uma densa crítica sobre o pensamento de Jörn Rüsen e seu conceito de “consciência histórica”. A autora se direciona a pressupostos que o próprio autor aponta como principais para o estabelecimento de seu conceito, e afirma que estes se ancoram numa longa tradição filosófica “restrita a experiência sócio histórica do ocidente europeu” (PEREIRA, 2018, p.102). Ela conclui que o conceito de Rüsen “parte de uma constante antropológica, de uma (suposta) experiência humana universal como pressuposto teórico” (PEREIRA, 2018, p.102), e, ainda tratando de um dos pressupostos teóricos deste conceito, afirma que é “a mera presunção de universalidade a partir da projeção da própria experiência como se fosse toda a experiência humana possível” (PEREIRA, 2018, p. 102).

Bevernage (2013), ao se atentar a forma como Koselleck trata a consciência histórica moderna, afirma que este diz que esta surgiu a partir da criação de um novo “horizonte de expectativas” motivado pelas inovações tecnológicas do fim do século XVIII, que rompeu com o antigo “espaço de experiência”. Tudo isso, para Bevernage (2013), se liga à noção de distanciamento temporal apresentada pelos historiadores modernistas como caminho para alcançar a imparcialidade. Assim como a ideia de

3 Quadra de domínio público, comumente cantada nas rodas de Capoeira Angola.

4 Trecho transcrito na íntegra da fonte original, preservando a ortografia de Mestre Pastinha.

5 Compartilho do diagnóstico de Bevernage e Lorenz quando afirmam que o tempo para a história está ainda em processo de reavaliação crítica e analítica transdisciplinar.

que as mudanças trazidas pelo tempo não ocorrem de forma aleatória, e sim por meio de mudanças cumulativas com direção a um futuro mais sofisticado do que o agora, servindo para condecorar essa perspectiva como sendo epistemologicamente superior às das testemunhas oculares contemporâneas. Ao adotar essa forma de experimentação do tempo em seu método, a disciplina histórica a toma como o tempo em si (naturalizando-o), universalizando essa noção temporal tão especificamente ocidental e moderna. Seth (2013) argumenta que a escrita da história pode ser considerada como “um código cultural”, um código originalmente de caráter imperialista, que carrega a pretensão de representar todos os passados a partir de um elemento “Humano” único.

Analogamente aos casos estudados por Bevernage (2018, p. 51), o sequestro sofrido no continente africano e a situação de cativo vivida no Brasil, talvez possam ser pensados como “um passado que não passa”. É um passado que se faz presente ainda hoje de diferentes maneiras na vida das pessoas negras; é considerado um problema “atual” pela imaginação histórica ocidental: um anacronismo a ser combatido, uma dívida histórica, ou mesmo um “trauma”, como se costuma dizer a partir do vocabulário da psicanálise. A situação torna-se paradoxal, pois o tempo da história, como atestam tais críticas do modelo disciplinar, diz: o passado passou. A escravidão e o racismo ficaram para trás. Essa página foi virada. No entanto, a institucionalização do racismo como conexo à escravidão formal (instituição social abolida em 1888) aqui contribui para que este seja visto como um problema “superado”, que deveria ser enquadrado, portanto, nas fronteiras entre estas partições temporais como passado e não como presente. Os debates públicos e a polêmica sobre a Lei de cotas<sup>6</sup> evidenciam essa tensão: de um lado, uma imaginação histórica que percebe o problema do racismo como uma realidade passada, distante do aqui e agora, e “abolida” juntamente com a escravidão (algo fortemente associado ao mito da “democracia racial”); e, de outro, a experiência das populações negras que reclamam a dívida do Estado brasileiro e a necessidade (ética e política) de políticas públicas responsáveis, que busquem uma reversão desse passado que passou (na teoria), mas que “não passa” (na prática).

A partir da situação do Brasil e das populações negras que aqui vivem, poderíamos considerar o tráfico negreiro, ou o sequestro destas pessoas e suas culturas do continente africano para serem escravizadas, como um “evento traumático”? Talvez para o pensamento histórico que compreende o tempo de forma linear, homogênea, universal, progressiva e não-interativa, relacionado à tradição moderna e ocidental, sim. Mas e quanto às culturas de matrizes africanas? Quantas vezes a história disciplinar ouviu destas pessoas e destas culturas sobre suas experiências temporais? Elas teriam algo a nos ensinar sobre o tempo? Sobre narrativas? Sobre passado? Sobre ancestralidade? Penso que sim. O desejável processo decolonial que a história começa a demonstrar pode enriquecer-se imensamente ao (re)conhecer as diferentes formas através das quais populações negras no território brasileiro interpretam, significam, organizam e se orientam no tempo. Mesmo com experiências tão complexas quanto à condição de escravizados(as). Como podemos (re)pensar a história a partir destas experiências?

Neste artigo, a partir da análise de alguns cantos de Capoeira Angola, penso como esta arte permite que identifiquemos um espaço transmissor de uma temporalidade resultante da diáspora africana para o Brasil. Um tipo de relação com o tempo tão verdadeira quanto a que se adota na disciplina

6 A Lei nº 12.711/2012, sancionada em agosto deste ano, garante a reserva de 50% das matrículas por curso e turno nas 59 universidades federais e 38 institutos federais de educação, ciência e tecnologia a alunos oriundos integralmente do ensino médio público, em cursos regulares ou da educação de jovens e adultos. Os demais 50% das vagas permanecem para ampla concorrência.

histórica, embora distinta. Não se trata de rivalizar com a história. Mas uma forma alternativa, aliada, complementar, na qual identificamos um “tempo espiralar” que pode auxiliar a desatar alguns nós. Não se trata de um tempo “indisciplinado”, menos rigoroso e, portanto, merecedor da nossa desconfiança epistemológica. Ao contrário, como a capoeira, essa temporalidade tem regras próprias e exige enorme disciplina, dos corpos e das mentes individuais e sociais. Não é como a disciplina da desconfiança do corpo (e sensações) e do hipostasiamento da mente racional (cartesiana). Como poderia abolir o corpo, ainda mais os corpos negros, se é nele(s) que tudo acontece?

Para isso, visitaremos pesquisadores dedicados à compreensão das cosmovisões africanas Nagô e Bantu, que oferecem o conceito de ancestralidade como substrato para esta e apontamos alternativas ao olhar da história para interpretar experiências e o passado de afrobrasileiros. Argumento sobre a urgência de se repensar teoricamente o conceito de tempo da história a partir destas questões, como um dos códigos de interpretação do passado, não o único. Faremos isto pois, se nos propomos a investigar as temporalidades experimentadas pelos povos negros no Brasil, nos parece necessário aqui, investigar como estes povos experimentavam o tempo antes da diáspora africana moderna, a fim de identificar vestígios destas temporalidades nas que aqui existem. Vamos pensar sobre as continuidades estabelecidas entre essas temporalidades e as experimentadas ainda no continente africano a fim de compreender a temporalidade expressa no ritual da Capoeira Angola, tendo na temporalidade um fator decisivo para lidar com passados que não estão integralmente contidos nas experiências universalizantes do “Sujeito” transcendental moderno.

## O RITUAL DA RODA DE CAPOEIRA ANGOLA, OS CANTOS ENQUANTO ENSINO DE HISTÓRIA

A roda de Capoeira Angola constitui-se num complexo ritual, e, ainda que hajam disputas em torno do termo e não possamos definir “Capoeira Angola” como uma única coisa, conforme trata Paulo Magalhães Filho (2011), existem certos códigos e métodos comuns a quase todas as linhagens desse estilo de capoeira. No ritual da roda de Capoeira Angola, são oito os instrumentos utilizados: três berimbaus, sendo um mais grave; um médio e um mais agudo (os quais possuem alguns nomes a variar de acordo com a escola, mas os mais comuns são Gunga, Médio e Viola, respectivamente), dois pandeiros, um atabaque, um agogô e um reco reco. Via de regra, o berimbau mais grave é tocado pelo Mestre ou por um de seus alunos mais experientes (ou alguém designado pelo Mestre no momento), e é este instrumento que inicia o ritual, sendo seguido pelos outros dois berimbaus, pelos pandeiros, pelo atabaque e pelo agogô e reco reco, nesta ordem.

Após iniciarem os instrumentos, começa-se a cantar (atividade reservada comumente a quem está com o gunga nas mãos, principalmente nesse momento de início, mas que pode ser desempenhada por outros com consentimento do Mestre), o canto é iniciado a partir de uma Ladainha – é um canto mais longo e que pode fazer referência a alguma devoção de quem canta, a algum capoeirista antigo, alguma situação vivida por um mestre ou outro ancestral que o cantador queira louvar, etc. Este canto é sucedido pela louvação, um canto curto onde o cantador reverencia suas crenças e seus ancestrais, é também neste momento que se iniciam as respostas do coro, que acompanha o cantador repetindo seus versos. Logo após, tem início o canto corrido, no qual o cantador canta uma frase (que varia em extensão, mas é notoriamente mais curta que as ladainhas e mais longas que as louvações) e o coro responde repetindo completa ou parcialmente (o que varia de um canto para outro) a estrofe do cantador. Este

último pode ser antecedido por uma estrofe chamada “quadra” a ser introduzida segundo a vontade de quem canta. É também nesse momento que inicia o jogo no interior da roda, embalado pelo ritmo da bateria e pelo canto corrido, sendo este último um fator determinante do jogo a ser desenvolvido, definindo sua estética (desde a velocidade aos golpes e movimentos empregados) e exigindo atitudes dos jogadores que ali estão.

Assim, cantos como “pega esse nêgo e derruba no chão”<sup>7</sup>, cantado no LP de Mestre Pastinha (1969), ou “Meu facão bateu embaixo/a bananeira caiu” cantado pelos Mestres Boca Rica e Bigodinho, fazem alusão aos movimentos desequilibrantes (rasteiras) e proporcionaram um jogo com a predominância destes. Cantos com versos como “é lento o andamento é lento/é angola pequena quero ver você jogar” cantado por Mestre Moa do Katendê (2017) e “ô bujão, ô bujão, ô bujão, Capoeira de Angola é jogada no chão”,<sup>8</sup> canto de domínio público muito cantado nas rodas, é cobrado dos capoeiristas um jogo mais rasteiro, com movimentos mais baixos, sendo estes apenas exemplos do quanto se conduz o ritual a partir do canto.

Segundo Pedro Abib (2004), por meio da música se ensina e educa no interior do ritual da Capoeira Angola, não somente para a prática do jogo e do ritual como para toda a vida social, passando de uma geração a outra um conhecimento ancestral e que só se encontra ali. Pode-se identificar o papel pedagógico desempenhado pela música no ritual da Capoeira Angola. Os cantos também funcionam como ferramentas didáticas no ensino e mobilização para o ritual: sua escolha para ser cantada não é aleatória ou arbitrária. Há momentos de trazer à tona reivindicações feitas por antigos Mestres. As letras tematizam os problemas raciais de ontem e hoje, evidenciando as continuidades. Em alguns outros cantos, são feitas reivindicações em relação às injustiças históricas sofridas pela população negra no Brasil, de forma que cantá-las evidencia ainda não apenas a insatisfação desse povo com a presença das injustiças, mas um relacionamento entre passado e presente. Algo que a historiografia modernista consideraria um paradoxo ou mesmo um tradicionalismo. Neste relacionamento, não há confusão ou superstição, mas pensamento e sabedoria: o passado não está “morto e enterrado”, como se diz, ele está ali também (está e não está, para ser bem preciso), vem à tona num jogo, num canto, num ritmo, batida, numa dança e numa luta, atravessando corpos e mentes, que lidam com o tempo de maneira própria.

Tudo isto nos permite observar que o caráter de reversibilidade do tempo, presente nessas concepções temporais da população negra no Brasil, se deve ao caráter performativo do tempo - que não é considerado como um agente externo, universal e absoluto. Assim, cantar numa roda de capoeira implica inscrever-se numa performance que promove uma interação entre as dimensões temporais. No instante em que canta, o cantador mobiliza o passado (tempo de seu ancestral que compôs o canto) e o faz manifestar no seu presente através da musicalidade e performatividade das emoções e sentimentos acionados ali. Ou seja, aqui o cantador re-apresenta as reivindicações de seus antepassados. Os mortos falam através dele e, como o canto embala o ritmo e estilo de jogo a ser feito, suas vozes são vividas como potência, como agentes do momento presente. Ainda no momento em que canta, o cantador pode escolher em seu repertório uma música que possa ser ouvida pelo público e pelo restante como uma reivindicação que é sua também, ainda que seja utilizada aqui a palavra de seus ancestrais. Essa performance evidencia uma interação entre o passado e o presente: entre o tempo dos ancestrais

7 Para ouvir: <https://bitly.com/snZ7gK>

8 Para ouvir: <https://bitly.com/iYwIbY>

(compositores) e o do cantador. Algo que somente é possível na performance e no ritual do jogo. O canto é tão dependente do ancestral (compositor) quanto do canto/cantador para falar ao presente. Há hierarquia e autoridade, há disciplina e legitimidade para que isso ocorra. A reivindicação registrada por seu antepassado nos versos do canto permite ao cantador dizer algo em seu tempo, o que pode sugerir um tempo no qual passado e presente não são completamente separados e não interativos, admitindo certa contiguidade entre essas partições temporais.

#### “VIM NUM NAVIO DE ARUANDA, ARUANDA Ê”<sup>9</sup> TEMPORALIDADES AFRICANAS E SUA DIÁSPORA PARA O BRASIL

Trabalhamos com populações que viveram uma diáspora forçada. Isso não é um detalhe. Populações sequestrados de seu mundo pela indústria colonizadora, que foram escravizados e comercializados por traficantes em benefício dos impérios europeus. A história desta diáspora tem sido contada e é bem conhecida: trata-se da história do capitalismo e, em parte, da história da própria modernidade. Uma história que se fia sobre um tempo linear e “progressista”. Horrores como estes são condenados *a posteriori* como um mal; algo que, contudo, esteve na base da fundação do mundo contemporâneo e, apesar de nocivo e indesejável de acontecer novamente, não deixa de, por isso mesmo, ser clinicamente tolerado como um “mal necessário” para que, teleologicamente, o “progresso” civilizacional (moral e material) do Ocidente atingisse o seu estado atual. Para que o progresso se torne regra, os crimes (e seus responsáveis) do passado *têm* de prescrever. É neste processo de reterritorialização da diáspora africana forçada para o Brasil que manifestações como, por exemplo (mas não somente), a Capoeira Angola, floresceram. O outro lado do progresso moderno, por assim dizer. Reterritorializando aqui todo um complexo cultural de práticas, categorias e valores civilizatórios africanos, conforme nos mostra Candusso (2016). Esta defende que os valores experimentados no continente africano se re-adaptaram no desenvolvimento das cosmovisões afrobrasileiras (CANDUSSO, 2016, p. 53- 54 ). Também sobre a diáspora africana para o Brasil, Leda Maria Martins (1997, p. 25-26) afirma que:

[...] os africanos que cruzaram o Mar Oceano não viajaram e sofreram sós. Com nossos ancestrais vieram as suas divindades, seus modos singulares e diversos de visão de mundo, sua alteridade linguística, artística, étnica, técnica, religiosa, cultural, suas diferentes formas de organização social e de simbolização do real.

Estas duas considerações permitem-nos identificar como o processo entre as Áfricas e o Brasil se deu de maneira continuada, uma vez que nossos ancestrais trouxeram consigo os valores e cosmovisões experimentados lá e os reestruturaram aqui em acordo com as possibilidades e exigências deste destino. Em consonância com esta perspectiva de diáspora enquanto processo de continuidade e transformação da qual se valem as autoras, buscamos compreender seus efeitos no que diz respeito às temporalidades experimentadas no continente africano e que foram trazidas para o Brasil.

Ressaltamos que são algumas as civilizações africanas que desembarcaram no Brasil, mas aqui, escolhemos duas devido a sua numerosidade e influência no território brasileiro, sendo estas a Nagô e as Bantu, que mesmo tendo dimensões absolutamente diferentes no continente africano, têm suas cosmovisões trazidas para o Brasil, e aqui cada uma tem suas projeções na formação das cosmovisões

9 Canto corrido cantado nas rodas de Capoeira Angola.

afrobrasileiras e da concepção que temos destas. Sabemos também dos debates em torno das influências Nagô e Bantu na formação das religiões e manifestações de matrizes africanas no Brasil e dos muitos questionamentos acerca das noções criadas a respeito de cada um destes, conforme apontam os estudos de Beatriz Dantas (1992) e Rogério Cappelli (2007). Por isso, principalmente no caso dos nagôs, escolhemos um posicionamento específico sobre a definição destes, oferecido por Muniz Sodré (2015, p. 191), sobre a qual o autor defende:

O universo ‘nagô’ é, na verdade, a resultante de um interculturalismo ativo, que promovia tanto a síntese de modulações identitárias (ijexá, ketu, egbá e outros) quanto o sincretismo com traços de outras formações étnicas (fon, mali e outros), aqui conhecidas pelo nome genérico de ‘jeje’.

Tal movimento também foi feito por Dantas (2018) que, ao situar sua compreensão de Filosofia Nagô a partir desta de Sodré, afirma que o que chama de cultura Nagô “não se limita à produção filosófica da tradição do Oeste africano também conhecido como Yorubaland, mas também da cultura construída na diáspora especialmente no Brasil” (DANTAS, 2018, p. 122). Desse modo, é assim que compreendemos aqui o complexo cultural Nagô, pensando não apenas suas características pré-diapóricas, mas também sua manifestação no Brasil, onde também se encontram os cantos da Capoeira Angola que nos propomos a analisar neste trabalho.

Sodré em *Exu inventa seu próprio tempo* (2017), investiga a interpretação temporal Nagô estabelecida no Brasil a partir da atividade da entidade Exu<sup>10</sup>. Para isso, o autor parte de um aforismo de origem nagô que faz a seguinte afirmação: Exu matou um pássaro ontem com a pedra que atirou hoje. A análise é sobre a constituição da concepção temporal moderna, a qual, segundo Sodré (2017), pode ser pensada como uma configuração psicológico-histórica, não sendo portanto algo dado (ou o tempo em si), mas sim um construto, parte do código cultural que é a história disciplinar, para empregar o conceito de Sanjay Seth (2013). Assim, percebemos que *toda sociedade constitui sua forma de experimentar e interpretar seus tempos*.

Ainda com Sodré (2017) a compreensão de tempo adotada na modernidade como única pode ser repensada quando traz o aforismo da noção de “do hoje ao ontem”, na qual uma ação do presente pode ter seu efeito no passado. Desse modo, Sodré (2017) afirma que a chave do provérbio está na reversibilidade do tempo, pois todo o sistema nagô gira em torno deste princípio que fundamenta tanto a lógica das oferendas mediadas por Exu Elebó (senhor das oferendas) que servem como restituição de um desequilíbrio cósmico gerado por este em seu nascimento, até a concepção temporal deste povo, fortemente definida pelos aspectos de Exu. Neste sentido, Exu e a temporalidade Nagô nos permitem observar uma complexidade temporal que não é contemplada pela temporalidade adotada pela história disciplinar e que tem a linearidade e irreversibilidade como característica (recusada pela filosofia da história de Hegel, mas ainda hoje reproduzida como norma absoluta da temporalidade histórica progressista), pois nessa cosmovisão e consequentemente nessa temporalidade, a reversibilidade possui o caráter de manutenção da harmonia e, portanto, a irreversibilidade se mostra aqui como um grande equívoco:

10 Conforme cita o autor: “Exu é o princípio da existência diferenciada, que o leva a propulsionar, a desenvolver, a mobilizar, a crescer, a transformar, a comunicar.” (SODRÉ, 2017, p. 175)

No provérbio/aforismo, Exu está apontando para a inconsistência da irreversibilidade absoluta: o pássaro está em outra perspectiva ou em outro ponto de fuga temporal para que se perceba como a origem é a série infinita dos acontecimentos iniciáticos, onde tudo, absolutamente tudo, é reversível (SODRÉ, 2017. p. 189-190).

Além disso, o autor afirma que este não é um indício de uma sociedade tradicionalista (orientada para o passado exclusivamente), anacrônica ou primitiva, pois, localiza Exu como uma entidade que preexiste em relação ao tempo e que, portanto, tem em si o princípio de temporalizar, Exu não se insere num tempo preexistente, mas sim inventa o tempo no qual precisa se inserir, mobilizando passado e futuro para executar sua ação:

Diferentemente da temporalidade ocidental psicanalítica do sujeito que faz do tempo a condição de aparecer do acontecimento, com Exu a temporalidade não é constituída, mas constituinte, isto é, uma dimensão da experiência que inventa o tempo por meio da articulação dos eventos regidos pela origem, isto é, por um proto acontecimento que engendra um destino comum a todos e faz aparecer até mesmo o inexistente. Nessa dimensão, o indivíduo está ao mesmo tempo atrás e adiante de si mesmo. [...] O acontecimento inaugurado por Exu não é algo que se possa inserir como peripécia numa história com passado, presente e futuro já dados, pois é ele mesmo que faz a história de seu grupo, logo, constrói o seu tempo [...] que é o da reversibilidade. Em termos mais claros, a ação de Exu não está dentro do tempo, ela o inventa (SODRÉ, 2017, p. 187-188).

Nesse momento, identificamos mais uma importante característica da temporalidade nagô que a diferencia da adotada pela história disciplinar: o tempo aqui não é concebido como algo pré existente, como entidade. O tempo aqui se funda no momento da ação, pois a ação (que aqui é Exu, que como tratamos, é movimento e dinâmica) é temporalizante, é fundadora do tempo. Dessa forma, o tempo pode seguir o sentido que lhe for empregado pela ação (do presente ao passado, do futuro ao presente, do futuro ao passado, etc.), não sendo, portanto, um agente externo no qual o acontecimento deve se localizar, pois é este quem dá sentido, forma, direção e existência ao tempo.

Essas duas características da temporalidade Nagô, de reversibilidade e de um tempo que se funda no acontecimento, permitem relações com o passado que a temporalidade linear adotada pela história disciplinar não possibilitam. Além disso, nos fornece ainda o conhecimento de um povo que experimenta o tempo reversível de forma tão natural quanto a temporalidade irreversível, não como fruto de uma experiência traumática, como nos casos analisados por Bevernage (2018), mas como decorrente das características da entidade Exu, que em grande medida define a cosmovisão desse povo.

Vale lembrar aqui, que o povo Nagô é somente um dentre os que desembarcaram aqui no Brasil na condição de escravizados. Outro povo muito importante nessa diáspora africana para as Américas, em números de pessoas e influência cultural, é o povo Bantu. Conforme nos mostra Magalhães (2019, p. 144) os “negros bantus foram escravizados e trazidos para o Brasil dois séculos antes dos nagôs” e, segundo levantamento feito pelo autor, que mobiliza Dantas (1982), o pouco estudo destes no Brasil se deve à criação de um mito que afirmava serem os Nagô um povo mais puro, que guardava com menos misturas o que se trouxe do continente africano. Tal noção foi impulsionada pela ação de alguns intelectuais acadêmicos e relacionou as simbologias Nagôs à noção de africanidade, enquanto os bantus passaram a ser vistos como menos puros e frutos de uma suposta imitação (MAGALHÃES, 2019. p. 143).

Esta ideia tem sido rechaçada por intelectuais como Dantas (1982) e Cappelli (2007), que buscam demonstrar a importância desse povo para a constituição da religiosidade e demais manifestações de matriz africana no Brasil. O próprio Magalhães traz em sua tese uma entrevista com Eduardo Oliveira em que este afirma: “A tese que desenvolvo hoje é de que o culto nagô foi bantuizado, os nagôs construíram em cima de uma base bantu” (MAGALHÃES, 2019. p. 143), evidenciando essa importância da qual falamos.

Conforme aponta Nei Lopes (2003, p. 17), o termo Bantu foi empregado pela primeira vez em 1862 por Wilhelm Bleek, para nomear um conjunto de aproximadamente duas mil línguas africanas que tinham em comum o uso da palavra MUNTU para designar “gente”, e que alcançavam o plural da mesma através do prefixo BA acrescido do radical NTU, resultando BANTU para designar “gentes”, “pessoas” ou “seres humanos”, em tradução livre. Esses povos se localizam numa área de cerca de nove milhões de quilômetros quadrados de extensão dentro do continente africano, aproximadamente da Baía de Biafra à Melinde (GIROTO, 1999. p. 19).

Um dos primeiros intelectuais que se dedicou a estudar a temporalidade desse povo foi Alexis Kagame (1975), que através de um estudo linguístico, afirma que em boa parte dos idiomas falados pelos bantus existe apenas uma palavra para designar o “ontem” e o “amanhã”, mostrando como essas duas dimensões se misturam e formam um contínuo temporal junto do presente. Com isso, Kagame (1975) afirma que o tempo para os Bantu é o tempo dos acontecimentos, pois, segundo ele, esse povo não possui uma palavra para se referir ao “tempo” e sempre que precisam fazê-lo utilizam “o tempo disto” ou “o tempo daquilo”, mostrando que o tempo está sempre condicionado a algo, a algum acontecimento, nunca sendo designado sem mencionar um acontecimento e um local. Segundo Kagame (1975. p. 105):

Chegamos até aí, combinando o ponto do tempo e o ponto do espaço. Dessa maneira, o movimento executado em-tal-ponto-em-tal-instante se torna uma entidade única: ele não só não se realizou no passado, como também nunca se realizará no futuro. Ele é único no conjunto dos movimentos possíveis e imagináveis. O mesmo Existente nunca repetirá um movimento análogo no mesmo ponto do espaço; será sempre um outro, pois o instante do precedente nunca se reproduz, como também nunca se repetiu anteriormente.

Tiganá Santana Neves Santos (2019) um dos mais recentes estudiosos da cosmovisão Bantu no Brasil, como Kagame faz seu estudo a partir do âmbito da linguagem, mas abordando aspectos filosóficos desta, uma vez que parte dos escritos de Bunseki Fu-kiau para desenvolver seus trabalhos. Nesse sentido, Santos (2019) em sua tese, dedica um momento a compreender as possibilidades de tradução ou mesmo o uso da expressão “dingo-dingo” na língua Kikongo, a qual afirma ser uma expressão que designa um processo que está sempre ocorrendo. Ao analisar a expressão, o autor demonstra que, nas línguas Kikongo, o uso de expressões formadas pela repetição de palavras trata-se de um recurso para exprimir circularidade, frequência e repetição. Assim, o autor retorna à expressão “dingo-dingo” e afirma que esta, enquanto empregada para designar um processo, requer um complemento para que designe um determinado processo, ao qual confere a característica de circular ou repetitivo. Desse modo, Santos (2019) demonstra que esta expressão guarda em si uma temporalidade, pois, nas palavras do autor:

Se tomarmos, ainda, o exemplo, em kikongo, de mbazi (amanhã) e mbazi-mbazi (depois de amanhã, ou seja, amanhã duas vezes), confirmamos o caso da expressão dingo-dingo, que guarda, também,

uma dimensão de temporalidade não demarcada, aberta, em que a inscrição temporal se faz espaço de acontecimentos. (SANTOS, 2019. p. 131)

Ao falar de uma temporalidade aberta e de uma inscrição temporal que se faz espaço de acontecimentos, Santos (2019) nos mostra uma característica importante da temporalidade Bantu e que faz sua análise convergir com a de Kagame (1975), que é a de um tempo sempre atrelado à ação e, portanto, ao espaço. Ou seja, tratamos aqui de uma temporalidade que não compreende o tempo como uma entidade externa preexistente à ação dentro do qual esta se localiza, mas sim de um tempo que passa a existir à medida que se dá a ação e termina no momento que esta se finda, sendo portanto, espaço deste acontecimento, conforme afirma o próprio autor. Nesse aspecto, esta temporalidade se assemelha também à apresentada por Sodré (2017) a partir de Exu, que como pudemos ver, também se tratava de um tempo fundado e direcionado pela ação.

Observando as características de reversibilidade e contiguidade temporal expressas nos cantos de Capoeira Angola, poderíamos entender a concepção temporal da população afrobrasileira guardada neste espaço como algo que resiste à passagem imperiosa do tempo histórico de maneira análoga ao caso das “*Madres de la Plaza del Mayo*”, analisadas por Bevernage (2018). Entretanto, se pensarmos a partir do que nos é apresentado por Alexis Kagame (1975), Sodré (2017) e Santos (2019), podemos dizer que se o tempo é performativo, o jogo se constrói no ato de jogá-lo, não sendo possível definir (ou mesmo determinar) um paradigma que o define (*a priori*) como reversível ou irreversível em termos absolutos. Isso também delimita compromissos éticos e políticos inegociáveis no processo. No jogo, podemos ter acesso aos vestígios fornecidos pela performance da Capoeira Angola. Se, por um lado, não se trata da herança do continente africano em si e por si, por outro, a ancestralidade se manifesta nas formas com que o jogo enreda e performatiza esta ancestralidade como elementos de resistência. Devemos nos questionar ainda, se esta afirmação de que a população afrobrasileira experimenta o tempo de forma “diferente” (hierarquicamente inferior - ou mera “superstição”), ou unicamente por conta do cativo, não seria um tipo pernicioso de desconhecimento (que reforça as estruturas do epistemicídio) a respeito das temporalidades que estes herdaram do continente africano e guardam em seus espaços de resistência, produção e transmissão de conhecimento.

Os grandes cânones erguidos pela disciplina histórica, como analisado por Pereira (2018), possuem suas formulações sobre o tempo e a experimentação humana e não há nada de errado nisso. No entanto, estes não parecem suficientes para compreender todos os tempos existentes sem hierarquizá-los e mesmo algumas das novas percepções a respeito desse tema que surgem com a intenção de descentralizar o tempo moderno do quadro teórico da história disciplinar, como Bevernage (2013) parece sugerir, também podem não ser, evidenciando os limites da história modernista para a compreensão das temporalidades experimentada pelas populações negras no Brasil.

Tal interpretação trazida pelo autor pode causar um falso efeito de compreensão, por considerar outras temporalidades que podem não seguir o mesmo sentido da hegemônica como fruto de situações traumáticas vividas por um coletivo. Essa interpretação pode acabar por categorizar a temporalidade experimentada pelo povo afrobrasileiro como fruto da situação de cativo que viveram justamente por desconhecer a raiz africana que funda a cosmovisão desse povo e a temporalidade trazida e conservada aqui. Assim, por encontrar na história da população afrobrasileira algo que, do ponto de

vista do tempo ocidental e da história seria um trauma, podemos ser levados a considerar apenas este fato como condicionante da sua percepção de tempo, e que a forma com que esse povo exige que se repare esse trauma - que evidencia um tempo não linear - é fruto desse condicionamento e não o vestígio sobrevivente de concepções temporais vindas do continente africano no processo de escravização.

Então, se a população afrobrasileira possui uma temporalidade própria, construída sob grande influência das temporalidades africanas assim como constatamos aqui, como seria possível compreender essa cultura nos quadros de ferro da historiografia ocidental sem deformá-la, sem violentá-la epistemicamente? Sem reduzi-la (também ontologicamente) ao reino das superstições e “crendices” populares?

### O TEMPO QUE NASCE DA ENCRUZILHADA: ANCESTRALIDADE COMO FUNDAMENTO DO TEMPO ESPIRALAR, UMA TEMPORALIDADE AFROBRASILEIRA EXPRESSA NA CAPOEIRA ANGOLA

Tendo visto até aqui as características das temporalidades Nagô e Bantu, nos propomos a pensar sobre como estas se comportam no território brasileiro a partir do contexto da diáspora africana para cá e como se dão em espaços não definidos ou dedicados diretamente às religiões de matriz africana, uma vez que este é o caso da Capoeira Angola, com a qual lidamos aqui. Para tal, partiremos dos trabalhos de Leda Maria Martins e Eduardo David Oliveira, que trabalham diretamente com o conceito de ancestralidade, com a reterritorialização deste no Brasil e com suas influências para as cosmovisões afrobrasileiras.

Para melhor pensar esse movimento, de chegada das cosmovisões africanas no Brasil e seus contatos, tanto entre si quanto com as dos nativos desta terra e dos colonizadores, Martins (1997) propõe o uso do conceito de *encruzilhada*, a fim de compreender as formulações que emergem desse trânsito. Para a autora, é desse jogo de encruzamentos que se formam as identidades afrobrasileiras, sendo necessário compreender a encruzilhada enquanto conceito epistemológico para se entender tais identidades, pois este nos oferece a possibilidade de interpretar “o trânsito sistêmico e epistêmico que emergem dos processos inter e transculturais, nos quais se confrontam e entrecruzam, nem sempre amistosamente, práticas performáticas, concepções e cosmovisões, princípios filosóficos e metafísicos, saberes diversos” (MARTINS, 1997. p. 28). Para isso, a autora define encruzilhada:

A encruzilhada, *locus* tangencial, é aqui assinalada como instância simbólica e metonímica, da qual se processam vias diversas de elaborações discursivas, motivadas pelos próprios discursos que a coabitam. Da esfera do rito e, portanto, da performance, é lugar radial de centramento e descentramento, interseções e desvios, texto e traduções, confluências e alterações, influências e divergências, fusões e rupturas, multiplicidade e convergência, unidade e pluralidade, origem e disseminação. Operadora de linguagens e de discursos, a encruzilhada, como lugar terceiro, é geratriz de produção signífica diversificada e, portanto, de sentidos. (MARTINS, 1997. p. 28)

É a partir desse conceito que propomos pensar o tempo que nasce da encruzilhada, ou seja, o tempo que nasce do processo de diáspora africana para o Brasil, processo este que leva as cosmovisões africanas a interagirem entre si e com outras, numa encruzilhada que leva à formação das cosmovisões afrobrasileiras e, por consequência, de suas temporalidades.

Leda Maria Martins (2002) pesquisou alguns grupos de Congado de Minas Gerais. Ela afirma que a temporalidade encontrada nos congos não segue o formato linear, que é, conforme vimos, adotado pela história disciplinar. Esta temporalidade, que a autora define como espiralar, se caracteriza pela dinamicidade de interação entre as partições temporais, onde os presentes se orientam pelos seus ancestrais para realizar o ritual, mas o fim deste se dá no agora assim como no futuro - uma vez que o ritual é também um ambiente de ensino e aprendizagem – e, tudo isso, como efeito da ideia de ancestralidade (MARTINS. 2002, p. 84).

Como trata a autora, essa temporalidade espiralar ocorre da seguinte maneira no ritual dos congados: os toques feitos pelos congadeiros nos tambores sagrados (que aqui representam os ancestrais) seguem um modelo criado pelos ancestrais, que assim se fazem presentes; mas, ainda segundo o modelo de ritual empregado, existe a abertura para o improviso, através da qual o congadeiro pode empregar sua própria toada, sem se esquecer da formatação ancestral que existe ali, o que faz com que cada toque ou repetição tenha certa originalidade sem ser de fato algo novo. Assim, essa performance constitui um movimento pendular entre a tradição e a transmissão.

Para Martins (2002), as manifestações das culturas de matriz africana no Brasil reterritorializam o que diz ser um dos mais importantes elementos da cosmovisão africana: a ancestralidade. Oliveira (2006, p. 19), ao se debruçar sobre as concepções de “Universo” africanas, faz a seguinte conclusão:

O sagrado, na verdade, permeia todos os espaços do universo africano. Ele impregna com sua força vital qualquer esfera da vida comunitária dos negros, tanto em África como nos outros continentes para onde tenham ido os negros da Diáspora. Esse sagrado, porém, no caso da África, emana da ancestralidade. A ancestralidade, então, está no cerne da concepção de universo. O universo interliga todas as coisas. Logo, a ancestralidade permeia todos os seres que compõem esse universo.

Em outro trabalho, ao tratar do fato de que antes da invasão europeia possivelmente havia uma cosmovisão comum às sociedades africanas, Oliveira (2007, p. 41) afirma:

Essa cosmovisão de mundo se reflete na concepção de universo, de tempo, na noção africana de pessoa, na fundamental importância da palavra e na oralidade como modo de transmissão de conhecimento, na categoria primordial da Força Vital, na concepção de poder e de produção, na estruturação da família, nos ritos de iniciação e socialização dos africanos e, é claro, tudo isso assentado na principal categoria da cosmovisão africana que é a ancestralidade.

A partir dessas passagens é possível perceber a importância da categoria ancestralidade para os povos africanos e como ela se faz presente como base de todo pensamento e de toda cosmovisão desses, fundamentando desde a concepção de universo que possuem, até as de estruturação familiar, poder e, como nos interessa aqui mais imediatamente, a de tempo.

Assim como Martins (2002), Eduardo Oliveira também trabalha com a difusão deste conceito de ancestralidade pelos países que foram destinos dos africanos em diáspora e, no caso do Brasil, afirma que este foi inicialmente, o principal fundamento do povo de santo e que posteriormente se tornou um signo da resistência afrobrasileira. Para o autor, o conceito “protagoniza a construção histórico-cultural do negro no Brasil e gesta, ademais, um novo projeto sócio-político fundamentado nos princípios da inclusão social, no respeito às diferenças, na convivência sustentável do Homem com o Meio-Ambiente, no respeito à experiência dos mais velhos, na complementação dos gêneros, na diversidade, na resolução dos conflitos, na vida comunitária entre outros” (OLIVEIRA, 2009. p. 3-4).

Assim, podemos identificar a importância do conceito de ancestralidade no território brasileiro, pois compreende a fundamentação de diversos princípios da vida desse povo aqui. Para Oliveira (2009, p. 4), o conceito “se converte em categoria analítica para interpretar as várias esferas da vida do negro brasileiro”, se fazendo presente em todo grupo que assuma valores africanos. A partir daí, para o autor, “ancestralidade” passa a configurar uma epistemologia que problematiza o modo de organização da vida no mundo contemporâneo. Assim, esse conceito se mostra como uma determinante da cosmovisão do povo afrobrasileiro. E a concepção de tempo desenvolvida aqui pela população afrobrasileira também se mostra condicionada a tal. Para compreendermos isso, devemos nos atentar a uma outra característica do conceito também assinalada por Oliveira (2007, p. 257) que é a “alteridade”:

A ancestralidade é uma categoria de relação – no que vale o princípio de coletividade – pois não há ancestralidade sem alteridade. Toda alteridade é antes uma relação, pois não se conjuga alteridade no singular. O Outro é sempre alguém com o qual me confronto ou estabeleço contato. Onde tem alteridade temos relação. A ancestralidade é uma categoria de relação porque ela é um dos modos pelos quais as relações são geridas. *Stricto sensu*, diria mesmo que a ancestralidade é o princípio, ela mesma, de qualquer relação. Toda relação tem uma anterioridade que não prescinde da alteridade. Chega a ser mesmo condição para que as relações se efetivem.

Nesta passagem, percebe-se como o conceito regula até mesmo os contatos sociais entre os frequentadores dos ambientes em que ela se faz presente, se tornando um conceito de relação. Dessa forma, a ancestralidade pressupõe sempre o contato com o outro, pois não há relação sem a presença do(s) outro(s). Luís Thiago Freire Dantas (2010, p. 178), filósofo preocupado com as influências da temporalidade moderna sobre a filosofia, também se preocupando com esta característica do conceito apresentado por Oliveira (2007), afirma que a “partir dessa contínua alteridade, a categoria de tempo não é interpretada como uma linearidade de fatos já que, sem aviso prévio, a presença do Outro pode se concretizar”, ou seja, se uma temporalidade é definida pela ancestralidade, sua representação não será uma linha reta, pois a relação ancestral pressupõe não somente a contiguidade entre presente passado como também a relação com o outro.

Eduardo Oliveira (2007, p. 246), tratando de uma definição de tempo de origem africana orientada pela ancestralidade, a qual denomina “tempo ancestral”, faz a seguinte descrição:

O tempo ancestral é um tempo crivado de identidades (estampas). Em cada uma de suas dobras abriga-se um sem número de identidades flutuantes, colorindo de matizes a estampa impressa no tecido da existência. Por isso não é um tempo linear, por isso não é um tempo retilíneo. Ele é um tempo que se recria, pois a memória é tão somente um mecanismo de acesso à ancestralidade que tem como referência o corrente. O devir é, portanto, o demiurgo da ancestralidade – e não o contrário!

Luís Thiago Freire Dantas (2010) mobiliza esta mesma passagem de Oliveira (2007) e, a partir dela, aponta duas características que julga fundamentais: primeiro, o fato de indicar um tempo que cursa em vários sentidos e, segundo, o fato de a ancestralidade não se tratar de algo estático “como se fosse uma identidade fixa e acessada a qualquer momento, mas um jogo de potencialidades de identificações que tem o devir como organizador dessa variação” (DANTAS, 2010, p. 176). Tais apontamentos são de grande valor para nós, pois nos interessa a percepção de que uma temporalidade que tem a ancestralidade como determinante possua muitos cursos, não dependendo da linearidade. Além disso, nos interessa muito neste momento perceber essa íntima relação entre a determinante

“ancestralidade” e o “devir”, em que o último serve como organizador (“demiurgo” nas palavras do autor) da primeira, pois, se é o devir que orienta a ancestralidade, não tratamos de uma temporalidade que apenas necessita do passado para vislumbrar o futuro mas que também necessita desse vislumbre para conferir sentido ao que é ancestral. Nesse ponto, fica explícita uma temporalidade na qual passado - presente - futuro estão completamente interrelacionados.

Essa característica que acabamos de apontar da relação da ancestralidade, e, portanto, desta temporalidade, com o devir ou futuro é o que interpretamos como um dos fatores que inspiram essa concepção metafórica de uma temporalidade “espiralar” proposta por Maria Leda Martins (1997). Pois, não podemos considerar aqui que a constante presença do passado e sua referência para construção do presente resulte numa temporalidade que possa ser representada a partir de um círculo, uma vez que nesse caso indicariamos uma eterna repetição dos fatos. A temporalidade da qual falamos aqui, como já tratamos, é dotada de um caráter de renovação e atualização garantido pela própria categoria de ancestralidade que a define, conforme trata Martins (2002) ao citar as possibilidades de improviso que guardam os rituais e Dantas (2010), a partir do conceito de tempo ancestral trazido por Oliveira (2007). Desse modo, compreendemos que a temporalidade não seria cíclica, pois, com esse caráter de atualização, o círculo não se fecha jamais, encontra o momento do devir e se lança à formar outro círculo (por retrospectar à ancestralidade) que logo fará o mesmo movimento, criando uma sucessão de quase círculos que podem ser pensados como um movimento em espiral.

Aqui, podemos retomar ainda o conceito de encruzilhada proposto por Martins (1997). Este nos auxilia na compreensão da potencialidade de atualização que guarda a temporalidade da qual tratamos. Isso porque a encruzilhada possui uma característica importante que se relaciona a esta potencialidade, conforme destaca a autora, que é a de proporcionar a renovação/atualização a partir do encontro entre os diferentes. Nesse sentido, o improviso é fruto dessa encruzilhada, é fruto do encontro do modelo de ritual criado pelos ancestrais com a identidade/vontade/toada própria do tocador. Ou seja, para pensar na nossa reflexão sobre temporalidade, o que faz com que o círculo não feche em si mesmo e se lance a formar um outro é justamente a encruzilhada que encontra em seu caminho. Como exemplo desta abstração, Martins (1997, p. 29) traz uma citação de Elisson:

Cada momento verdadeiro de jazz [...] irrompe de um contexto no qual cada artista desafia todos os outros e em que cada movimento-solo, ou improvisação, representa (como as sucessivas pinceladas de um pintor) uma definição de sua identidade como indivíduo, como membro da coletividade e como um elo na corrente da tradição.

A encruzilhada é, portanto, espaço de possibilidade, de onde o encontro de caminhos diversos cria a possibilidade do novo, que emerge sem abandonar a carga de um destes caminhos que o constitui. Como também exemplifica Martins (1997, p. 29) ao citar Elisson: “[...] porque o jazz encontra seu ponto vital numa infundável improvisação sobre materiais tradicionais, o jazzista deve perder sua identidade, mesmo quando a encontra”.

Ainda aqui, em acordo com a reflexão trazida por Dantas (2010), mas agora pensando a dimensão desta temporalidade que compreende passado-presente-futuro como tempos interativos e, muitas vezes, num único *continuum*, recuperamos a palavra de Mestre Pastinha que trouxemos como epígrafe no

início deste artigo<sup>11</sup>, na qual o Mestre se coloca como alguém que veio do passado, e vive no presente preparando os capoeiristas (famosos) do futuro. O que podemos perceber aqui, é que M. Pastinha é justamente esse ponto de interação entre passado presente e futuro, é a manifestação de seus ancestrais (com os quais viveu no passado) em sua pessoa na forma dos ensinamentos que passa a seus discípulos (presente), que permitirá a estes se tornarem famosos (futuro). Tudo isso, como podemos facilmente verificar, é fruto do papel da ancestralidade nesse processo de ensino-aprendizagem, que é referência e estrutura da pessoa de M. Pastinha e também a quem este recorre perante a necessidade de legar uma boa capoeira e bons capoeiristas para o futuro. Portanto, M. Pastinha é, aqui, uma manifestação do que compreendemos como encruzilhada a partir de Martins (1997), ou seja, um ponto de convergência temporal de onde são produzidas as possibilidades.

Dito isto, podemos observar a influência da ancestralidade sobre a temporalidade dos povos que a tem como base de sua cosmovisão. Fica evidente ainda, que a temporalidade da qual falamos aqui não é a própria temporalidade Bantu trazida por Kagame (1975) e por Santana (2019) a partir de Fu-Kiau ou a temporalidade Nagô apresentada por Sodré (2017), mas uma temporalidade afrobrasileira própria das pessoas negras trazidas para cá, que ao recriarem aqui sua cultura reterritorializam a categoria “ancestralidade” (como afirma Leda Maria Martins) e recriam uma temporalidade orientada e definida por tal categoria, sendo portanto herdeira das africanas, mas não exatamente idêntica a tais. Portanto, entendemos que é dessa temporalidade que trata Martins (2002), uma temporalidade definida a partir do fundamento da categoria de ancestralidade enquanto estruturante dessas cosmovisões.

Desse modo, percebemos que as formas de interpretação do tempo próprias da população afrobrasileira não tem sua fundação sob os acontecimentos que foram o sequestro do continente africano e a situação de cativo vivida no território brasileiro, mas sim numa herança cultural trazida do continente africano, por séculos prescrita, condenada e perseguida como blasfêmia, paganismo, credence popular ou superstição. Herança sobrevivente e que se faz preservada no interior das manifestações afrobrasileiras, seja pela ação de Exu (na cosmovisão Nagô) ou pela relação com a ancestralidade como categoria estruturante, como nos mostra Martins (2002) e Oliveira (2007).

## TRAUMA X ANCESTRALIDADE - DOIS CONCEITOS ESTRUTURANTES DE TEMPORALIDADES DISTINTAS

Para que possamos diferenciar essas temporalidades das que se forjam como consequência do trauma, cabe certa discussão entre o conceito de ancestralidade que trouxemos, o conceito de trauma ilustrado por Bevernage (2013) e com ele o luto moderno, e o conceito de ancestralidade trazido por Martins (2002) como definitivo para se interpretar a temporalidade que encontra no ritual da festa de congado. Para Bevernage, o luto tornou-se o momento/período necessário para a pessoa (vítima) se curar, ou lidar de algum modo, com o trauma sofrido a fim de retornar à vida comum. Na análise do autor, inclusive, esse luto torna-se impossível exatamente pela recusa ética e política das *Madres de la Plaza de Mayo*, exatamente pela condição de seus filhos e filhas como desaparecidos e não como mortos. Ou seja, para elas o tempo não passou, e assim nunca se desprenderam do passado ditatorial argentino. Vivem à procura de seus e suas filhos(as), de forma que *resistem* à mudança progressista

11 “(...) vivo na história da capoeira; e amo ela, porque vim do passado, e hoje aninho ao famosos, e preparando os famosos do futuro (...)”

proposta pela sociedade mais ampla, pelas comissões da verdade, que desejam impor um luto formal ao país: o passado traumático que deve passar para apaziguar as lutas na sociedade contemporânea. Um contrato social que declara o passado morto e enterrado, portanto, como condição ao presente para construir um novo futuro (como projeto).

Esta concepção modernista do luto entra em choque com a temporalidade identificada por Martins (2002) no ritual do congado. A ideia de que a presença do passado, ou ainda, a recusa de se desprender do passado, prenderia o indivíduo no “tempo passado” (anacronicamente), impossibilitando-o de almejar futuro é algo muito específico de uma cultura histórica modernista – e não uma verdade universal. Segundo Martins (2002), a presença do passado, a interação do presente com o ancestral, possibilita ao congadeiro realizar seu ritual. A autora nos mostra que a linha temporal que perpassa esse acontecimento parte do sujeito que o faz, passa por seu ancestral representado pelo canto, pelos instrumentos e pelo modelo de ritual seguido, e, pensando a prática ritual como espaço de ensino/aprendizagem, perpassa ainda os recém-iniciados e as crianças com a finalidade de instruí-los. Ou seja, a presença ancestral possibilita o ritual, que por sua vez possibilita a transmissão do conhecimento. Assim, a autora diz que os toques feitos no tambor pelo congadeiro são reproduções criadas por seus ancestrais que fazem parte do modelo de ritual, mas que permitem ao tocador improvisar, assim como nos cantos.

Desse modo, podemos afirmar que é a presença do passado, ocorrida a partir da interação com a ancestralidade, que torna o futuro possível aqui. Ao improvisar no toque do tambor ou no canto entoado, o congadeiro demonstra que não está simplesmente repetindo ou copiando seu ancestral, preso ao seu passado de modo que não possa criar algo novo ou diferente. Pelo contrário, mostra que na presença de seu ancestral, com base naquilo que ele propõe, é que vislumbra sua criatividade, que projeta suas intenções para o “novo”, ainda que não o seja totalmente. Nesse rito, demonstra Martins (2002), o presente atrai para si passado e futuro da mesma maneira que neles se penetra.

A partir daí, nos perguntamos: qual influência das temporalidades africanas (principalmente as aqui apresentadas) podemos encontrar no ritual da Capoeira Angola? Para isso, retornamos ao que nos é apresentado por Martins (2002), pois é importante enfatizar aqui como essa temporalidade, expressa pelo canto da Capoeira Angola, está também em acordo com o apresentado pela autora em relação ao ritual do congado. O que descrevemos aqui também guarda similaridades com o conceito de ancestralidade esposada pela autora, na qual esta é definidora da temporalidade. Segundo ela, esta compõe parte importante das cosmovisões africanas que são reterritorializadas no Brasil por via das manifestações da consciência de uma ascendência africana. Como também argumentamos, Oliveira (2007) afirma que este conceito deve ser visto como uma epistemologia, que se faz presente em todo espaço que se proponha a assumir valores africanos, sendo definidora da cosmovisão de muitos povos africanos em diáspora pelo mundo.

Tal cosmovisão é que confere o formato espiralar da temporalidade experimentada nos congados. Desse modo, é o conceito de ancestralidade que se mostra como fator de continuidade entre as temporalidades africanas que apresentamos e o que se chama por tempo espiralar.

## CONCLUSÃO

Dessa forma, podemos argumentar como o modelo epistemológico predominante (o que não significa que só exista ele) nas ciências humanas e sociais em geral, e na historiografia em particular, ainda possui raízes na lógica colonialista da política do tempo que opera, queiramos ou não, hegemonicamente no interior da historiografia ainda hoje. Contemporaneamente, as limitações éticas e políticas desta epistemologia (que foi construída no auge do Imperialismo europeu) emergem na sua quase incapacidade de coexistir com epistemes que não se dobrem (ou se deixem subordinar) aos paradigmas que, apesar de algumas mudanças importantes ao longo do século XX, ainda se sustentam sobre o imperativo categórico de um tal “Sujeito universal” (sem raça, sem gênero, sem classe social, sem contato com a realidade sociocultural, econômica e política) de conhecimento que reduz tudo o que não é “Ego” a mero “objeto” para análise - sem voz e sem razão.

Partilhamos da inquietação de Seth (2013) que questiona a eficiência da história disciplinar em narrar passados não ocidentais uma vez que esta, enquanto código, partilha de bases fundacionais estritamente ocidentais, como o caso da temporalidade linear da qual se vale. Esse questionamento, fazemos não no sentido de exigir ou imaginar que a disciplina venha a adotar a temporalidade espiralar como parte de seu código, e por isso partilhamos de Seth (2013) noutro ponto – quando este trata da necessidade dessa disciplina conceber que outros códigos são possíveis sem necessariamente incorporá-los ou pensá-los como mais verdadeiros para a escrita da história –, mas sim compreendê-los como mais adequados à forma como aquele determinado povo lida com seu passado.

A crítica que trazemos é teórica na medida em que indaga sobre a escrita da história. Cobra das historiadoras e historiadores que não se cinjam à atividade unicamente prática que, em geral, se espera de nós: leitores de documentos de arquivo e intérpretes do passado morto e enterrado. Como agentes de produção de conhecimento no interior da disciplina histórica, temos a responsabilidade e o dever da crítica que nos permite desnaturalizar o processo de epistemicídio: a violência e a exclusão de conhecimentos e formas de experimentação do tempo que não se enquadram no padrão racial (e racista) hegemônico no qual apenas um “Sujeito universal” pode produzir conhecimento. Que história desejamos escrever? O que significa história? E acima de tudo: que tipo de história podemos ainda vir a escrever?

## REFERÊNCIAS

- ABIB, Pedro Rodolpho Jungers. *Capoeira angola: cultura popular o jogo dos saberes na roda*. Campinas, 2004.
- BEVERNAGE, Berber. *História, memória e violência de Estado: tempo e justiça*. Mariana: Editora Milfontes, 2018.
- BEVERNAGE, Berber; LORENZ, Chris. (ed). “Introduction”. In. *Breaking up Time –Negotiating the borders between Present, Past and future*. Bristol: Vandenhoeck, & Ruprecht, v.7, 7-35, 2013. Disponível: <https://bityli.com/sFlrgB> acesso a 15 de julho de 2018.

CAPPELLI, Rogério. *Saindo da Rota: Uma discussão sobre a pureza na religiosidade afro-brasileira*. Rio de Janeiro: Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal Fluminense, 2007.

CARNEIRO, Aparecida Sueli. *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser*. 2005. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005. Disponível em: <https://bityli.com/OiKMh> acesso em 11 de julho de 2018.

DANTAS, Beatriz Gois. *Vovó Nagô e papai Branco: usos e abusos da África no Brasil*. 1982. 220 f. Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP. Disponível em: <<http://www.repositorio.unicamp.br/handle/REPOSIP/279007>>. Acesso em: 14 jul. 2018.

DANTAS, Luís Thiago Freire. *Filosofia desde África: perspectivas decoloniais*. Curitiba, 2018.

DANTAS, L. T. F. A FILOSOFIA NAGÔ E A TEMPORALIDADE DA VERTIGEM. ODEERE, [S. l.], v. 3, n. 6, p. 120-132, 2018. DOI: 10.22481/odeere.v3i6.4304. Disponível em: <http://periodicos2.uesb.br/index.php/odeere/article/view/4304>. Acesso em: 22 out. 2020.

DINIZ, Flávia Cachinesi. *Capoeira Angola: identidade e trânsito musical*. Salvador: UFBA/Escola de Música, 2011.

DOMINGUES, Petrônio. Movimento negro brasileiro: alguns apontamentos históricos. *Tempo [online]*. 2007, vol.12, n.23, pp.100-122.

GILROY, Paul. *O Atlântico Negro. Modernidade e dupla consciência*. São Paulo: Universidade Cândido Mendes – Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.

GIROTO, Ismael. *O Universo Mágico-Religioso Negro-Africano e Afro-Brasileiro: Bantu e Nàgó*. 1999. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidad de São Paulo, São Paulo, 1999. doi:10.11606/T.8.1999.tde-20062011-140307. Acesso em: 2020-10-26.

JOGO DE DENTRO, Mestre. *Capoeira Angola tem Fundamento*. [S.l.]: 2006. Vol 2, CD. Faixa 1. Disponível em: <https://bityli.com/QGgo5f> acesso em 19 de julho de 2018.

KAGAME, Alexis. A percepção empírica do tempo e concepção da história no pensamento Bantu. In: *As culturas e o tempo: Estudos reunidos pela UNESCO*. Paul Ricouer (org). Rio de Janeiro: Vozes, 1975.

KATENDÊ, Mestre Moa. *Angola Pequena*. [Compositor e intérprete]: Mestre Moa do Katendê. Paris: [s. n.], 2017. Disponível: <https://bityli.com/iYwIbY>. Acesso em: 12 jul. 2020.

LOPES, Nei. *Novo dicionário Banto do Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, 2003.

MAGALHÃES FILHO, Paulo Andrade. *Jogo de discursos: a disputa por hegemonia na tradição da capoeira angola baiana* / Paulo Andrade Magalhães Filho. – Salvador, 2011.

MAGALHÃES FILHO, Paulo Andrade. *Tudo que a boca come: a capoeira e suas gingas na modernidade* / Paulo Andrade Magalhães Filho. - Salvador, 2019

MARTINS, Leda Maria. *Afrografias da memória*. São Paulo: Perspectiva, Belo Horizonte: Mazza Edições, 1997.

MARTINS, L. M.. *Performances do tempo espiralar*. In: Graciela Ravetti; Márcia Arbex. (Org.). *Performance, exílio, fronteiras, errâncias territoriais e textuais*. Belo Horizonte: Faculdade de Letras da UFMG, 2002, v. 1, p. 69-92

MARTINS, Leda. *Performances da oralitura: corpo, lugar da memória*. Letras (Santa Maria). Santa Maria, v, 25, p. 55-71, 2003.

OLIVEIRA, E.. *Cosmovisão Africana no Brasil: elementos para uma filosofia afrodescendente*. 3. ed. Curitiba: Editora Gráfica Popular, 2006. v. 500. 188p .

OLIVEIRA, E.. *Filosofia da Ancestralidade: Corpo e Mito na Filosofia da Educação Brasileira*. Curitiba: Editora Gráfica Popular, 2007.

OLIVEIRA, E.. *Epistemologia da Ancestralidade*. Entrelugares: Revista de Sociopoética e Abordagens Afins, v. 1, p. 1-10, 2009.

PASTINHA, Vicente Ferreira (mestre Pastinha), *Capoeira Angola - Como eu Penso? Despeitados?*. Rio de Janeiro, Ministério da Educação e Cultura, 1964.

PASTINHA, Vicente Ferreira.: *Pega Esse Nêgo, Derruba No Chão*. Intérprete: Mestre Pastinha. Compositor: Domínio Público. In: *Mestre Pastinha e sua Academia*. [S. l.]: Philips, 1969.1 - Lado B. Disponível em: <https://bityli.com/snZ7gK>. Acesso em: 12 jul. 2020.

PEREIRA, Ana Carolina Barbosa. *Precisamos falar sobre o lugar epistêmico na Teoria da História*. Revista Tempo e Argumento, Florianópolis, v. 10, n. 24, p. 88 - 114, 2018. Disponível em: <https://bityli.com/3Ne3Vl> acesso em 7 de abril de 2019.

SANTOS, Juana Elbein dos. *Os Nàgô e a morte: Pàde, Àsèsè e o culto Ègun na Bahia*. Petrópolis: Vozes, 1976

SANTOS, Tiganá Santana Neves. *A cosmologia africana dos bantu-kongo por Bunseki FuKiau: tradução negra, reflexões e diálogos a partir do Brasil*. Tese (Doutorado)- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. - São Paulo, 2019.

SETH, Sanjay. *Razão ou Raciocínio? Clío ou Shiva?* História da Historiografia. Ouro Preto. n. 11, p. 173-189, 2013. Disponível em: <https://bityli.com/siVabw> . 16 de agosto de 2018.

SODRÈ, Muniz. *Pensar Nagô*. Petrópolis: Editora Vozes, 2017.