

PENSANDO A CAPOEIRA DENTRO DO ECOSISTEMA CULTURAL: ALGUMAS REFLEXÕES INICIAIS

Zilda Dourado (UEG)

R e s u m o : O presente texto tem como objetivo analisar a capoeira dentro da proposta de ecossistema cultural, proposto por Couto (2016). Para alcançar esse objetivo, o artigo apresenta a história da capoeira no Brasil, referindo-se aos elementos que constituem a sua prática e, depois, avalia-a dentro do conceito de ecossistema cultural. A cultura é compreendida como um conjunto de signos e sistemas de signos de determinada comunidade, melhor dizendo, a totalidade dos signos dessa comunidade, portanto, ela é também linguagem. Como o ecossistema cultural engloba o ecossistema linguístico, conclui-se que a capoeira é mais um componente desse conjunto de signos, ou seja, ela é uma linguagem cultural.

P a l a v r a s - c h a v e : Capoeira angola, ecossistema cultural, ecossistema linguístico

A b s t r a c t : The objective of this text is to analyze capoeira in the framework of the cultural ecosystem proposed by Couto (2016). The article will begin by a short presentation of the history of capoeira in Brazil, presenting some of the most important features of this practice, evaluating them as belonging to the cultural ecosystem. Culture is an ensemble of signs or systems of signs of a community, better, it is the totality of signs of this community, therefore, it is language in the broad sense. Capoeira will be seen as a type of cultural language of the Brazilian culture.

K e y w o r d s : Ecosystemic linguistics. Speech community. Italian immigration. Languages in contact.

*O capoeira não é aquele que sabe
movimentar o corpo e sim o que se deixa
movimentar pela alma.
Mestre Pastinha*

1. Introdução

Em 2014, na 9ª sessão do comitê intergovernamental para a salvaguarda em Paris, a UNESCO reconheceu a roda de capoeira como um patrimônio cultural imaterial da

ECO-REBEL

humanidade. Esse título foi concedido porque essa prática é uma das mais antigas e mais bem consolidadas manifestações da cultura brasileira, não só aqui no Brasil, mas também em todo mundo.

A capoeira pode ser considerada como uma prática que congrega música, dança, jogo, luta, mitologia e religiosidade. Na roda de capoeira há os cantos, os movimentos de dança em forma de ginga, os golpes, algumas referências à mitologia dos orixás, e, em alguns grupos, também ao candomblé ou à umbanda. Por isso, a capoeira é considerada como uma das maiores representantes da cultura brasileira em suas raízes africanas.

Na época da escravidão, no Brasil, em diferentes locais, os negros começaram a desenvolver uma prática de luta em ciranda, ao mesmo tempo em que eles praticavam a música, a comida e as crenças africanas. De acordo com Reis (1997), desde então, a capoeira foi se desenvolvendo como dança, luta, jogo entre os negros e, após a abolição da escravatura, entre negros e brancos.

No período imperial e de consolidação da república no Brasil, a capoeira era uma prática extremamente marginalizada. Conforme Reis (1997) comenta, do Império até abolição da escravatura, os senhores de engenho repreendiam os capoeiristas para que eles não se desviassem do trabalho na lavoura ou do trabalho doméstico. Após a abolição, com o processo de urbanização das grandes cidades, como o Rio de Janeiro, a população negra foi colocada à margem da sociedade e todas as suas práticas consideradas como criminosas, tais como a capoeira, o samba e o candomblé.

Mesmo assim, na Bahia e no Rio de Janeiro, havia muitas maltas, grupos de capoeiristas que faziam rodas em lugares escondidos da polícia. Reis (1997) comenta que esse processo de criminalização da capoeira está muito bem retratado em documentos da polícia, que trazem muitos registros de prisões de capoeiristas. Essas maltas eram formadas por homens negros, brancos e mulatos. A inserção de homens brancos nessa prática gerou uma tensão social, no sentido de que, se por um lado se descriminava e criminalizava toda manifestação da cultura negra, por outro lado, a comunidade branca também queria se apropriar dela.

Reis (1997) comenta que houve uma tentativa de higienização da capoeira, para que ela fosse mais embranquecida e, assim, ser mais aceita socialmente. Ainda assim, houve resistência por parte dos negros, motivo pelo qual essa relação entre brancos e negros dentro da capoeira proporcionou uma ressignificação dessa prática. Na década de 1930, a capoeira foi descriminalizada, embora já estivesse largamente presente, sobretudo em

Salvador, com a academia de capoeira angola criada pelo Mestre Pastinha. Ainda na Bahia, em Salvador, Mestre Bimba conseguiu institucionalizar toda a prática da capoeira, ainda que tenha criado uma nova vertente: a capoeira regional. E assim ela foi se desenvolvendo até alcançar o status social e cultural que conhecemos hoje, como patrimônio cultural imaterial da humanidade.

Como se pode perceber nesse pequeno percurso histórico da capoeira, as relações entre brancos e negros sempre tiveram relevância para a constituição dessa prática. O que permite pensar em como as pessoas de uma comunidade constroem, ressignificam, mantêm e reconhecem uma cultura. Por isso, esse trabalho pretende analisar a capoeira dentro da proposta do ecossistema cultural, proposto por Couto (2016). O texto está dividido em duas partes, além da introdução e das considerações finais. A primeira parte será dedicada à explanação do ecossistema cultural já aplicada aos elementos da capoeira. A segunda parte apresenta algumas considerações que podem alargar esse conceito para que ele seja mais produtivo para qualquer manifestação cultural.

2. O ecossistema cultural

Couto (2016) propôs esse conceito de Ecossistema cultural (doravante EC) dentro da Ecolinguística, ainda que existam outras linhas teóricas que já esboçaram algo a respeito, como é o caso da Antropologia e da Ecologia Social. O diferencial de Couto (2016) é o de sistematizar o ecossistema cultural a partir das relações entre língua e cultura, segundo um paradigma ecológico dos estudos da linguagem, a própria Ecolinguística. Dessa maneira, o conceito de ecossistema cultural é desenvolvido a partir do ecossistema linguístico (doravante EL).

O EL é formado pelas inter-relações entre língua, povo e território, isto é, um povo interagindo linguisticamente em um espaço. Desse modo, o mais importante para o estudo do EL é a interação linguística entre os falantes, a própria comunicação, também denominada de interação comunicativa.

Essa interação comunicativa desenvolve-se de acordo com três outros meios ambientes: o natural, o mental e o social. O meio ambiente natural é o território onde o povo vive, convive e interage linguisticamente. O meio ambiente mental está na mente do falante, em seu imaginário, por meio do qual ele percebe, simboliza e atua no mundo, bem como se comunica. O meio ambiente social é o da ordem da comunidade, da

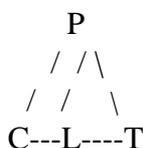
ECO-REBEL

organização social dos falantes. Até então, era aqui que se falava em cultura, como um modo das pessoas conviverem socialmente (COUTO, COUTO & BORGES, 2015).

O conceito de cultura é muito amplo e diversificado, não há consenso entre os antropólogos sobre o que é a cultura, e, muitas vezes, dependendo da maneira como se constrói essa concepção, ela pode gerar preconceitos entre diferentes comunidades. Além do mais, até mesmo dentro da linguística existem muitas discussões sobre a relação língua e cultura. Por exemplo, quando um povo perde a sua língua, ele automaticamente perde a sua cultura? Qual é o papel da língua dentro da cultura? Ou da cultura dentro da língua?

Couto (2016) defende a tese de que cultura é tudo que faz parte do acervo de um povo.

É um conjunto de signos e sistemas de signos de determinada comunidade, tudo o que as pessoas de um grupo compartilham tanto no nível material como imaterial. Nesse sentido, uma língua também é compartilhada por um povo e tem uma profunda importância para a transmissão e manutenção de uma cultura. Por isso, Couto (2016) afirma que o ecossistema linguístico está inserido no ecossistema cultural. Como aparece na figura abaixo:



Ecossistema Cultural (CPT)

Ecossistema Linguístico (LPT)

Ecossistema Linguístico-Cultural (C/LPT)

Disponível em: <http://meioambienteelinguagem.blogspot.com.br/> (cesso em 02.07.16)

O ecossistema é o conceito central da Ecologia. Trata-se do conjunto das interações dos seres vivos entre si e com o seu meio externo. Como foi dito anteriormente, o ecossistema linguístico é o conjunto das interações linguísticas de um povo. Como ele está inserido em um ecossistema cultural, as interações linguísticas também são responsáveis por produzirem, transmitirem e preservarem todos os signos compartilhados por um povo em sua cultura.

Vale acrescentar que Couto (2016) trabalha com a concepção de signo de Peirce. Assim, os signos indiciais, icônicos e simbólicos são os constituintes da cultura em geral. Como mostra Couto (2016), tudo que é exterior ao falante é passível de ser representado por ele no sentido do signo peirciano. Assim, o signo pode ser ícone, índice ou símbolo.

ECO-REBEL

O ícone é uma imagem que se assemelha ou imita um objeto já existente, por exemplo, uma foto na identidade. O índice é um indicador do objeto, a sua relação é de associação com ele, por exemplo, uma seta indicando uma direção. O símbolo é uma abstração do objeto, por exemplo, o símbolo da fita rosa para a campanha do câncer de mama, ou as palavras da língua em geral.

Por essas características do signo, a cultura é compreendida como os signos ou os sistemas de signo, pois, de certa maneira, todos eles demonstram como uma comunidade percebe o mundo ao seu redor e se relaciona com ele. Afinal, a cultura emerge da natureza, embora o espaço natural exista independente da cultura.

A partir dessas considerações, a cultura é dividida em elementos materiais e imateriais, chamados objetos/fato. Desse modo, a cultura material tem relação direta com a natureza física, ela é constituída pelos padrões de construção, monumentos, artefatos, etc. Couto (2016) conceitua como naturofatos, os elementos do meio natural que têm valor simbólico os seus membros da comunidade, bem como refletem a relação daquele grupo com a natureza, como o Pão de Açúcar para a cidade do Rio de Janeiro. A estátua do Cristo Redentor é também material, mas já é um artefato. .

A cultura imaterial envolve as crenças, as tradições, os costumes, as mitologias, as narrativas, as danças, lutas etc. Couto (2016) define artefatos, mentefatos e sociofatos dentro dessa parte da cultura. Os artefatos são os objetos produzidos em função das crenças, tradições, práticas de um grupo social, por exemplo, o berimbau para a capoeira. Os mentefatos estão relacionados com a percepção do mundo, apresentam um caráter psíquico. Já os sociofatos são os dados das culturas que sustentam as regras culturais de cada grupo, conseqüentemente, as regras interacionais de cada comunicação.

Com essas considerações, Couto (2016) defende que a língua é um dos componentes mais importantes de uma cultura, ainda que esta possa sobreviver sem aquela. Nesse sentido, apresenta-se o esquema abaixo (COUTO, 2016).

Cultura:

Língua: regras sistêmicas e regras interacionais

Objetos/fatos: naturofatos, artefatos, mentefatos, sociofatos

Como se vê (cf. fig. supra), a cultura engloba a língua, ainda que seja muito dependente dela para sobreviver em sua comunidade. Como defende Couto (2016), a língua é

veículo de cultura, porque grande parte desta é de natureza linguística-semiótica. A partir dessas considerações, já se pode compreender melhor as relações entre língua e cultura.

Quando m povo perde o seu território, pode perder também a língua, mas muitos traços de sua cultura podem permanecer, porém, a lógica inversa não se sustenta: se um povo perder a cultura, dificilmente manterá a língua. Couto (2016) apresenta outros exemplos, tais como, uma mesma cultura podendo sustentar mais de uma língua. Assim como várias culturas podem relacionar-se com uma só língua.

Com esse conceito de ecossistema cultural é possível analisar holisticamente muitos textos sincréticos, bem como algumas culturas, dentro do paradigma ecológico da linguagem. A seguir, será feita uma tentativa de aplicação desse conceito à capoeira no Brasil.

3. A capoeira e o ecossistema cultural

Como foi exposto anteriormente, o objeto de estudo da Ecologia são as interações dos seres vivos no meio ambiente. Como os seres vivos e os biomas são diversos, as suas interações também são de complexidades diferentes. Por isso, a Ecologia se ramificou em diferentes linhas de pesquisas para dar conta dessa complexidade de interações entre os seres vivos e os seus meios ambientes. A Ecolinguística se coloca como mais um ramo da Ecologia que se dedica às interações linguísticas, isto é, faz um estudo ecológico da linguagem humana.

Dentro dessa perspectiva, Couto (2016) mostrou que o ecossistema linguístico está inserido no ecossistema cultural, como foi largamente exposto na seção anterior. Dessa maneira, podemos alargar as ideias sobre esse EC, se pensarmos que se todos os elementos que compõem a interação linguística estão submetidos à cultura, é possível pensá-la em relação aos meios ambientes social, mental e natural. É assim que iniciaremos as nossas reflexões sobre a capoeira no ecossistema cultural.

3.1. O meio ambiente social da cultura

Garner (2015) afirma que a língua surge da interação complexa na comunidade, da comunicação e da cultura, porque as pessoas só se comunicam em situações reais, na medida em que uma comunidade que vive e se organiza socialmente em um espaço.

ECO-REBEL

Desse modo, o meio ambiente da língua são as pessoas interagindo linguisticamente enquanto uma comunidade e a partir de sua cultura. Por isso, a língua precisa ser estudada a partir das situações reais e concretas de interação comunicativa, porque estas também estão inseridas dentro da cultura de um grupo.

Garner e Supardi (2016) também complementam essa ideia com a concepção de que a linguagem possui um meio ambiente físico, social e pessoal. Todos eles são definidos e se desenvolvem por três sistemas de sociabilidade humana: comunidade, comunicação e cultura. Desse modo, a língua está muito ligada aos hábitos, crenças, suposições e valores culturais comuns de um grupo vivendo em um território. Assim, dentro de uma perspectiva ecológica, faz-se necessário estudar as interações de uma comunidade em um território para compreender melhor a sua língua e a sua cultura.

Como é de conhecimento comum, a capoeira é reconhecida dentro da cultura afro-brasileira, formada pelos negros africanos que vieram para o Brasil na época da diáspora africana. De acordo com Petter & Cunha (2015, p. 222), a diáspora africana foi uma imigração forçada dos indivíduos promovida pelo regime escravista do Brasil, que ocorreu dos séculos XVI aos finais do século XIX. Como aparece abaixo, foram três ciclos da grande diáspora africana para o Brasil:

Século XVI – Ciclo da Guiné – Escravos sudaneses, originários da África situada ao norte do equador – cultivo da cana de açúcar e do tabaco.

Século XVII – Ciclo do Congo e da Angola – Negros bantos – cultivo da cana de açúcar e do tabaco.

Século XVIII – Ciclo da costa da Mina e da Bahia de Benin – Escravos sudaneses – exploração das minas de ouro e diamante, cultivo do algodão, do arroz e colheita de especiarias.

Século XIX – Negros de várias regiões, mas principalmente de Angola e Moçambique – cultivo do café.

Até aqui, já podemos reconhecer uma relação de violência dos portugueses com os africanos de diversas regiões da África. Essa situação de convívio desarmônico também gerou um contato entre línguas de diferentes etnias africanas com o português. Contudo, como teoriza Petter & Cunha (2015), os portugueses seguiam uma política de separar as pessoas de um mesmo grupo étnico para impedir que africanos de uma mesma origem ficassem juntos em uma capitania.

Como se vê na Ecologia, qualquer mudança de território envolve processos de adaptação por parte da comunidade a fim de sobreviver. Assim, todas essas pessoas, de diferentes grupos étnicos africanos, com suas respectivas culturas e línguas, precisaram

encontrar uma forma comum para se comunicarem, assim como para sobreviverem enquanto uma comunidade no Brasil. Petter & Cunha (2015) mostram que existem poucos documentos com registro das línguas africanas faladas no Brasil nesse período da diáspora. Os poucos que tem demonstram que as línguas africanas transportadas para o Brasil foram as da região oeste africana, as línguas do tronco nígero-congolês, línguas afro-asiáticas, línguas Nilo-saarianas, e as da região austral, denominadas como um subgrupo banto do tronco nígero-congolês dos países da República do Congo, República Democrática do Congo, Angola e Moçambique. Todas essas línguas são muito semelhantes tipologicamente, isto é, apresentam semelhanças aos níveis do léxico, da fonologia e da morfossintaxe:

A concentração forçada e prolongada de falantes de línguas africanas diferentes, mas tipologicamente próximas, no caso das línguas bantas da Angola, pôde levar à adoção do quimbundo como língua veicular nesses depósitos (PETTER & CUNHA, 2015, p. 226).

Também houve formas de negociação da comunicação com os portugueses nesse processo. Como defende Couto (2016), o contato linguístico entre falantes de diferentes etnias é um processo de dupla adaptação para que essas pessoas possam conviver em um território. No Brasil, em razão do quimbundo, muitos negros puderam congregarem-se em uma comunidade, inclusive para a formação dos quilombos, conhecidos como um grande movimento de resistência da comunidade negra à escravidão. Evidentemente que a sobreposição dos portugueses pelo uso da força aos negros, bem como aos indígenas, foi determinante para que hoje a língua portuguesa fosse a mais falada no Brasil. No entanto, o português brasileiro é uma língua com bastante influência das línguas indígenas e africanas, principalmente, no léxico e na fonologia (PETTER & CUNHA, 2015).

Em razão desse processo de contato linguístico entre africanos e portugueses no Brasil, a comunidade negra conseguiu se congregarem como um grupo e ressignificar a sua cultura no Brasil. Quando uma comunidade migra para outro território, para se manter como grupo, ela se adapta ao novo espaço por meio da tentativa de manter os seus costumes, as suas crenças e narrativas. Geralmente, em contato com outra comunidade, há uma mistura de referências e valores que culminam em mudanças na cultura do grupo de imigrantes. Nesse sentido, os negros conseguiram resistir à escravidão no Brasil porque, mesmo imersos nesse contexto de violência, eles sempre mantiveram as

suas práticas culturais porque se congregaram em uma comunidade. Dentro desse contexto, a capoeira pode ser pensada como um grande exemplo, pois ela congrega muitos elementos de dança, jogo, crença, luta, linguagem, memória e ancestralidade africana em sua prática.

Dessa maneira, podemos compreender que a cultura também provém das inúmeras interações que um grupo social estabelece com outros grupos sociais em seu território. Do mesmo modo que uma língua depende dos falantes para sobreviver, a cultura também depende de as pessoas persistirem em sua manutenção, transmitindo o seu acervo para as gerações seguintes. Claro que o contato entre comunidades pode favorecer ou não tanto a sobrevivência da língua quanto da cultura. Como o contato entre portugueses e africanos foi baseado em práticas de violência, os negros sentiram mais dificuldades em manter a sua cultura integralmente. Contudo, Petter & Cunha (2015) afirmam que, até meados do séc. XIX, a população de descendentes de portugueses correspondia a apenas um terço da população brasileira; a maioria era de descendência africana. Desse modo, ainda que na base da resistência ao regime escravagista, os negros conseguiram adaptar diferentes elementos da sua cultura ao território brasileiro.

Nesse sentido, podemos pensar também na questão da comunidade de língua e da comunidade de fala do meio ambiente social da língua. De acordo com Couto, Couto & Borges (2015), a comunidade de língua refere-se à larga extensão territorial onde ocorrem as interações linguísticas em uma língua. Por exemplo, a comunidade de língua do português está em todos os países falantes dessa língua: Portugal, Brasil, Angola, Moçambique, Cabo Verde, Guiné-Bissau e Timor-Leste. Já a comunidade de fala é a interação linguística concreta, real, de modo que onde houver um pequeno grupo reunido em um local e interagindo linguisticamente, ele pode ser considerado como uma comunidade de fala. Para a Ecolinguística, toda interação linguística é da ordem da comunidade de fala. O diálogo pode ser visto como um modelo prototípico de interação comunicativo da comunidade de fala. Duas pessoas se comunicando podem ser estudadas como uma comunidade de fala no nível micro e todo um país pode ser estudado como uma comunidade de fala no nível macro. A própria comunidade de língua pode ser vista como uma comunidade de fala máxima.

Desse modo, o Brasil como um todo também pode ser considerado como uma comunidade de língua, principalmente pela diversidade de interações linguísticas que

acontecem em seu território. Couto (2016) afirma que essa diversidade linguística é composta pelas diferentes variedades presentes em todas as regiões do país. As variedades linguísticas, para a Ecolinguística, são maneiras de falar o português que caracterizam uma região, por exemplo, a variedade goiana. Como o mais importante para uma comunicação são as regras interacionais, a cultura sustenta esses hábitos, pois a comunicação das pessoas baseia-se nas práticas culturais do grupo social a que elas pertencem em um dado momento. Por isso, é possível estabelecer uma relação de contiguidade entre diversidade linguística e diversidade cultural.

Maffi (2016) contribui para essa concepção ao demonstrar que existe uma profunda ligação entre diversidade linguística, diversidade cultural e biodiversidade. Todas essas instâncias estão relacionadas com os modos de vida de diferentes grupos sociais em um mesmo território. Assim, prototipicamente, uma comunidade de língua pode se sustentar por essa diversidade linguística, cultural e biológica.

Como patrimônio cultural imaterial da humanidade, a capoeira pode ser considerada como mais uma prática da cultura brasileira, sendo esse país como uma comunidade de fala. Contudo, até mesmo dentro da capoeira, existe diversidade linguística e cultural, pois ela é praticada por grupos de capoeira de diferentes regiões do país.

Como conta Reis (1997), existem duas grandes modalidades da capoeira: a angola e a regional. A capoeira angola é a mais ancestral, muito parecida com a que foi praticada pelos negros, no Brasil, na época da escravidão. Essa capoeira é muito associada à figura de Vicente Joaquim Ferreira Pastinha (1889 – 1981), o Mestre Pastinha, que fundou a primeira escola de capoeira angola, o Centro Esportivo de Capoeira Angola (CECA), em 1941, em Salvador, Bahia. Essa capoeira envolve jogo, luta, dança, música e apresenta algumas referências à mitologia iorubá, bem como às religiões afro-brasileiras: umbanda e candomblé.

Já a capoeira regional foi sistematizada por Manoel dos Reis Machado (1900 – 1974), conhecido como Mestre Bimba. Ele criou mais movimentos e um método de ensino de capoeira que a aproxima mais de uma arte marcial. Assim, ele batizou a sua modalidade como Luta Regional da Bahia. Por isso, hoje em dia ela é denominada somente de capoeira regional. Por essa característica mais marcial, a capoeira regional valoriza mais a luta, ela tem hierarquias de cordas (assim como são as faixas para as artes marciais), mas manteve a ginga e a musicalidade presentes na capoeira de Mestre Pastinha.

ECO-REBEL

Atualmente, a capoeira tem sido praticada por inúmeros grupos no Brasil e ao redor do mundo. Essa expansão territorial também implicou numa diversidade dentro da prática da capoeira, de modo a considerar a existência de diferentes movimentos, diferentes cantos, diferentes toques de berimbau, diferentes organizações dos instrumentos da bateria, assim como diferentes jeitos de ensinar a capoeira por partes dos mestres.

Ainda assim, pode-se considerar que essa diversidade parte de uma base comum e característica do jogo de capoeira. Os elementos constituintes da roda de capoeira, no geral, são: a bateria, a roda, o canto, o jogo, a dança e a luta. A diferença está no modo de executar todos esses elementos que varia de grupo para grupo. Como afirma Reis (1997):

O jogo de capoeira constitui um conjunto de linguagens verbais e não-verbais – o som dos instrumentos musicais e sua hierarquia na roda de capoeira, os toques de berimbau e sua relação com os diferentes jogos de capoeira, as cores dos cordões de graduação, a relação dos capoeiristas com os assistentes, as letras da música, etc. (...) A capoeira configura-se, assim, como uma prática cultural que se organiza em forma de sistema, cuja articulação interna é dada pelos seguintes elementos: a roda, os toques musicais do berimbau, as músicas, a ginga e os movimentos corporais dos dois estilos conhecidos, *a capoeira regional e a capoeira angola* (REIS, 1997, p.200).

Por essas características, podemos reconhecer que cada grupo de capoeira, pode formar uma comunidade de fala. Todos eles têm um espaço fixo onde transmitem e mantêm a tradição da capoeira, seja ela angola ou regional. Além disso, eles também interagem linguisticamente, tanto no cotidiano do grupo quanto na roda de capoeira.

Outro aspecto importante para compreender melhor a comunidade de fala é a comunhão entre os seus membros. Conforme Couto, Couto & Borges (2015), a comunhão é uma predisposição que todos os falantes de uma mesma língua têm para uma comunicação. Todos nós estamos aptos e dispostos para efetivar uma comunicação em português. Isso também está relacionado com o compartilhamento de valores, práticas e afetos comuns entre os membros de um grupo. Nesse sentido, a comunhão também tem muita relação com a cultura, compartilhar uma cultura também é uma maneira de estar em comunhão. Como foi demonstrado anteriormente, a capoeira apresenta muitos elementos imateriais: a ciranda, os cantos, a ginga, o jogo. Todos eles são realizados na roda de capoeira que, tanto na angola quanto na regional, pode ser considerada por um ritual.

Garner & Supardi (2016) defendem que o ritual apresenta um discurso que mobiliza os três sistemas de sociabilidade: a cultura, a comunidade e a comunicação linguística. Essa mobilização se dá porque o ritual apresenta um padrão de repetição de ações, palavras e gestos que mantém a comunidade unida. Os rituais apresentam um conteúdo simbólico que se repete e atualiza em cada execução. Couto (2016) teorizou sobre as existências dos mentefatos, que possuem um caráter psíquico. Em diálogo com as considerações de Garner & Supardi (2015), podemos considerar os símbolos de uma cultura como esses mentefatos.

Couto (2016) ao definir a cultura como uma totalidade de signos e de sistema de signos, propôs o conceito de signo de Peirce. Para essa concepção, como dito anteriormente, o símbolo é uma abstração de um objeto concreto que ganha um novo significado. Podemos ampliar essa visão de símbolo, se pensarmos no meio ambiente mental da língua. Conforme Couto (2012), nesse meio ambiente está o imaginário, segundo a antropologia do imaginário de Gilbert Durand. Dessa maneira, é possível pensar também em um meio ambiente mental da cultura, que permita compreender a linguagem simbólica dos rituais, bem como a constituição da cultura imaterial.

3.2. O meio ambiente mental da cultura – o imaginário individual e o coletivo

De acordo com Couto, Couto & Borges (2015), o meio ambiental mental da língua é composto pelas interações internas de cada indivíduo da população em seu cérebro. No cérebro, as interações entre os dendritos e axônios formam a mente. Assim sendo, o cérebro é o lugar dessas interações e, por isso, constitui o meio ambiente mental da língua, onde ela é armazenada, formada e processada. Além da linguagem, no cérebro também existem conexões neurais referentes ao nosso biologismo, psiquismo e pulsões. Por isso, Couto (2012) propôs um alargamento da concepção sobre o meio ambiente mental da língua, a partir das contribuições da antropologia do imaginário.

Podemos justificar essa necessidade de ampliar o meio ambiente mental com o conceito biológico de espécie. Para a Biologia, a espécie é um conjunto de organismos semelhantes entre si e capazes de se cruzarem para gerar descendentes férteis. A espécie humana é denominada de *Homo Sapiens Sapiens* por, entre tantas características, ter o cérebro altamente desenvolvido; por isso o ser humano é diferenciado das demais espécies pela capacidade de se comunicar verbalmente e de pensar racionalmente. Tudo

isso possibilitou que ele tivesse grande poder de atuação e modificação do seu meio ambiente.

Sobre essas características gerais que definem a espécie humana, a antropologia do imaginário de Gilbert Durand defende que o imaginário também tem esse traço de universalidade da espécie humana. O imaginário é um conjunto de imagens e de suas relações que compõem o capital pensante do *homo sapiens sapiens*. Ele tem uma função eufemizante de figurativizar todos os males do mundo e, assim, o ser humano consegue conviver com a sua maior angústia: a passagem do tempo até a morte. A faculdade de operacionalizar essas imagens, isto é, de percebê-las, assimilá-las, reproduzi-las, é denominada de imaginação.

Essas imagens do imaginário começam a ser formadas a partir dos reflexos dominantes dos seres humanos, tal como teorizado pela reflexologia de Betcherev (*apud* DURAND, 2002). Esses reflexos dominantes formam conjunto um sensório-motor por meio do qual a vida humana se desenvolve pela adaptação ao meio social. Ele é constitutivo do cérebro humano; a sua operacionalização se inicia quando o ser humano nasce e começa a sua jornada dentro da comunidade. Assim, conforme a reflexologia, existem três reflexos dominantes: o da verticalidade, o da digestão e o da cópula.

O reflexo da verticalidade é referente à nossa postura bípede. O reflexo da deglutição é referente ao nosso sistema digestivo. O reflexo dominante da cópula é referente aos ritmos do corpo e da fricção sexual, o instinto de perpetuação da espécie humana. Pelas sensações de prazer e de intimidade, esse reflexo dominante também é considerado como um prolongamento do reflexo digestivo

Os reflexos dominantes começam a ser materializados no imaginário pelos arquétipos. Tal como postula a psicologia analítica de Jung, os arquétipos são imagens universais de toda a espécie humana, por exemplo, o arquétipo da grande mãe é uma imagem universal do sentido da maternidade acolhedora, cuidadora. Cada grupo social irá atribuir a esse arquétipo uma representação própria, por exemplo, para a cultura do candomblé, o arquétipo da grande mãe é simbolizado pela orixá Iemanjá. Assim, os arquétipos conseguem agrupar diferentes símbolos, de diferentes grupos, a um semantismo comum, uma estrutura imaginária. Durand (2002) denomina de regime esse nível de organização das imagens no imaginário: o diurno, o noturno e o crepuscular.

O regime diurno é o da verticalidade e agrupa todas as imagens de heroísmo, antítese e queda. Ele é composto pela estrutura heroica. Ele é o regime da antítese, da purificação,

ECO-REBEL

da luta e comporta os símbolos que figurativizam o mal. Nesse regime estão os arquétipos do pai, do herói, do rei, do sol etc.

O regime noturno é o da deglutição; ele agrupa todas as imagens de eufemização, comunhão e descida introspectiva. Ele é composto pela estrutura mística. É regime da eufemização, da intimidade. Nesse regime estão os arquétipos da mãe, do andrógino, da lua etc.

O regime crepuscular é associado à dominante da cópula, pelos símbolos cíclicos e messiânicos. Ele é composto pela estrutura dramática, pois as imagens dinamizam-se em torno dos ciclos da vida, em que, pela dramatização, há uma alternância entre os regimes diurno e noturno na construção de uma filosofia de vida por parte do sujeito.

Ainda que não seja uma abordagem ecológica, a antropologia do imaginário reconhece que a vida humana é dependente das inúmeras interações do indivíduo com o seu meio social, natural e cósmico. Por isso, o imaginário humano apresenta uma composição holística, dinâmica, interacional e situada, tal como postula Garner (2016) para a linguagem.

O imaginário pode ser considerado como uma instância holística porque ele é uma constituição biológica, psíquica, pulsional e social do indivíduo com o seu grupo. Por isso, Durand (2002) defende que o imaginário humano é, na verdade, um trajeto, uma reversibilidade entre o coletivo e o individual. É assim que se compreende o trajeto antropológico. Ele é definido como “a incessante troca que existe ao nível do imaginário entre as pulsões subjetivas e assimiladoras e as intimações objetivas que emanam do meio cósmico e social” (DURAND, 2002, p.41). Essa troca entre o meio cósmico, social e o indivíduo permite reconhecer que o imaginário também é um todo dinâmico.

De acordo com Durand (1996), o trajeto antropológico apresenta duas extremidades, a ordem biológica e a ordem sociológica. A primeira extremidade do trajeto é a troca do corpo (biológico) com o meio exterior (sociológico). A segunda extremidade do trajeto antropológico é o capital das representações humanas, isto é, o imaginário.

É pelo trajeto antropológico que o imaginário humano pode ser entendido também como um todo interacional, porque são as inúmeras inter-relações que se dão, por meio de imagens, entre o imaginário coletivo e o imaginário individual. Dessa maneira, o imaginário é constitutivamente subjetivo e coletivo.

Além disso, o imaginário também pode ser considerado como uma totalidade situada porque cada grupo social apresenta um arcabouço de imagens que são características

suas por demonstrarem a maneira como aquele grupo específico interage e percebe o mundo. Assim, podemos compreender o imaginário dentro da visão de cultura proposta por Couto (2016), no ecossistema cultural.

Como foi dito anteriormente, a cultura é tudo que faz parte do acervo de um povo, ela é constituída de signos organizados em código, de modo que cultura também é linguagem. O imaginário coletivo é um arcabouço de imagens simbólicas de grupo e está presente em todas as suas manifestações culturais. As narrativas, as músicas, as comidas, as cerimônias e os rituais constituem-se por imagens simbólicas de um imaginário coletivo que se dinamiza pela interação dos membros do grupo entre si e com o seu meio externo. Assim, ao estudar o imaginário de um grupo, também se estuda a sua cultura, a língua, portanto, seria mais um veículo de transmissão das imagens por meio das metáforas, dos símbolos e dos mitos.

A capoeira apresenta um arcabouço de imagens simbólicas que a compõem como parte da cultura. Dentro dela, a roda de capoeira pode ser considerada como um ritual que repete, mantém e perpetua esse arcabouço de imagens; esse sentido, podemos destacar a simbologia da roda.

3.3. O imaginário da capoeira: a simbologia da roda

Garner & Supardi (2016) afirmam que todos os rituais são caracterizados por aspectos linguísticos distintos, tais como padronização fonológica, sintática e uso de linguagem figurada. Para Durand (2002), os rituais também apresentam imagens simbólicas que impregnam no imaginário individual experiências da vida em grupo e da relação com a natureza. Com essas considerações, podemos compreender a simbologia da roda tanto para a interação linguística dentro da capoeira quanto para a manutenção dessa cultura.

A roda de capoeira é um círculo formado a partir de uma bateria, uma bancada onde os tocadores se sentam na seguinte ordem, da esquerda para a direita: atabaque, primeiro pandeiro, berimbau gunga, berimbau médio, berimbau viola, segundo pandeiro, agogô e o reco-reco. A figura a seguir demonstra a composição da roda de capoeira angola. Geralmente, na capoeira regional, todos os capoeiristas estão em pé, com um uniforme específico e jogam descalços.

ECO-REBEL



Imagem 1 Roda de capoeira angola do Grupo Calunga de capoeira angola, na cidade de Goiânia

No círculo, todos os componentes devem estar voltados para o centro, onde estão os jogadores abaixados, um em frente ao outro e de mãos dadas. Ninguém deve entrecruzar o meio da ciranda, o deslocamento deve ser feito por fora dela. Essas normas priorizam a função de manter uma ciranda e possibilitar a troca de energias, a emissão e a recepção do axé (energia positiva), pelo canto, para os jogadores da roda e para as pessoas que estão assistindo ao jogo.

Quando a roda está formada, o mestre inicia a música com o berimbau gunga e faz uma chamada (don, don, don, don, don), segue a ele o berimbau médio, o berimbau viola, os pandeiros, o atabaque, o agogô e o reco-reco. O mestre dita o ritmo, a canção, a entrada e a saída dos jogadores, bem como organiza toda a dinâmica da roda com o berimbau gunga. Quando os instrumentos estão tocando o ritmo característico da capoeira, o mestre inicia o canto da seguinte maneira: “IIIÊêêêêêê”.

Segundo Durand (2002), as imagens da roda e da música apontam para o arquétipo do ciclo. Pela sua circularidade, a roda é o símbolo da totalidade temporal e do recomeço, simboliza um devir cíclico, típico também da Ecologia. O ciclo também tem relação com a unicidade, cada ciclo que se inicia e se encerra é único e irrepetível. É assim que podemos compreender a simbologia da roda de capoeira, a cada vez que o grupo faz uma roda, eles vivem um ciclo diferente.

Muitos mestres de capoeira compreendem o “Iê” como uma expressão da língua banto que, para o português, pode ser traduzida por “viva”. Quem assume o berimbau gunga, geralmente o mestre ou o contramestre, inicia a roda com o “Iê”; quanto mais alto e mais longo ele for pronunciado, maior será o axé da roda. Nesse sentido, podemos

entender essa palavra como uma espécie de saudação, um vocativo da capoeira para iniciar um novo ciclo, uma nova roda.

O “Iê” também é usado para encerrar a roda. Quando todos os capoeiristas já jogaram, o mestre faz outra chamada no berimbau (don don don don don), abaixa o seu berimbau, todos os demais acompanham o seu gesto, e, para encerrar, ele faz um “Iê” mais alto, porém curto. E a roda acaba.

Garner & Supardi (2015) argumentam que as interações simultâneas dos padrões linguísticos com a simbologia do ritual fazem com que a comunidade seja reforçada como uma ordem social. Os valores culturais desse grupo são inculcados e ensaiados por todos os seus membros. As pessoas passam por uma experiência sensorial específica que constrói em cada uma delas um senso de pertencimento àquele grupo, “(...) Em um ritual vivo, o indivíduo existe através da comunidade, que define quais são as etapas significativas da sua vida, e lhe dá reconhecimento e sanção adequados” (GARNER; SUPARDI, 2016, p. 12).

Podemos reconhecer que existe um trajeto antropológico, um imaginário, da capoeira que é atualizado a cada vez que uma roda acontece. Os capoeiristas vivenciam essas imagens simbólicas por meio dos cantos, dos movimentos, da musicalidade, do jogo e da dança. Por isso a capoeira também se torna diversa, pois muitos mestres fazem algumas modificações na organização da roda pelo modo como eles vivenciam e compreendem a capoeira.

Como se viu, no meio ambiente mental da cultura, podemos reconhecer o trajeto antropológico de cada comunidade de fala. Essa interação ao nível do imaginário entre grupo e indivíduo, por meio da realização dos rituais, constrói o senso de pertencimento e, por conseguinte, a comunhão.

Couto, Couto & Borges (2015) mostram que a comunhão é uma predisposição que todos os falantes têm para a comunicação dentro de uma comunidade. No contexto da proposta de ecossistema cultural, podemos pensá-la como o compartilhamento de uma cultura sendo praticada por uma comunidade de fala. A comunhão de um grupo de capoeira existe porque todos os seus membros estão vivenciando a cultura da capoeira em espaço demarcado. É a partir dessa ideia de comunhão que podemos pensar como seria o meio ambiente natural da cultura.

3.4. O meio ambiente natural da cultura

A Ecolinguística define o meio ambiente natural da língua como o território onde a comunidade vive, convive e interage linguisticamente. No território, a cultura também pode ser compreendida segundo essa mesma lógica. Por exemplo, a capoeira recebeu o título de patrimônio cultural imaterial da humanidade como uma manifestação cultural brasileira, o que já identifica o país onde ela é praticada.

Em relação ao grupo capoeira, podemos pensar no território de duas maneiras: onde o grupo treina e onde ele faz a roda. O treinamento, as reuniões do grupo acontecem em sua sede, um local com espaço suficiente para todos os membros treinarem os movimentos, os golpes, os instrumentos e os cantos da capoeira. Já a roda pode ser feita em qualquer espaço. Para acontecer, a roda precisa dos capoeiristas e dos instrumentos. Tanto que as rodas podem acontecer na sede do grupo, em ginásios, praças, feiras, escolas, faculdades etc.

Assim, o espaço dentro da cultura pode ser delimitado a partir da comunhão das pessoas. A roda de capoeira pode acontecer entre três pessoas, se todas elas estiverem em comunhão entre si e com essa cultura. Desse modo, percebe-se que o mais importante para a cultura são as interações linguísticas e simbólicas que se dão entre os seus membros.

4. Considerações finais

A proposta de aplicar o conceito de ecossistema cultural no estudo da prática de capoeira evidencia a importância de se estudarem as relações entre língua, cultura e história de um povo como fundamentais para compreender grande parte das suas interações comunicativas. No caso, para compreender a linguagem da capoeira foi necessário mobilizar essas instâncias.

Como se percebe na execução de uma roda, a capoeira agrega canto, música, dança, jogo, luto, mitologia e religiosidade. Esse conjunto faz com que a interação comunicativa entre os membros do seja mais complexa do que simples atos de interação comunicativa do cotidiano. As interações linguísticas de um grupo de capoeira são sustentadas por uma comunhão construída pelo compartilhamento dessa cultura e repetida pelo ritual da roda. Essa comunhão constrói um senso de pertencimento a cada membro do grupo e mantém a capoeira viva e altamente significativa para os capoeiristas.

Enfim, muitos estudos linguísticos sustentados pela Ecolinguística, dependendo das características do objeto, necessitam de uma análise do ecossistema cultural para compreender todas as interações que acontecem entre os membros dessa comunidade. É assim que se pretende, até então, compreender a interação comunicativa da capoeira angola.

Referências

- COUTO, H. O ecossistema cultural. In: Disponível em: <http://meioambienteelinguagem.blogspot.com.br/> (acesso: 28/06/2016).
- _____. COUTO, E. N.; BORGES, L. *Análise do Discurso Ecológica (ADE)*. Campinas: Pontes, 2015.
- _____. COUTO, E.N.; ARAÚJO, G.; ALBUQUERQUE, D. (orgs.). *O Paradigma ecológico para as ciências da linguagem: ensaios ecolinguísticos clássicos e contemporâneos*. Goiânia: Editora UFG, 2016.
- COUTO, Elza K.N.N. *Ecolinguística e Imaginário*. Brasília: Thesaurus, 2012.
- DURAND, Gilbert. *As estruturas antropológicas do imaginário*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- _____. *Campos do imaginário*. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.
- GARNER, M. A Ecologia da língua como teoria linguística. *Ecolinguística: Revista Brasileira de Ecologia e Linguagem*. v. 1, n.2, p. 53-60, 2015. Disponível em: <http://periodicos.unb.br/index.php/erbel/index> (acesso: 25/06/2016).
- _____. SUPARDI, I. A linguagem da cerimônia Betungkal: uma abordagem ecológica. *Ecolinguística: Revista Brasileira de Ecologia e Linguagem*. v. 2, n.1, p. 03 - 17, 2016. <http://periodicos.unb.br/index.php/erbel/index> (acesso: 25/06/2016).
- MAFFI, L. Diversidade linguística, cultural e biológica. In: COUTO, H. COUTO, E.N.; ARAÚJO, G.; ALBUQUERQUE, D. (orgs.). *O Paradigma ecológico para as ciências da linguagem: ensaios ecolinguísticos clássicos e contemporâneos*. Goiânia: Editora UFG, 2016, p.285-325.
- PETTER, M. & CUNHA, A.S. Línguas africanas no Brasil. In: PETTER, M. (org.). *Introdução à Linguística africana*. São Paulo: Contexto, 2015, p. 221-251.
- REIS, Letícia. *O mundo de pernas para o ar: a capoeira no Brasil*. São Paulo: Publisher Brasil, 1997.

Enviado: 22/10/2016.

Aceito: 18/01/2017.