

A CAPOEIRA ANGOLA COMO ESPAÇO DE RESISTÊNCIA
EPISTÊMICA: OS CANTOS DE CAPOEIRA COMO POSSÍVEIS
TRANSMISSORES DE UMA CRONOSOFIA AFRO BRASILEIRA

Ângelo de Oliveira Gomes Teixeira

Mestrando pelo Programa de Pós-graduação em História

Universidade Federal de Ouro Preto

Bolsista CAPES

angelooliveira04@gmail.com

André de Lemos Freixo

Doutor em História pela Universidade Federal do Rio de Janeiro

Professor Adjunto do Departamento de História (DEHIS) e do Programa de Pós-Graduação

em História da Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP)

andre.freixo@ufop.edu.br

Resumo

A ideia de tempo é parte fundamental do trabalho dos historiadores e, sob a batuta destes o tempo histórico é dividido em passado, presente e futuro. A importância desse tempo linear, universal e progressivo para o código da disciplina histórica é enorme. Trata-se de uma concepção que subalternizou outras temporalidades à sua historicidade modernista. Assim, buscamos analisar as insuficiências teóricas da cronosofia modernista da disciplina histórica para identificar e compreender as cronosofias marginalizadas em jogo no Brasil. Analisamos os elementos históricos que a população afro-brasileira produz propondo olhar para os espaços e performatividades em que acontecem, organizadas na Capoeira Angola. Defendemos que o canto e o jogo da Capoeira além de conhecimento histórico também é manifestação de resistência epistêmica e cronosófica desse povo.

Palavras-chave: Temporalidades Afro-brasileiras; Cronosofias; Capoeira Angola; Epistemicídio; Resistência Epistêmica.

CAPOEIRA ANGOLA AS AN EPISTEMIC RESISTANCE SPACE:
CAPOEIRA CHANTS AS POSSIBLE TRANSMITTERS OF AN AFRO
BRAZILIAN CHRONOSOPHY

Ângelo de Oliveira Gomes Teixeira

Mestrando pelo Programa de Pós-graduação em História
Universidade Federal de Ouro Preto
Bolsista CAPES
angelooliveira04@gmail.com

André de Lemos Freixo

Doutor em História pela Universidade Federal do Rio de Janeiro
Professor Adjunto do Departamento de História (DEHIS) e do Programa de Pós-Graduação
em História da Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP)
andre.freixo@ufop.edu.br

Abstract

The idea of time is a fundamental part of the work of historians and under their baton, it is a given: historical time is divided into past, present and future. The importance of this linear, universal, and progressive time for the code of historical discipline is enormous. It is a conception that subordinated other temporalities to its modernist historicity. Thus, we seek to analyze the theoretical insufficiencies of the modernist chronosophy of the historical discipline to identify and understand marginalized chronosophies at play in Brazil. We analyze the historical elements that the African-Brazilian population produces proposing to look at the places and performativities in which they happen, organized in the game of Capoeira Angola. We argue that the Capoeira chants and play besides historical knowledge it is also a manifestation of the epistemic and chronosophical resistance of these people.

Keywords: African-Brazilian Temporality; Chronosophies; Capoeira Angola; Epistemicide; Epistemic resistance.

A colonização do tempo

O conceito de cronosofia, desenvolvido pelo filósofo e historiador Pomian (1984), trata da forma como determinada sociedade experimenta ou organiza o tempo. Segundo este, toda a cosmovisão de um povo é enquadrada por sua cronosofia, sendo esta portanto, refletida em toda manifestação dessa sociedade, de crenças a metodologias científicas. Pensando assim, evidenciarei aqui, através de Seth (2013), como a história disciplinar adota para si uma única cronosofia e, mesmo assim se propõe a narrar passados diversos, levando ao apagamento de demais, atitude que buscaremos enxergar como consequência do processo de epistemicídio já apresentado por Santos (1995). Me propondo a tratar do caso da população afro brasileira, utilizarei os cantos de Capoeira Angola para evidenciar a existência e a transmissão de uma cronosofia própria dessa população, e, através de Sodré (2017), Machado (2015), Kagame (1975) demonstrarei como essa cronosofia tem suas origens no continente africano.

A subordinação das cronosofias¹ não ocidentais - no nosso caso, as da população afro brasileira - à moderna pela história acadêmica, é tanto efeito como agente de um processo maior empreendido contra esta, o epistemicídio, que nos é apresentado por Boaventura Sousa Santos (1995) como o ato de apagar ou deslegitimar o conhecimento ou a capacidade de produção de conhecimento do outro. segundo Sueli Carneiro (2005), constitui um dos dispositivos mais eficazes da dominação racial, atuando através da deslegitimação do conhecimento produzido pelo subalternizado, negando com isso, estes sujeitos enquanto agentes do conhecimento. Tal relação de dominação, tem origens no processo colonial, pois se alinha à concepção de civilização que, como trata Césaire (1978), serve como uma sombra projetada sobre as barbáries da colonização a fim de torná-las menos visíveis.

Ainda de acordo com Carneiro (2005), o conceito de Santos (1995) nos possibilita compreender o processo de destruição da cultura e racionalidade do outro, mas ganha, no trabalho da autora, uma maior amplitude:

Para nós, porém, o epistemicídio é, para além da anulação e desqualificação do conhecimento dos povos subjugados, um processo persistente de produção da indigência cultural: pela negação ao acesso à educação, sobretudo de qualidade; pela produção da inferiorização intelectual; pelos diferentes mecanismos de deslegitimação do negro como portador e produtor de conhecimento e de rebaixamento da capacidade cognitiva pela carência material e/ou pelo

¹ POMIAN, K. L'Ordre du Temps. Paris: Gallimard, 1984.

comprometimento da auto-estima pelos processos de discriminação correntes no processo educativo. (CARNEIRO, 2005, p. 97)

Com essa contribuição de Carneiro (2005), podemos observar como o processo de epistemicídio ocorre de maneira estrutural na sociedade brasileira em traços como a negação ao acesso à educação de qualidade e o rebaixamento da capacidade cognitiva pela carência material. Tudo isso, é expresso pelos dados divulgados pelo IPEA² (2013) o qual relata que em 2009 homens e mulheres negras representavam, respectivamente, cerca de 15% e 20% do número de estudantes matriculados em cursos de nível superior, contra 30% e 35% de homens e mulheres brancas. Assim, percebemos uma exclusão estrutural e institucional das pessoas negras dos espaços convencionais e oficiais de produção do conhecimento, o que resulta num aporte epistêmico fundado sob bases que enxergam essa população como o “outro”.

Pereira (2018), por sua vez, citando Grosfoguel (2016), trata que “a estrutura epistêmica do sistema-mundo capitalista, patriarcal, ocidental, cristão, moderno e colonialista” (PEREIRA, 2018, p. 94) é erguida sob os quatro grandes genocídios/epistemicídios promovidos pela Europa Moderna, resultando numa episteme racista e sexista que até hoje atua no interior das universidades ocidentalizadas por via dos cânones fundacionais das disciplinas e dos que descendem destes.

Dessa forma, podemos observar como o modelo epistemológico predominante nas ciências humanas e sociais possuem indesejáveis raízes (estruturantes e estruturais) na lógica colonialista. Alguns de seus mais nocivos traços podem ser percebidos no interior das disciplinas acadêmicas das humanidades, tornando evidentes o que chamo de *epistemicídio*. Contemporaneamente, as limitações éticas e políticas desta epistemologia (que foi construída no auge do Imperialismo europeu) se evidenciam na sua quase incapacidade de coexistir com epistemes que não se dobrem (ou se deixem subordinar) aos seus paradigmas. Tudo isso pode ser observado nos códigos da escrita de história profissional que Seth (2013) analisou: um esforço de representar todos os passados existentes a partir de “si” (Sujeito e voz da Razão) como se essa “consciência privilegiada” fosse suficiente para tal. Uma maneira que, se não desconsidera completamente as formas como cada cultura o faz, reduz a alguma instância inferior na escala hierárquica logocêntrica ocidental moderna. Com isso, os agentes de produção

² Instituto de Pesquisas Econômicas Aplicadas - no “Dossiê Mulheres Negras: retrato das condições de vida das mulheres negras no Brasil” (2013)

de conhecimento no interior da disciplina histórica naturalizam o processo de epistemicídio: a violência e a exclusão de outros conhecimentos, raciocínios e formas de experimentação do tempo que não se enquadram no padrão racial (e racista) hegemônico no qual apenas um “Sujeito universal” (sem raça, sem gênero, sem classe social, sem contato com a realidade sociocultural, econômica e política) pode produzir conhecimento.

“Tempo ererê, tempo arará, tempo que enganou você, tempo não vai me enganar”³: o apagamento das cronosofias negras no Brasil pelo código da disciplina história.

A disciplina história, da forma como existe hoje, tem na noção de “tempo” um de seus pilares mais importantes. Como tratam Araújo e Freixo (2018), as formas de experimentação de tempo, sob o olhar da disciplina história atual se torna “o tempo”, um dado que já sabemos como opera: é cindido na tríade passado, presente e futuro de modo que estas dimensões não interagem entre si; sendo o seu sentido, o do progresso. Nesse pensamento, estão implícitos ideais de progresso, que categorizam sociedades segundo essa linha do tempo, considerando algumas como ultrapassadas e outras como avançadas. É possível notar que, não seria possível considerar alguém como ultrapassado sem considerar que este experimente o tempo da mesma forma que você.

Essa concepção temporal é notavelmente a base de uma das estruturas da disciplina histórica atual pois, dentre os filósofos da história, a noção de tempo histórico ainda hoje está, para Bevernage (2013), relacionada a um tempo absoluto, homogêneo e vazio. 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”, concluindo que este “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 de Rüsen, a autora afirma que “É a mera presunção de

³ Ponto cantado para o Nkisi Tempo em algumas religiões de matriz afro brasileira.

universalidade a partir da projeção da própria experiência como se fosse toda a experiência humana possível” (PEREIRA, 2018, p.102).

Berber 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 séc 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, que assim como a ideia de 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, serviram para condecorar essa perspectiva histórica como sendo epistemologicamente superior às testemunhas oculares contemporâneas de um fato. Assim, tanto a crítica feita por Pereira (2018) quanto a feita por Bevernage (2013) evidenciam o caráter universalizante e homogeneizador da discussão sobre tempo histórico presente no discurso dos cânones da teoria da história, uma vez que estes partem da concepção modernista de tempo como se esta bastasse para toda a humanidade, e no caso de Koselleck, ainda que este busque romper com a dada naturalidade do tempo moderno, se mostra insuficiente por guardar em si uma perspectiva de tempo progressista descrita por Bevernage (2013) e tratada acima. Assim, ao adotar essa forma de experimentação do tempo em seu método, a disciplina histórica a hegemoniza, universalizando essa noção temporal, conforme Bevernage (2013), especificamente ocidental. Seth (2013), por outro lado, argumenta que a escrita da história se trata de um código, um código de caráter imperialista que carrega a pretensão de representar todos os passados. Esse código, fundado sob os princípios que já citamos como especificamente ocidentais e hegemônicos, torna a disciplina histórica, inadequada para passados não ocidentais.

Bevernage considera em seu trabalho a ineficiência do modo modernista de interpretar o tempo visto a multiplicidade destas interpretações existentes entre as sociedades, porém, sua atenção está voltada às possíveis formas de se experimentar o tempo ocasionadas por traumas pelos quais passaram certas sociedades. Tal atenção do autor pode ser notada ainda em outro trabalho seu “História, Memória e Violência de Estado: tempo e justiça” (2018), no qual se debruça a estudar as comissões da verdade na África do Sul pós-apartheid, na Argentina pós-ditadura e em Serra Leoa, evidenciando como as situações traumáticas experimentadas pelas populações destes países provocam modificações na forma como estas experimentam o tempo. Nesse livro,

o autor questiona o papel da história nessas comissões da verdade e reparação a partir da própria concepção de tempo da disciplina histórica, pois, se o tempo é cindido entre passado, presente e futuro e as fronteiras dessas três dimensões os colocam em ambientes diferentes e não interativos, de que serviria a história ali se esta não admite a modificação desse passado? Ao contrário de tal cosmovisão, o autor trata, por exemplo, da situação das integrantes da ONG *Madres de Plaza de Mayo Linea Fundadora* da Argentina, que anos após a ditadura no país, exigem o aparecimento dos corpos de seus filhos que sumiram durante o período. Este exemplo mostra como a experimentação temporal destas pessoas se difere da adotada pelo governo Argentino, pois para a primeira a ditadura ainda não acabou e o passado se mostra ativo, e, para a segunda, a ditadura faz parte de um passado longínquo, sob o qual não temos mais nenhuma capacidade de ação.

Pensando na situação do Brasil e das pessoas negras que aqui vivem, poderíamos considerar o tráfico negreiro ou o sequestro destas pessoas do continente africano para serem escravizadas aqui, como sendo um evento traumático que confere uma percepção temporal particular a estas pessoas, uma vez que a fronteira definida entre passado e presente pelo modo modernista de interpretação não satisfaz à vivência desse povo. Como no caso das *Madres de Plaza de Mayo*, o sequestro sofrido no continente africano e a situação de cativo vivida no Brasil talvez acabem por ser interpretados como um passado que se faz presente ainda hoje na vida das pessoas negras que vivem neste país, pois a atuação institucionalizada do racismo aqui impede que se rompa com este passado, redefinindo as fronteiras entre estas partições temporais para essas pessoas. Além disso, reivindicações como as expressas pela lei de cotas raciais⁴ evidenciam a necessidade de políticas públicas que busquem uma reversão desse passado, uma compensação, das injustiças que dele decorrem.

Porém, se pensarmos que o pensamento histórico que compreende o tempo de forma linear e pouco interativa, como relacionado ao modernismo e portanto de origem ocidental, devemos talvez nos questionar sobre a existência de indícios de uma experimentação temporal de origem africana no território brasileiro, e, para isso, buscar conhecer sobre as formas através das quais estes povos interpretavam o tempo. Alguns pesquisadores brasileiros, dedicados à compreensão

⁴ 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.

das cosmovisões africanas e afro brasileiras nos auxiliam nesse quesito; o sociólogo Muniz Sodré (2017), escreve o texto “Exu inventa seu próprio tempo”, que se trata de uma investigação a respeito da interpretação temporal da nação nagô estabelecida no Brasil mediada pela entidade Exu⁵. 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.

Daí, o autor inicia uma reflexão sobre a constituição da concepção temporal moderna, a qual, para Sodré (2017), trata-se de uma constituição psicológica histórica, não sendo, portanto, algo dado, e sim construído. Assim, é inevitável percebermos que toda sociedade constitui sua forma de experimentar e interpretar o tempo, o que logo faz o movimento contrário da hegemonia criada pelos modernistas que se pretendem universais. Neste movimento outra reflexão de Sodré (2017) nos faz contestar a compreensão modernista, quando este passa a interpretar a noção temporal contida no aforismo a partir da chave “do hoje ao ontem”, dentro da qual o autor localiza o princípio de reversibilidade do tempo, onde a ação do presente pode ter seu efeito no passado. Além disso, o autor afirma que este não é um indício de uma sociedade orientada para o passado, pois, ao localizar Exu como uma entidade que preexiste em relação ao tempo e que, portanto, tem em si o princípio de temporalizar, Sodré afirma que Exu não se insere num tempo preexistente mas sim inventa o tempo no qual precisa se inserir, mobilizando o passado e o futuro para executar sua ação:

Isso quer dizer que o acontecimento manifesta-se inaugurando algo novo no presente, mas numa dinâmica de retrospectão (o passado que se modifica) e de prospecção, que se dá no “tornar possível”. Em outras palavras, esse acontecimento não é em si mesmo temporal, isto é, não está num horizonte determinado, mas é temporalizante, funda o tempo, o que implica já trazer consigo o seu poente e o seu nascente. 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 protoacontecimento 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).

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. Tal noção, revela uma particularidade

⁵Exu, nas religiões de origem nagô, trata-se de uma entidade mensageira, que media a relação entre o mundo humano e o divino. É visto como o princípio que proporciona o movimento, que faz mover e desenvolver.

da noção explicada por Sodré em contraposição à visão ocidental, pois este princípio de reversibilidade não se deve à uma situação traumática, e sim à própria cosmovisão do povo Nagô e à sua forma de lidar como tempo.

Vale lembrar aqui, que o povo Nagô é somente um dentre os que desembarcaram aqui no Brasil na condição de escravizados, outro povo tão importante, em números de pessoas e influência cultural, e tão pouco estudado quanto este é o povo Bantu. Um dos primeiros intelectuais que se dedicou a estudar a temporalidade desse povo é Alexis Kagame (1975), que através de um estudo linguístico, afirma que em boa parte dos idiomas falados pelos Bantu 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. Além disso, 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”, pois sempre que precisam fazê-lo utilizam “o tempo disto” ou “o tempo daquilo”, mostrando que o tempo está sempre condicionada a algo, a algum acontecimento, nunca sendo designado sem mencionar um acontecimento e um local, segundo o autor:

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 (KAGAME, 1975, p. 105).

Além de Kagame, e também mais recentemente, podemos citar Veridiana Silva Machado (2015), na qual a autora se propõe a analisar a relação com o tempo dos terreiros de Candomblé de nação Angola. Neste trabalho, Machado (2015) investiga o Nkisi⁶ Tempo, ou seja, a entidade chamada e cultuada como “Tempo” nesses terreiros nos evidencia uma interpretação temporal completamente diferente da que vemos nos modernistas, em Bevernage e até mesmo em Sodré (2017). Machado (2015) citando sua situação no terreiro em que participa e seu lugar hierárquico de Kota⁷, afirma ser comum se dizer que tudo no Candomblé acontece com o tempo, mas que, tornar-se Kota, por exemplo, não significa ter como próximo passo a aquisição da responsabilidade de líder religioso, pois segundo a autora, o tempo ali não é linear e nem segue

⁶ Nkisi para a autora, pode ser compreendido como uma força dos mortos que, personalizada na terra, escolhia ou era induzida a certo controle humano por meio dos rituais.

⁷ Nome dado a uma das hierarquias do candomblé, significa irmã ou irmão mais velho.

regras preestabelecidas, possibilitando, por exemplo, que uma Kota tenha tomado posse num terreiro aos 17 anos de idade e aos dez de iniciada, contrariando o tempo cronológico através de outro vetor de temporalidade que determina o momento certo para tal atitude. Aqui, se percebe a contraposição desta interpretação temporal para com a modernista hegemônica que pressupõe uma linearidade e classifica tudo o que dela escapa como atemporal.

Através da análise dos cultos ao Nkisi Tempo, no terreiro em que participa e em outros, a autora demonstra o caráter de renovação do qual é dotado o tempo, que, através do ritual de troca da bandeira branca que o representa num terreiro, é renovado anualmente, trazendo novidades e surpreendendo a comunidade. Mas, apesar deste caráter, o tempo não deixa de significar permanência, através da vivência nos terreiros, Machado (2015) evidencia a face permanente do Nkisi Tempo e de seu culto mesmo com a mudança da chefia dos terreiros e das pessoas que serviriam como suas receptoras, mostrando como, ainda que o Tempo seja dotado de mutabilidade, ele permanece nesses terreiros de forma que sempre é cultuado, se renovando a cada ano, anunciando mudanças na forma de cultuá-lo ou na pessoa que o receberá a partir da morte da anterior, de forma que sua presença ali seja constante:

O Tempo se afirma aqui como continuidade da vida, uma vez que, diante da morte, o Nkisi confirma sua capacidade de permanência e renovação, Tempo encerra ciclos, e imediatamente inicia outros. Apresenta-se como a vida, por meio também do processo de iniciação. (...) o Nkisi Tempo, é continuidade para os vivos e para os mortos. Para os vivos, Tempo ensina que o viver passa, mas o tempo permanece e se renova. E aqueles que aparentemente estão fora do tempo – mortos – transformam-se nas raízes do Nkisi Tempo (MACHADO 2015, p. 112).

Assim, este tempo se estabelece de maneira antagônica à interpretação temporal imposta pelos modernistas, pois, ao possuir um caráter mutável mas garantir uma continuidade, esta interpretação compreende as dimensões temporais (passado, presente e futuro) de forma diferente, respeitando as vontades do Nkisi e conseqüentemente a possibilidade de interação entre estas três partições, o que podemos perceber no seguinte trecho:

O Tempo não pode ser estancado no passado, no presente, nem numa projeção para o futuro, pois tempo está presente em todas as gerações, assim, “o tempo é sempre presente”, pois o tempo dos antepassados se faz presente hoje, e o nosso próprio tempo estará de algum modo presente no tempo de amanhã. O Nkisi Tempo se mostra como uma raiz de uma árvore “ancestral, que atravessa gerações”, orienta, organiza a comunidade, e da continuidade ao legado deixado pelos antepassados. Tempo é o fundamento de continuação do próprio Candomblé (MACHADO, 2015, p. 133).

Desse modo, percebemos que as formas de interpretação do tempo próprias da população afro brasileira não tem sua fundação somente sob os acontecimentos que foram o sequestro do continente africano e a situação de cativo vivida no território brasileiro, mas também numa herança cultural trazida do continente africano que, ainda que negligenciada pela disciplina histórica, se faz preservada no interior das manifestações religiosas afro-brasileiras, seja pela ação de Exu na cosmovisão Nagô, conforme nos mostra Sodré (2017), seja pelo culto e relação com o Nkisi Tempo nos terreiros de Candomblé de nação Angola. Além disso, percebemos o papel imperialista da história enquanto disciplina acadêmica que, como trata Seth (2013), na pretensão de representar o passado da pessoa negra no Brasil através de seu código, promove a subalternização dessas formas de experimentação do tempo.

“Iê ‘tamo’ na escola”⁸: A Capoeira Angola como espaço de resistência epistêmica e resistência à cronosofia imposta pela disciplina histórica

Para entender o espaço da capoeira enquanto um espaço de resistência epistêmica, como é o propósito aqui, precisamos pensar sobre a presença das epistemologias africanas no Brasil, e devemos começar, talvez, compreendendo que foi justamente o conhecimento dos africanos que motivou o colonizador a trazê-los para cá na condição de escravizados. Henrique Cunha Junior (2010), afirma que os africanos trazidos para o Brasil dominavam todos os ciclos de exploração empreendidos pelo colonizador, desde o manejo da terra e das espécies cultivadas aqui até a busca por ouro e perfuração de minas para a exploração, sendo portanto o sequestro destes, um processo de importação de conhecimento específico para ser empregado na colônia. Essa mesma constatação leva Manoel Quirino (1980) a apontar o africano escravizado como fator determinante para o sucesso da colonização do Brasil, não pelo emprego de sua mão de obra, mas pelo conhecimento que possuía.

Assim, nos primeiros momentos do cativo, o ambiente de trabalho era o mesmo ambiente onde eram passadas as técnicas necessárias para sua realização, e segundo Paul Gilroy (1993), a música foi a principal forma de transmissão de conhecimento entre a população negra, sendo utilizada como ferramenta didática na prática desses ambientes. Além disso, ainda segundo

⁸ Expressão comumente utilizada nas louvações no ritual da capoeira.

Gilroy (1993), mesmo após o fim do cativeiro, motivado pela exclusão da população negra do acesso à educação de qualidade, a música ainda cumpre esse papel. Nesse contexto de fim do cativeiro oficializado, e com a já debatida aqui exclusão estrutural da população negra dos espaços oficiais de produção de conhecimento e todas as outras formas do epistemicídio empreendido contra tal população, esta se organiza em torno dos espaços dedicados à preservação da cultura afro-brasileira, como por exemplo, o caso dos terreiros de Candomblé vivenciados por Machado (2015), os terreiros de Umbanda que existem pelo país, as casas de jongo e capoeira, os grupos de samba de roda, guardas de congado e moçambique, maracatus e ainda muitos outros, todos espaços regidos pela própria população negra dentro dos quais se ensina e aprende.

Assim, com a subalternização epistêmica por parte das instituições convencionais, espaços como o da Capoeira Angola se manifestam na condição de pontos de resistência não apenas política e cultural, mas igualmente como resistência epistêmica, pois são espaços organizados e geridos pela própria população afro-brasileira mantiveram sua organização interior e seus processos de constituição um pouco mais distantes das forças do epistemicídio. Garantindo assim, a existência de espaços onde as epistemologias negras - tanto as que tocam às técnicas de realização de trabalhos e de culto aos Deuses de origem africana, quanto práticas pedagógicas (formas de ensinar e aprender) próprias destas epistemologias - puderam minimamente se manter, resguardando assim, parte da cosmovisão desse povo.

No ritual da Capoeira Angola, a música tem um papel decisivo, seus cantos são divididos em três tipos: ladainha, louvação e corrido, sendo que este último pode ser antecedido por uma estrofe chamada quadra a ser introduzida segundo a vontade de quem canta. Nas ladainhas, são contadas histórias de antigos e contemporâneos Mestres, de situações consideradas relevantes para a história da capoeira e da população negra - como o já debatido historiograficamente recrutamento compulsório de capoeiras para a chamada Guerra do Paraguai⁹ - e muitas outras, como as técnicas e histórias do trabalho; nas louvações canta-se para Deuses de origem africana e afro-brasileira e ainda outros caros à quem canta; e os corridos, que consistem em frases mais curtas cantadas pelo cantador e repetidas pelo coro, também compreendem todos estes temas anteriores e ainda outros mais específicos sobre o jogo, sendo eles que dão sentido à prática

⁹TORAL (1995) mobiliza GORENDER (1978); FRAGOSO (1934) e SCHULZ (1994) numa discussão sobre o recrutamento compulsório de escravizados e homens livres no Brasil.

corporal que acontece no interior da roda, cantando sobre o que acontece e determinando o que deve acontecer. Assim, e conforme afirma 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.

Dessa forma, reafirmamos o papel desempenhado pela música no ritual da Capoeira Angola, pois estes cantos também funcionam como ferramentas didáticas no ensino e mobilização para o ritual, sua escolha para ser cantada não é aleatória ou arbitrária. Há momento de trazer à tona reivindicações feitas por antigos Mestres. As letras tematizam os problemas raciais de ontem e hoje, evidenciando as permanências de algo que, pelo código da disciplina histórica, estaria localizado apenas num passado “distante”. Em alguns outros cantos, são feitas reivindicações em relação às injustiças históricas sofridas pela população negra no Brasil, de forma que cantá-las hoje evidencia ainda uma insatisfação desse povo com a presença desse passado em seu presente, dessa maneira, o que nos permite observar o caráter de reversibilidade dessas concepções temporais próprias da população negra no Brasil.

Assim, cantar numa roda de capoeira é uma performance que promove uma interação entre as dimensões temporais, pois, 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 traz à tona as reivindicações de seus antepassados. Os mortos ganham voz e, como o canto embala o ritmo e estilo de jogo a ser feito, faz de suas vozes agentes do momento presente. Ainda quando canta, o cantador pode escolher em seu repertório uma música que possa ser ouvida pelo público e pelo restante como uma reivindicação sua, ainda que seja utilizada aqui a palavra de seus ancestrais. Essa performance evidencia uma interação do tempo do ancestral (compositor) com o do cantador, pois a reivindicação registrada por seu antepassado nos versos do canto permite ao cantador reivindicar algo em seu tempo, o que pode sugerir um tempo no qual passado e presente não são, como no modelo da disciplina histórica, completamente separados e não interativos, admitindo certa contiguidade entre essas partições temporais.

É importante destacar aqui que não é simplesmente o discurso contido no canto que analisamos como meio possível para manifestação de uma cronosofia negra, mas o ato de cantá-las em ato, através da performance completa do jogo no interior da Capoeira Angola. É neste momento que

o emprego desse discurso, aliado ao sentido que o cantador lhe dá, pode nos fornecer vestígios de uma experimentação temporal própria da população negra no Brasil. A partir disso, propomos analisar o discurso presente em alguns cantos e, pensando nas memórias que este contém e transmite, considerar seus possíveis sentidos na performance musical da Roda de Capoeira Angola, que é onde esperamos encontrar os vestígios de uma experimentação do tempo própria da população negra no Brasil formada sob a influência das temporalidades herdadas do continente africano.

Um bom exemplo do que considero aqui como a performance musical da Capoeira Angola pode ser dado através da ladainha “Iê tava em casa” de Mestre Caiçara (1969), onde ele conta sobre a situação na qual foi chamado em sua casa pelo delegado para depor sobre algo que não sabia e acabou sendo preso na Secretaria de Polícia. O ocorrido e narrado por Mestre Caiçara pode ser visto como parte de um processo que se deu em alguns momentos no Brasil em que capoeiras foram incriminados e presos, como conta Carlos Eugênio Líbano (1993). O que nos interessa para compreender a performance é: M. Caiçara, ao cantar esse canto, contava sua história e reivindicava justiça ao tornar público o fato de ter sido preso injustamente, portanto, essa era a performance efetuada pelo Mestre. Porém, no caso dos discípulos de M. Caiçara e outros capoeiristas que propõe entoar esse canto hoje, a performance permitida é a de trazer à tona o passado de seu Mestre e tornar conhecida sua história, louvando assim, a sua memória. Nesse caso, vemos duas performances com sentidos distintos produzidas a partir do mesmo canto e do mesmo discurso, o que nos leva a afirmar que nossa análise vai além da dimensão discursiva do canto.

As ladainhas “Ontem a noite eu tive um sonho” de Mestre Jogo de Dentro (2006), e “Zumbi” de Mestre Moraes (1996), trazem em seus versos reivindicações a respeito do protagonismo da luta pela abolição da escravidão e buscam deslocar esse protagonismo, consolidado pela história convencional, da imagem da Princesa Isabel para a de Zumbi dos Palmares, o que é expresso em versos como “Viva 20 de Novembro/Momento pra se lembrar/Não Vejo em 13 de Maio/ Nada pra comemorar” e “a escravidão acabou, pois vamos nos lembrar/Da força de Zumbi que lutou até morrer”, de Mestre Moraes e Mestre Jogo de Dentro, respectivamente. Além disso, esses cantos denunciam que a situação do cativo vivida pela população negra no Brasil tem desdobramentos ainda para os dias atuais, como expresso nos versos “A história nos engana, diz tudo pelo contrário/ até diz que a abolição aconteceu no mês de Maio/ a prova que



isso é mentira é que da miséria eu não saio”, no qual Mestre Moraes evidencia que a antiga situação de cativo se manifesta na miséria que vive hoje.

Mestre Paulo dos Anjos (1991), gravou a ladainha “Mundo Atrapalhado” que é de domínio público e aparece de muitas formas diferentes no repertório dos grupos de Capoeira Angola. Nesse canto, o Mestre reclama da recepção do mundo com sua pessoa que se dá de uma forma nada agradável, como expresso nos versos “*Ô meu Deus o que é que eu faço/Para viver nesse mundo/Se ando limpo sou malandro/Se ando sujo sou imundo (...) Se não ligo sou covarde/Se mato sou assassino/Se não falo sou calado/Se falo sou falador*” nos quais torna evidente a não aceitação do mundo para com a figura narrada no canto, que é julgado e enquadrado em estereótipos que contrastam com sua autoafirmação. Essa mesma ladainha foi analisada por Santos (2012, p. 47) e esta afirma que, mesmo não havendo explicitação das relações étnico raciais na música, deve ser pensada como parte da capoeira, ou seja, uma manifestação que sempre fez parte do universo afro-brasileiro, não sendo possível, portanto, que seja analisada fora deste contexto.

Assim, olhando para os dois primeiros cantos citados aqui, de M. Jogo de Dentro e M. Moraes, consideramos a performance onde um Mestre canta o “hoje” exigindo a mudança de um protagonismo construído sob uma luta localizada, segundo a concepção temporal hegemônica, “no” passado. Nesse movimento, a performance criada sugere uma interação das partições temporais diferente da cronosofia ocidental moderna. Ela converge com aquela apresentada por Muniz Sodré (2017) a partir da cosmovisão Nagô, na qual compreende um tempo em que a ação presente pode ter seu desencadear no passado. Ao contrário do tempo progressista ocidental moderno (que sempre possui um presente que pouco pode fazer em relação ao passado se não deixá-lo para trás em sua caminhada rumo ao futuro), a cronosofia Nagô possibilita modificar, no tempo do agora, os elementos na luta pela abolição, sendo um mecanismo ativo de combate à injustiças históricas. Isso retira a população afro-brasileira de uma posição de vítima (passiva) e a coloca como protagonista da sua história. Recuperando sua forma original (resiliência) pela modificação do seu passado-recente (escavidão) de acordo com suas vozes e solicitações por justiça. Ao citar a miséria na qual vive a maior parte da população negra no Brasil, hoje, como a manifestação da situação do cativo vivida por seus ancestrais, essa performance evidencia outra característica desse tempo: a contiguidade entre as partições temporais.

Esta característica também fica evidente na ladainha de Mestre Paulo dos Anjos que trouxemos aqui, pois a performance possível para alguém que canta essa música hoje no ritual da Capoeira, é a de fazer em seu tempo uma reivindicação criada em e para outro, demonstrando a continuidade, presença e agência desse passado sobre o presente, característica de uma concepção temporal que não separa passado, presente e futuro severamente a ponto de não interagirem. Essa concepção temporal é convergente com a apresentada por Machado (2015) e Kagame (1975) como parte da cosmovisão Bantu, pois como afirma a autora sobre a forma como os terreiros lidam o Nkisi Tempo e o autor sobre os termos utilizados em algumas línguas Bantu para referir-se ao “ontem” e ao “hoje”, esse povo não separava cartesianamente as partições temporais (passado, presente e futuro), resultando numa compreensão de tempo que não privilegia o presente em relação às outras e permite que estas interajam entre si em todos os sentidos, se entrecruzando e interpondo.

Pensando nas outras formas de cantos existentes no ritual da Capoeira Angola e ainda tendo sob nosso olhar a cosmovisão Bantu, destacamos as chamadas “Louvações”, que como já tratamos consiste em pequenos versos de reverência do cantador a algo que seja importante a ele. Nessa forma do canto, é permitido ao cantador louvar o que lhe melhor convier, sendo na grande maioria das vezes frases dedicadas a seus Mestres, outros Mestres, os instrumentos e até mesmo o continente africano, sendo tudo isso entendido como ancestral do povo negro. Assim, são comuns frases como “IÊ viva meu Mestre!”, “IÊ viva Zumbi” e “IÊ viva mãe África” que mostram essa vontade de se reverenciar os antepassados. A reverência aos mais velhos já é observada por Abib (2004) como parte dos costumes da Capoeira Angola que evidencia a influência de uma cronosofia de origem Bantu sobre esta, ao mobilizar Kagame (1975) e sua análise de que os Bantu dão grande importância ao ato de se voltar ao passado:

Esse processo, na cultura bantu se reveste de importância capital, pois essa cultura põe em estreita relação os antepassados e seus descendentes, convencidos estes de que não continuariam a existir no presente e não poderiam perpetuar sua linhagem sem a proteção dos antepassados. Devem, pois, segundo Kagame, voltar-se para seus antepassados para se certificar da intervenção tutelar que esperam deles, mas isso não significa de modo algum que eles não se orientam para os tempos que virão, pois o fim último do homem, em seu sistema filosófico, é a perpetuação da linhagem (ABIB, 2004. p. 135).

Assim, o culto aos antepassados se mostra como marca dessa concepção de tempo influenciada pela cronosofia Bantu, que no ritual da Capoeira Angola se faz fortemente presente. Nesse sentido, além das louvações que aqui analisadas, posso destacar também outros cantos, como a

ladainha de Mestre Caiçara apresentada, a qual permite uma performance musical onde o cantor busca louvar a memória do Mestre, convergindo assim com essa leitura feita por Abib (2004) a partir de Kagame (1975) na qual voltar ao passado de maneira a reverenciá-lo é uma marca dessa cosmovisão Bantu.

Em todos esses casos, é evidente a discordância da cronosofia expressa pela performance musical do ritual da Capoeira Angola e a hegemônica adotada pela história disciplinar. É evidente também, que seriam classificadas como atemporais, pois fogem à concepção de um tempo linear, não interativo e progressivo da qual se vale a história acadêmica. Desse modo, pensando as performances possíveis a partir das interpretações que fizemos desses cantos, poderíamos pensar a concepção temporal da população afro brasileira guardada pela Capoeira Angola como algo condicionado pela situação do cativo, assim como a ditadura Chilena no caso das “Madres de la Plaza del Mayo” conforme conclui Bevernage (2018), pois estão sempre permeadas por esse tema.

Entretanto, se pensarmos a partir do que nos é apresentado por Alexis Kagame (1975), Sodré (2017) e Machado (2015), devemos considerar um questionamento a este respeito e pensar se o tempo passível de reversibilidade, e ainda assim dotado de certo caráter de continuidade, ao qual podemos ter acesso pelos vestígios fornecidos pela performance da Capoeira Angola, não se trataria de uma herança do continente africano. Nesse caso, o princípio de reversibilidade e continuidade que verificamos nas performances, as formas com que estes compreendem as dimensões temporais, poderiam ser vistas aqui como uma concepção temporal desenvolvida a partir, por exemplo, da cosmovisão Nagô apresentada por Sodré (2017) ou da Bantu, trazida por Machado (2015) e Kagame (1975). Devemos nos questionar ainda, se esta afirmação de que a população afro-brasileira experimenta o tempo de forma diferente unicamente por conta do cativo não seria puro desconhecimento da nossa parte (e aqui me refiro à disciplina histórica) a respeito das cronosofias que estes herdaram do continente africano e guardam em seus espaços de resistência, produção e transmissão de conhecimento.

Dessa forma, assim como os grandes cânones erguidos pela disciplina histórica citados por Pereira (2018), com suas formulações sobre o tempo e a experimentação humana deste não são suficientes para compreender todos os tempos existentes, 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) também podem não ser suficientes para

compreender a temporalidade experimentada pela população negra no Brasil. Tal interpretação trazida pelo autor, pode causar um falso efeito de compreensão por considerar a existência de outras cronosofias criadas a partir de situações traumáticas vividas por um coletivo e confiar que estas podem não seguir o mesmo sentido da cronosofia linear moderna hegemônica. Essa interpretação pode acabar por categorizar a temporalidade experimentada pelo povo afro-brasileiro como fruto da situação de cativo que viveram justamente por desconhecer a raiz africana que funda a cosmovisão desse povo e a cronosofia trazida por esta e conservada aqui por este mesmo povo. Assim, por encontrar na história da população afro-brasileira 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.

Assim, torna-se mais evidente a insuficiência da disciplina histórica em narrar a história da população afro-brasileira, pois, se esta última possui uma cronosofia 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? Seth (2013), ao tratar do caráter imperialista da escrita da história, e a história disciplinar é isso, afirma que esta pressupõe a necessidade de representar todos os passados através de seus códigos e que estes, por se fundarem sob uma base canônica especificamente ocidental, não são adequados para tal tarefa.

Além disso, o autor afirma que, ao fazer esse pretensioso movimento, a disciplina histórica ignora as formas próprias com que cada povo representa e interage com seus passados. Aqui, vemos a Capoeira Angola e seus cantos como uma dessas formas que a população afro brasileira tem para lidar com seu passado, configurando-se assim, como uma fonte privilegiada para apreender as concepções de tempo próprias desse povo. Tudo isso, nos leva a compreender a capoeira angola como um espaço de resistência ao modo imperialista de produzir e reproduzir conhecimento, que violenta e injustamente descarta e diminui tudo o que não cabe em seu campo semântico (epistemicídio). A Capoeira Angola emerge assim como guardião do conhecimento de seu povo, um espaço de resistência não apenas política e cultural, não apenas

identitária ou de convivência, mas onde possivelmente uma manancial imenso de conhecimento sobrevive, mantendo sua concepção temporal e sua forma de representar seu passado vivas na sua maneira de contar e cantar sua própria história.

Referências:

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 em:

[https://www.academia.edu/9665197/ ed. with Chris Lorenz Breaking up Time Negotiating the Borders between Present Past and Future](https://www.academia.edu/9665197/ed_with_Chris_Lorenz_Breaking_up_Time_Negotiating_the_Borders_between_Present_Past_and_Future) acesso em 15 de julho de 2018.

CAIÇARA, Mestre. **Academia de Capoeira Angola São Jorge dos Irmãos Unidos do Mestre Caiçara**. Copacabana: 1969. 1 Disco sonoro. Faixa 1. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=glhbxXxgIgU> acesso em 22 de julho de 2018.

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://negrasoulblog.files.wordpress.com/2016/04/> acesso em 11 de julho de 2018.

CESAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1978.

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

JOGO DE DENTRO, Mestre. **Capoeira Angola tem Fundamento**. [S.l.]: 2006. Vol 2, CD. Faixa 1. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=5dRQ_J6WGAI acesso em 19 de julho de 2018.



JUNIOR Henrique Cunha. **Tecnologia africana na formação brasileira**. Rio de Janeiro; CeaP, 2010.

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.

MACHADO, Veridiana Silva. **O cajado de Lemba: O tempo no candomblé de nação Angola**. Ribeirão Preto, 2015. Disponível em: <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/> acesso em 7 de abril de 2019.

MARCONDES, Mariana M. [et al.]. **Dossiê mulheres negras: retrato das condições de vida das mulheres negras no Brasil**. Brasília: Ipea, 2013.

MORAES, Mestre. **Capoeira Angola From Salvador Brazil**. Bahia: Smithsonian Folkways, 1996. 1 CD. Faixa 1. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=DUSW-GmvS88> acesso em 13 de julho de 2018.

PAULO DOS ANJOS, Mestre. **Capoeira da Bahia**. Curitiba: Gramophone Produtora, 1991. Vinil. Lado A, Faixa 3. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=0ejrmZDSxFw&list=PLgWmvxm3NkoaMsGgUhdODFD8B73Yw70Bg&index=3> acesso em 11 de julho de 2018.

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: <http://revistas.udesc.br/index.php/tempo/article/viewFile/> acesso em 7 de abril de 2019.

POMIAN Krzysztof. **L'ordre du temps. (Bibliothèque des Histoires.)** Paris: Gallimard. 1984. pp. xiv, 365. 120 fr.

QUERINO, Manuel Raimundo. **O colono preto como fator da civilização brasileira**, Afro-Ásia, n. 13, pp. 143-158, 1980. Disponível em: <https://portalseer.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/20815> acesso em 11 de julho de 2018.

SANTOS, S. Boaventura. **Pela Mão de Alice**. São Paulo: Cortez Editora, 1995.



SETH, Sanjay. **Razão ou Raciocínio? Clio ou Shiva?** História da Historiografia. Ouro

Preto. n. 11, p. 173-189, 2013. Disponível em:

<https://www.historiadahistoriografia.com.br/revista/article/view/554> . acesso em 16 de agosto de 2018.

SOARES, Carlos Eugenio Líbano. **A negregada instituição: os capoeiras no Rio de Janeiro 1850-1890**. Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP. 1993.

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

TORAL, André Amaral de. **A participação dos negros escravos na guerra do Paraguai**. Estud. av., São Paulo, v. 9, n. 24, p. 287-296, ago. 1995. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40141995000200015. acessos em 11 jul. 2018.

Recebido em 01- 11- 2019

Aprovado em 03 – 03 - 2020

Publicado em 15 – 07 -2020